Ph.ŭ. 621 m-3,1

Xerokopieren aus konservato-
rischen Gründen nicht erlaubt
Nur im Lesesaal benützbar

EO

<36618421430014

<36618421430014

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. C. 143/3

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG.

Ph.ü. 621 m-3,1

H

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

DRITTER THEIL, ERSTE ABTHEILUNG.

DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE, ERSTE HÄLFTE.

DRITTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1880.

Alle Rechte vorbehalten.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorwort.

Der Theil dieses Werkes, welchen ich hiemit zum drittenmal der Oeffentlichkeit übergebe, hat zwar in seiner neuen Auflage keine so eingreifende Umarbeitung ganzer Abschnitte erfahren, wie diess bei seinen beiden Vorgängern der Fall war. Aber doch habe ich an vielen hundert Stellen grössere oder kleinere Ergänzungen und Aenderungen nöthig gefunden, zu denen mich bald eigene Wahrnehmungen bald fremde Arbeiten, für einzelne Partieen auch das neue jetzt erst an's Licht gekommene Quellenmaterial veranlasste. Diese Zusätze ziehen sich durch das ganze Buch hindurch; die bedeutendste Erweiterung ist durch dieselben den Abschnitten zutheilgeworden, welche sich mit der epikureischen Schule und mit den Philosophen der römischen Periode beschäftigen. Gerade auf dem Gebiete der nacharistotelischen Philosophie wartet noch ein weites und nicht unergiebiges Feld der monographischen Arbeiten, welche für jede zusammenfassende Darstellung den Grund legen müssen. Manches ist in dieser Beziehung in den letzten Jahren geleistet und dankbar von mir benützt worden; wenn die in der vorliegenden Schrift auf's

neue gebotene Uebersicht über das Ganze zur weiteren Ausfüllung der Lücken anregte, welche gerade für diesen Zeitraum durch den Zustand unserer Quellen so massenhaft herbeigeführt worden sind, würde ich mich dieses Erfolges derselben besonders erfreuen.

Berlin, 9. August 1880.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Dritte Periode.

Einleitung.

Seite

1. Die griechische Philosophie am Ende des vierten Jahrhunderts; der Zustand Griechenlands seit diesem Zeitpunkt 1

Die platonische und aristotelische Philosophie, ihre Vorzüge und Mängel S. 1; Zusammenhang der letzteren mit der griechischen Eigenthümlichkeit und den geschichtlichen Verhältnissen, Schwierigkeit ihrer Beseitigung — 5. Griechenland seit der Schlacht von Chäronea — 10.

2. Der Charakter und die Hauptformen der nacharistotelischen Philosophie . 11

Einfluss der staatlichen Zustände auf die Philosophie — 11; Anbahnung der neuen Richtung durch die bisherige wissenschaftliche Entwicklung — 13. Gemeinsamer Charakter der nacharistotelischen Schulen — 14. Entwicklungsgang der nacharistotelischen Philosophie — 18.

Erster Abschnitt.

Die griechische Philosophie im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. Stoicismus, Epikureismus, Skepsis.

A. Die stoische Philosophie.

1. Die äussere Geschichte der Schule bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts . 26

Zeno — 27. Zeno's Schule: Kleanthes, Aristo, Herillus u. a. — 32. Chrysippus — 39. Teles, Eratosthenes, Zeno v. Tarsus, Diogenes, Antipater, Archedemus, Boëthus — 43. Weitere Stoiker dieser Zeit — 46.

Seite

2. Die Quellen der stoischen Philosophie. Die Bestimmungen der Stoiker über Aufgabe und Theile der Philosophie 48

Quellen — 48. Folgerungen für das Verfahren bei der Darstellung des Stoicismus — 50. — Praktische Zweckbestimmung der Philosophie — 51. Nothwendigkeit und Bedeutung der wissenschaftlichen Erkenntniss — 53. Haupttheile der Philosophie, Aristo's Ansichten darüber — 54; verschiedene Bestimmungen über den Werth und die Reihenfolge der drei Theile — 61.

3. Die stoische Logik 63

Umfang und Eintheilung der Logik — 63; die Sprachlehre — 68. 1. Die Erkenntnisstheorie: ihre Richtung und ihr Charakter — 70; die Vorstellung — 71; Wahrnehmung und Begriff — 73; Werthverhältniss beider, Nominalismus — 76. Kriterium, begriffliche Vorstellung — 80. — 2. Die formale Logik. Das λεκτόν — 86. Die unvollständigen Aussagen — 88; die Kategorieen — 91; die oberste Gattung — 92; die vier Kategorieen — 93; das Substrat — 93; die Eigenschaft — 96; Körperlichkeit der Eigenschaften — 98; die zwei übrigen Kategorieen — 100; Verhältniss der Kategorieen — 102. Die vollständigen Aussagen: Satz und Urtheil — 103. Der Schluss: der hypothetische Schluss als Grundform — 109; die einfachen und die zusammengesetzten Schlüsse — 112; die Sophismen — 114. Die Beweisführung — 115. Bedeutung der stoischen Logik — 115.

4. Die Physik. A. Die letzten Gründe 116

1. Materialismus: alles Wirkliche körperlich — 117. Das Unkörperliche — 122. Gründe des stoischen Materialismus — 123. Folgesätze desselben: die Unwirklichkeit des Gedachten — 125. Die Stoffdurchdringung — 126. 2. Dynamische Weltansicht. Kraft und Stoff — 130. Einheit, Körperlichkeit, Vernünftigkeit der wirkenden Ursache: die Gottheit — 133. Nähere Bestimmung des Gottesbegriffs — 138. Gott als der Urstoff — 145. 3. Gott und die Welt: Pantheismus — 146.

5. Fortsetzung. B. Die Welt als Ganzes 149

Weltentstehung — 149. Weltuntergang — 151. Kreislauf der Welten — 153. — Nothwendigkeit alles Geschehens, Verhängniss, Vorsehung — 157. Begründung des Vorsehungsglaubens — 160. Nähere Bestimmung desselben — 163. Vorsehung und Freiheit — 164. — Einheit der Welt — 169. Vollkommenheit der Welt, teleologische Weltansicht — 169. Das Uebel, Theodicee — 173.

Seite

6. Fortsetzung. C. Die Natur, die Elemente, das Weltgebäude, die vernunftlosen Wesen 179

Allgemeine physikalische Begriffe: räumliche Bewegung, qualitative Veränderung, Raum, Zeit u. s. w. — 179. — Die Elemente — 182. — Das Weltgebäude — 186; die Gestirne — 189. — Meteorologie — 191. — Pflanzen und Thiere, vier Klassen von Wesen — 192.

7. Fortsetzung. D. Der Mensch 194

Körperlichkeit der Seele; Stoff, Entstehung, Sitz, Theile derselben — 194. Gottverwandtschaft — 200. Determinismus; beschränkte Fortdauer nach dem Tode — 201.

8. Die Ethik. I. Die allgemeinen Grundzüge der stoischen Ethik. A. Das sittliche Ideal als solches 206

Eintheilung der Ethik — 206. — Das höchste Gut — 208: das Naturgemässe und das Gute — 208. Güter, Uebel und Adiaphora — 212. Gegen die akademisch-peripatetische und die epikureische Güterlehre — 216. Negative Fassung des höchsten Guts — 221. Das Gesetz und der Trieb — 222. Die Affekte — 224; Eintheilung derselben — 230; Verwerflichkeit der Affekte — 232. — Die Tugend — 235. Die Tugenden — 238. Einheit und Mehrheit der Tugenden — 242. Der Gegensatz von Tugend und Schlechtigkeit ein absoluter — 246. — Weise und Thoren — 248. Allgemeinheit des sittlichen Verderbens — 252. Der Eintritt in die Weisheit momentan — 255.

9. Fortsetzung. B. Die Milderung des sittlichen Idealismus durch die Rücksicht auf das praktische Bedürfniss 256

Das Wünschenswerthe und das Verwerfliche — 257. Vollkommene und mittlere Pflichten — 264. Erlaubte Gemüthsbewegungen — 267. Unwirklichkeit des Weisen; die Weisen und die Fortschreitenden — 268.

10. Fortsetzung. II. Die angewandte Moral 272

Ausbildung der speciellen Moral in der stoischen Schule, Aristo ihr Gegner — 272. — 1. Der Einzelne als solcher — 275. Stoische Cynismen — 279. — 2. Die menschliche Gemeinschaft. Ihr Werth und ihre Begründung — 284. Gerechtigkeit und Menschenliebe — 288. Die Freundschaft — 289. Staat und Familie — 292; niedrigere Schätzung des Staatslebens — 294. Kosmopolitismus — 298. — 3. Der Mensch und der Weltlauf. Ergebung in den Weltlauf — 303. Der Selbstmord — 305.

Seite

11. Das Verhältniss der stoischen Philosophie zur Religion 309

Religiöser Charakter des Stoicismus — 309. Anschluss an die Volksreligion — 311. Freie Urtheile über dieselbe — 312. Die Wahrheit im Polytheismus und seinen Mythen — 315. Die Dämonen — 318. Allegorische Mythendeutung — 321. Beispiele derselben: die Göttersage — 324; die Heroënsage, Herakles und Odysseus — 334. — Die Weissagung — 336; natürliche Erklärung derselben — 339; Ursachen und Bedingungen der Weissagung, natürliche und künstliche Mantik — 342.

12. Der innere Zusammenhang und die geschichtliche Stellung der stoischen Philosophie 346

Ihr ethisches (— 346) und ihr theoretisches (— 348) Element, das Verhältniss beider (— 349). Verhältniss des Stoicismus zu seinen Vorgängern: Sokrates und den Cynikern (— 350), den Megarikern (— 354), Heraklit (— 355), Aristoteles (— 357), Plato (— 359). Geschichtliche Erklärung des Stoicismus — 360. Einseitigkeit desselben — 362.

B. Die epikureïsche Philosophie.

1. Epikur und seine Schule 363

Epikur 363. Seine Schule: Metrodorus, Hermarchus, Polyänus u. s. w. — 368. Epikureer der römischen Periode: Zeno, Phädrus, Philodemus, Lucretius u. a. — 372.

2. Charakter und Theile der epikureïschen Lehre. Kanonik . . . 378

Stabilität der epikureïschen Philosophie — 378. Ueber die Aufgabe der Philosophie — 381. Theile derselben — 384. — Die Kanonik; Sensualismus; die Wahrnehmung — 385. Der Begriff — 389. Die Meinung — 390. Kriterium — 393.

3. Die epikureïsche Physik 396

Bedeutung, Aufgabe und Behandlung der Physik — 396. Mechanische Naturerklärung, Anschluss an Demokrit — 398. Die Atome und das Leere — 400. Fall und Abweichung der Atome — 406. Die Welten — 408. Entstehung der Welt — 410. Weltgebäude — 411. Pflanzen und Thiere — 415. Geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts — 415. — Die Seele: ihr Wesen, ihre Theile, ihre Entstehung und ihr Untergang — 417. Wahrnehmung und Phantasie — 421. Der Wille — 424.

4. Die Religionsphilosophie 427

Kritik des Götter- und Vorsehungsglaubens — 427. Die epikureïschen Götter — 430.

Seite

5. Die epikureïsche Ethik. A. Die allgemeinen Grundsätze: . . . 438
die Lust als höchstes Gut — 438; die Schmerzlosigkeit — 440; die Einsicht — 441. Die Erhebung über die Sinnlichkeit sensualistisch begründet — 443. — Die Tugend — 446. Der Weise — 448.

6. Fortsetzung. B. Die besonderen sittlichen Verhältnisse 450
Der Einzelne — 450. Die Gesellschaft: das Staatsleben — 455. Die Familie — 459. Die Freundschaft — 459. Milde der epikureïschen Sittenlehre — 463.

7. Das Ganze der epikureïschen Philosophie und ihre geschichtliche Stellung . 464
Der innere Zusammenhang der epikureïschen Lehre — 464. — Ihre geschichtliche Stellung: Verhältniss zum Stoicismus — 467; zu Aristippus — 471; zu Demokrit — 473; zu Plato und Aristoteles — 476.

C. Die Skepsis. Pyrrho und die neuere Akademie.

1. Pyrrho . 478
Die Skepsis und ihr Verhältniss zu den gleichzeitigen dogmatischen Systemen — 478. Entstehungsgründe — 479. — Pyrrho und seine Schule — 480. Die Lehre Pyrrho's: Unmöglichkeit des Wissens — 484; Zurückhaltung des Urtheils — 486; Gemüthsruhe — 488.

2. Die neuere Akademie 490
Arcesilaus — 491. Bestreitung des Wissens — 491. Die Wahrscheinlichkeit, das Handeln — 496.
Schule des Arcesilaus — 497. Karneades — 498. Seine Lehre: a) Widerlegung des Dogmatismus. Gegen die formale Möglichkeit des Wissens — 500. Gegen die Begründung (— 504) und den Inhalt (— 507) des stoischen Gottesbegriffs. Gegen den Polytheismus, die Mantik, den Fatalismus — 510. Kritik der sittlichen Grundsätze — 512. Skeptisches Ergebniss — 513. b) Wahrscheinlichkeitslehre — 514. Sittliche und religiöse Lebensansicht — 517. — Bedeutung der neuakademischen Skepsis — 522. Schule des Karneades: Klitomachus, Charmidas u. a. — 523.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

A. Eklekticismus.

1. Entstehungsgründe und Charakter des Eklekticismus 528
Innere Gründe für die Vermischung der philosophischen Schulen

Seite

— 528. Aeussere Gründe: Verbreitung der griechischen Philosophie unter den Römern — 531; Rückwirkung derselben auf die Philosophie — 538. Princip der eklektischen Philosophie — 540. Die Skepsis im Eklekticismus, neue Skeptiker — 543. Vorläufer des Neuplatonismus — 544.

2. Der Eklekticismus im zweiten und ersten Jahrhundert vor Christus. Die Epikureer Asklepiades 545

Die jüngeren Epikureer und ihr Verhältniss zu Epikur — 545. Asklepiades 549.

3. Die Stoiker: Boëthus, Panätius, Posidonius 553

Die Nachfolger des Chrysippus — 553. Boëthus — 554. Panätius — 557; sein philosophischer Charakter — 560; Abweichungen vom stoischen Dogma — 561; Ethik — 564. Zeitgenossen und Schüler des Panätius — 568. Posidonius — 572; seine Geistesrichtung — 575; seine Anthropologie — 579. Weitere Stoiker des ersten Jahrhunderts — 585.

4. Die Akademiker des letzten Jahrhunderts v. Chr. 588

Philo von Larissa — 588; praktische Richtung — 590; Milderung der akademischen Skepsis: das Augenscheinliche — 591. — Antiochus — 597; Bestreitung der Skepsis — 598; Eklekticismus: wesentliche Uebereinstimmung der Hauptsysteme — 601; Erkenntnisstheorie — 603; Physik und Metaphysik — 604; Ethik — 605. Schule des Antiochus — 608. Eudorus — 611. Arius Didymus — 614. Potamo — 616.

5. Die peripatetische Schule im letzten Jahrhundert v. Chr. . . . 620

Die Commentatoren: Andronikus — 620. Boëthus — 624. Aristo, Staseas, Kratippus, Nikolaus, Xenarchus u. a. — 627. — Das Buch von der Welt: Beurtheilung der Annahmen über seinen Ursprung — 631; sein Inhalt und Standpunkt — 637; Ursprung und Abfassungszeit — 642. Die Abhandlung über die Tugenden und Fehler — 647.

6. Cicero. Varro . 648

Cicero — 649. Skepsis — 651; Beschränkung derselben — 652. Praktische Abzweckung der Philosophie — 656. Eklekticismus, angeborenes Wissen — 657. Ethik — 661. Theologie — 665. Anthropologie — 667.

Varro — 669; die Philosophie und die philosophischen Schulen, die ethischen Grundsätze — 669; Anthropologie und Theologie — 673.

7. Die Sextier . 675

Geschichte der Schule — 675. Philosophischer Standpunkt — 678.

Seite

8. Die ersten Jahrhunderte n. Chr. Die stoische Schule. Seneca . 683

Die Philosophie der Kaiserzeit; gelehrte Studien; philosophische Lehrstühle — 683. — Die stoische Schule vom 1.—3. Jahrhundert — 687.

Seneca — 693. Aufgabe der Philosophie, Nutzlosigkeit der blos theoretischen Forschungen — 695. Dialektik — 699. Physik — 700. Metaphysische und theologische Ansichten — 702. Die Welt und Natur — 706. Der Mensch — 707. Unsicherheit der spekulativen Annahmen — 712. Ethik: stoische Grundsätze — 713. Milderung und Einschränkung derselben — 714. Specielle Moral: Geist derselben — 720; Unabhängigkeit vom Aeusseren, Strenge der sittlichen Anforderung — 721; Gemeinleben, allgemeine Menschenliebe — 723; religiöse Stimmung — 726.

9. Fortsetzung. Musonius, Epiktet, Mark Aurel 729

Musonius — 729. Philosophischer Standpunkt — 730. Näheres über seine Sittenlehre — 735.

Epiktetus und Arrianus — 738. Praktischer Zweck der Philosophie — 739. Untergeordneter Werth des Wissens — 741. Religiöse Weltansicht — 743. Der Mensch — 745. Ethik — 747. Unabhängigkeit vom Aeusseren, Ergebung in den Weltlauf — 748. Hinneigung zum Cynismus — 751. Milde und Menschenfreundlichkeit — 752.

Marcus Aurelius Antoninus — 754. Praktische Auffassung der Philosophie — 755. Theoretische Ueberzeugungen: der Fluss aller Dinge — 757. Die Gottheit, die Vorsehung, die Welteinrichtung — 757. Die Gottverwandtschaft des Menschen — 760. Ethik: Zurückziehung auf sich selbst — 760. Religiöse Ergebung — 761. Menschenliebe — 762.

10. Die Cyniker der Kaiserzeit 763

Der erneuerte Cynismus und seine Anhänger 763. Demetrius — 766. Oenomaus — 769. Demonax — 771. Peregrinus — 773. Spätere Cyniker — 775.

11. Die Peripatetiker der ersten Jahrhunderte n. Chr. 776

Die peripatetische Schule des ersten und zweiten Jahrhunderts — 776. Auslegung der aristotelischen Schriften; Aspasius, Adrastus, Herminus, Achaïkus, Sosigenes — 779. Aristokles von Messene — 785. Alexander von Aphrodisias: Erläuterung und Vertheidigung der aristotelischen Lehre — 789; das Einzelne und das Allgemeine, Form und Stoff — 793; die Seele und der Nus — 795; Gott und Welt — 798. Ausgang der peripatetischen Schule — 800.

Seite

12. Die platonische Schule in den ersten Jahrhunderten n. Chr. . . 802

Die Platoniker dieses Zeitraums — 802. Erklärung platonischer Schriften — 804. Widerspruch gegen die Einmischung fremder Lehren: Taurus, Attikus — 807; Eklekticismus: Theo, Nigrinus, Severus, Albinus — 810.

13. Eklektiker, die keiner bestimmten Schule angehören 815

Dio Chrysostomus — 817. — Lucianus — 820. — Galenus: philosophischer Charakter — 823; Erkenntnisstheorie — 825; Logik — 825; Physik und Metaphysik — 827; Unwerth der Theorie — 830; Ethik — 831.

Dritte Periode.

Einleitung.

1. Die griechische Philosophie am Ende des vierten Jahrhunderts; der Zustand Griechenlands seit diesem Zeitpunkt.

Durch Plato und Aristoteles hatte die Philosophie unter den Griechen ihre höchste Vollendung erreicht. In ihren Händen hatte sich die sokratische Begriffsphilosophie zu grossartigen Systemen entwickelt, welche alles Wissen ihrer Zeit umfassten und nach festen Gesichtspunkten zu einer einheitlichen Weltanschauung verknüpften. Die physikalische Forschung war durch die eingehendsten ethischen Untersuchungen ergänzt, durch Aristoteles war auch sie selbst in allen Theilen umgestaltet, erweitert, bereichert worden; in der Metaphysik war der Grund der philosophischen Lehrgebäude so tief gelegt, alles Wirkliche so durchgreifend auf seine allgemeinsten Principien zurückgeführt, wie diess unter den Früheren keiner versucht hatte. Eine Masse von Erscheinungen, an welchen die ältere Wissenschaft achtlos vorübergegangen war, vor allem die des geistigen Lebens, waren in den Bereich der philosophischen Forschung gezogen, neue Fragen waren aufgetaucht, neue Antworten gefunden; alle Gebiete des Wissens waren mit neuen Ideen befruchtet und durchdrungen. Jener Idealismus, in welchem sich der griechische Geist so schön und bezeichnend ausspricht, war von Plato in leuchtender Reinheit dargestellt, von Aristoteles mit der sorgfältigsten Beobachtung vereinigt worden. Die dialektische Methode war durch Uebung und Theorie zur Kunst ausgebildet, an der wissenschaftlichen Terminologie, deren eigentlicher Schöpfer

Aristoteles ist, ein unschätzbares Werkzeug des Gedankens gewonnen. Der | wissenschaftliche Besitz des griechischen Volkes hatte sich in wenigen Menschenaltern an Werth wie an Umfang vervielfacht, das Erbe, welches ein Sokrates von seinen Vorgängern empfangen hatte, war in dem, das Aristoteles seinen Nachfolgern hinterliess, kaum wieder zu erkennen.

Aber so gross auch die Fortschritte sind, welche die griechische Philosophie im Laufe des vierten Jahrhunderts gemacht hatte: nicht geringer waren die Schwierigkeiten, mit denen sie fortwährend zu kämpfen, die Aufgaben, an deren Lösung sie zu arbeiten hatte. Der platonischen Lehre hat schon Aristoteles die Schwächen nachgewiesen, welche es ihm unmöglich machten, sich bei ihr zu beruhigen [1]); vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus wäre natürlich noch weit mehr dagegen einzuwenden. Was andererseits Aristoteles betrifft, so konnten wir nicht übersehen, dass auch in seinem System gerade an den wichtigsten Punkten hinter einer gewissen Unbestimmtheit der Begriffe sich innere Widersprüche verbergen, die bei ihrer Entwicklung das Ganze zersetzen müssten; dass es auch seinem Scharfsinn nicht gelungen ist, die Elemente, welche in seiner Philosophie verknüpft sind, zu einem in sich einstimmigen Ganzen zu verschmelzen, und dass eben hieraus die Abweichungen seiner nächsten Nachfolger von der ursprünglichen aristotelischen Lehre sich erklären [2]). Auch sind diese Mängel nicht von der Art, dass sie sich so leicht beseitigen liessen; sondern je genauer man die Sache untersucht, um so vollständiger kann man sich überzeugen, dass sie mit den Grundlagen der beiden Systeme, ja mit der ganzen bisherigen Richtung des philosophischen Denkens fest verwachsen sind. Denn sie alle führen schliesslich, sofern wir von einzelnem und untergeordnetem absehen, auf zwei Quellen zurück: auf die Unvollkommenheit der erfahrungsmässigen Natur- und Weltkenntniss, und auf die Uebereilungen einer idealistischen Begriffsphilosophie. Aus jener haben wir die naturwissenschaftlichen Irrthümer eines Plato und Aristoteles und die Beschränktheit ihres geschichtlichen Gesichtskreises zunächst herzuleiten; diese lassen sich nicht blos

1) Vgl. Th. II, b, 292 ff.

2) A. a. O. S. 801 ff.

in der platonischen Ideenlehre und dem ganzen mit ihr gegebenen | Dualismus von Idee und Erscheinung, Vernunft und Sinnlichkeit, Wissenden und Unwissenden, Jenseits und Diesseits erkennen: sondern ebendaher stammen auch die entsprechenden Züge des aristotelischen Systems, wie wir sie, um nur das wichtigste zu nennen, in dem Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen, der Form und des Stoffes, Gottes und der Welt, der teleologischen und der physikalischen Naturerklärung, des vernünftigen und des vernunftlosen Seelentheils, des Theoretischen und des Praktischen aufgezeigt haben. Beides hängt aber auf's engste zusammen. Die griechischen Philosophen beruhigten sich bei einer unsicheren und lückenhaften empirischen Grundlage, weil sie Begriffen, deren Ursprung und Haltbarkeit sie nicht schärfer untersucht hatten, zu unbedingt vertrauten, und sie hatten dieses unbedingte Zutrauen zu der Wahrheit ihrer Begriffe, weil ihre Naturforschung nicht vorgeschritten, ihre Geschichtskenntniss nicht umfassend genug war, um ihnen den weiten Abstand zwischen den Ergebnissen einer genauen Beobachtung und denen der gewöhnlichen unmethodischen Erfahrung, die Unsicherheit der meisten von den herkömmlichen Annahmen, die Nothwendigkeit eines strengeren induktiven Verfahrens nahe zu legen. Der gemeinsame Grundfehler der platonischen und aristotelischen Philosophie liegt in dem Uebergewicht des von Sokrates auf sie fortgeerbten dialektischen Verfahrens über die Beobachtung, in der Voraussetzung, dass sich die Begriffe, welche das Wesen der Dinge ausdrücken, auf rein logischem Wege aus den herrschenden Annahmen und dem sprachlichen Ausdruck ableiten lassen. Diese dialektische Einseitigkeit tritt am stärksten bei Plato hervor, und sie spricht sich hier auf bezeichnende Weise in der Lehre von der Wiedererinnerung aus. Wenn unsere sämmtlichen Begriffe schon beim Eintritt in's Leben in uns liegen und durch die sinnliche Wahrnehmung uns nur wieder in's Bewusstsein gerufen werden, so ist es eine ganz richtige Folgerung, dass sich der Philosoph, um das Wesen der Dinge kennen zu lernen, nicht nach aussen, sondern nach innen zu wenden, dass er seine Begriffe nicht aus der Erfahrung zu abstrahiren, sondern aus sich selbst zu entwickeln habe. Ebenso richtig folgt dann aber auch das weitere, dass die aus unserem Denken geschöpften Begriffe

die Norm sind, nach welcher wir die Erfahrung beurtheilen, und dass wir, falls beide nicht übereinstimmen, | nicht unsere Begriffe für ungenau, sondern die sinnliche Erscheinung für eine unvollkommene Darstellung dessen zu halten haben, was unsere Begriffe seinem wahren Wesen nach ausdrücken. Die Ideenlehre und alles, was daran hängt, ist die natürliche Consequenz der sokratischen Begriffsphilosophie, und auch das Harte und Irrige in dieser Lehre erklärt sich am besten aus den Voraussetzungen der sokratischen Dialektik. Von der Einseitigkeit dieser Voraussetzungen hat sich aber auch Aristoteles nur theilweise freigemacht. Er sucht allerdings die sokratisch-platonische Dialektik durch eine Beobachtung zu ergänzen, mit der sich das erfahrungsmässige Wissen eines Plato weder an Genauigkeit noch an Umfang messen kann; und es lässt sich nicht verkennen, wie damit jene Umbildung der platonischen Metaphysik zusammenhängt, welche dem Einzelnen gegen das Allgemeine das gleiche Recht einräumt, das der Philosoph der Beobachtung gegen die Dialektik eingeräumt hatte. Aber Aristoteles bleibt in beiden Beziehungen auf halbem Weg stehen. In seiner Erkenntnisstheorie weiss er sich von der Voraussetzung, dass die Seele ihr Wissen aus sich selbst entwickle, dass sie nicht blos die Anlage zum Denken, sondern auch den Inhalt ihrer Gedanken von Hause aus in sich trage, nur theilweise loszumachen, in seinem wissenschaftlichen Verfahren tritt immer noch die dialektische Erörterung des Sprachgebrauchs und der gewöhnlichen Vorstellungen, das, was er selbst den Wahrscheinlichkeitsbeweis nennt, an die Stelle einer strengeren Induktion [1]; und so ernstlich er sich auch anstrengt, über den platonischen Dualismus hinauszukommen, so trägt dieser, wie wir gesehen haben, doch immer wieder, sowohl in den Grundlagen als in den allgemeinsten Ergebnissen seines Systems, den Sieg davon: es beginnt mit dem Gegensatz von Form und Stoff, und es endigt in dem Gegensatz des ausserweltlichen Geistes und der Welt, in dem Begriff der Vernunft, welche auch in den Menschen nur von aussenher eintritt, und mit den niedrigeren Bestandtheilen seines Wesens nie zur vollen persönlichen Lebenseinheit zusammengeht.

1) Vgl. Th. II, b, 190 ff. 242 ff. 172 f.

Ist es aber auch zunächst die sokratische Begriffsphilosophie, von welcher wir diese Züge herzuleiten haben, so lässt sich doch | nicht verkennen, dass diese Philosophie ihrerseits auch hierin dem ganzen Charakter des Volkes entspricht, dem sie angehört. Es ist an einer früheren Stelle dieses Werkes[1]) bemerkt worden, dass die allgemeinste Eigenthümlichkeit des griechischen Wesens in der ungebrochenen Einheit von Geistigem und Natürlichem, der unbefangenen Voraussetzung ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit und ihrer ungetrübten Uebereinstimmung liege. Wo das ganze geistige Leben eines Volks diesen Charakter trägt, da wird er sich auch in der Wissenschaft nicht verläugnen; diese Wissenschaft wird daher neben den Vorzügen, welche aus der innigen Durchdringung jener beiden Elemente hervorgehen, auch mit den Mängeln behaftet sein, die sich aus ihrer unmittelbaren, noch nicht mit dem vollen Bewusstsein ihres Unterschieds verknüpften Beziehung unvermeidlich ergeben. Es wird ihr einerseits die unterscheidende Eigenthümlichkeit des geistigen Lebens, der Begriff der Persönlichkeit, die Unabhängigkeit der sittlichen Rechte und Pflichten von allen äusseren Verhältnissen, der Antheil unserer subjektiven Thätigkeit an der Bildung unserer Vorstellungen nur allmählich und unvollständig zum Bewusstsein kommen; andererseits wird sie ebendesshalb auch weniger Anstand nehmen, die Bestimmungen des Selbstbewusstseins unmittelbar auf die Dinge zu übertragen, die Welt aus idealen, dem menschlichen Geistesleben entnommenen Gesichtspunkten zu betrachten, den Inhalt unserer Begriffe ohne erschöpfende Prüfung ihrer objektiven Wahrheit als etwas wirkliches, ja als das höhere gegen die empirische Wirklichkeit zu behandeln, die dialektische Zergliederung der Vorstellungen mit einer Untersuchung der Sache zu verwechseln. Wenn die griechische Philosophie in der Zeit ihrer höchsten Vollendung von diesen Missgriffen nicht frei blieb, und wenn sich hieran dann weiter alle wesentliche Fehler des platonischen und aristotelischen Systems anschlossen, so haben wir dafür nicht blos die Urheber dieser Systeme und ihre nächsten Vorgänger, sondern die ganze geistige Eigenthümlichkeit des Volkes verantwortlich zu machen, dessen grösste Ver-

1) Th. I, 112 ff.

treter auf dem wissenschaftlichen Gebiete diese Männer gewesen sind.

Je enger aber die Mängel der platonisch-aristotelischen Philosophie | mit dem ganzen Charakter des griechischen Denkens zusammenhängen, um so schwerer musste es diesem auch werden, sich wirklich und gründlich von denselben zu befreien. Um diess zu erreichen, wäre eine durchgreifende Veränderung der gewohnten Denkweise erforderlich gewesen. Die Entstehung unserer Vorstellungen, die ursprüngliche Bedeutung unserer Begriffe hätte ungleich genauer untersucht, zwischen dem subjektiven und dem objektiven Element derselben weit schärfer unterschieden, die Wahrheit vieler metaphysischen Sätze sorgfältiger geprüft werden müssen, als diess bisher geschehen war. Die Wissenschaft hätte sich an eine Genauigkeit der Beobachtung, eine Strenge des induktiven Verfahrens gewöhnen müssen, zu der sie es bei den Griechen nie gebracht hat. Die Erfahrungswissenschaften hätten zu einer Entwicklung kommen müssen, wie sie mit den Methoden und den Hülfsmitteln jener Zeit nicht zu erreichen war. Jene anthropomorphistische Naturbetrachtung, welche physikalische Fragen mit teleologischen oder ästhetischen Voraussetzungen zu beantworten erlaubt, hätte verlassen, es hätte aber andererseits auch die Untersuchung über die sittliche Natur und Aufgabe des Menschen von jener Rücksicht auf blosse Naturverhältnisse rein gehalten werden müssen, deren störenden Einfluss wir in dem nationalen Particularismus des griechischen Volkes, in dem einseitig politischen Charakter seiner Sittlichkeit, in der Einrichtung der Sklaverei vor uns sehen. Aber wie vieles musste sich in den griechischen Zuständen und Anschauungen verändern, wenn es so weit kommen sollte! Liess sich erwarten, dass eine strengere naturwissenschaftliche Methode zur Herrschaft gelangen werde, so lange die Neigung, das Naturleben nach der Analogie des menschlichen zu behandeln, durch eine Religion, wie die hellenische, genährt wurde? Dass die Sittenlehre von den Schranken der griechischen Ethik sich frei mache, wenn dieselben für die praktischen Zustände ihre volle Geltung behielten? Dass jene schärfere Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven in unseren Vorstellungen, welche wir selbst bei Aristoteles vermissten, eintreten werde, ehe das Selbstbewusstsein

überhaupt eine Stärke und Tiefe, das Recht und die Bedeutung der Individualität eine Anerkennung gewonnen hatte, wie sie erst durch den verbündeten Einfluss der christlichen Religion und der germanischen Stammeseigenthümlichkeit | erreicht wurde? Je vollständiger man sich das nationale Gepräge und die nationalen Lebensbedingungen der griechischen Philosophie vergegenwärtigt, um so leichter wird man sich überzeugen, dass zu einer gründlichen Heilung der Gebrechen, welche selbst an ihren grössten und herrlichsten Leistungen zum Vorschein kommen, nichts geringeres nöthig war, als eine vollständige Umbildung des hellenischen Bewusstseins, ein Umschwung, wie ihn die Geschichte erst auf weiten Umwegen nach vielen Jahrhunderten vollbracht hat; auf dem Boden des althellenischen Lebens hätte sich diese Veränderung nicht vollziehen können.

Diess schliesst nun allerdings für sich genommen die Möglichkeit nicht aus, dass unter günstigeren Verhältnissen noch eine weitere Entwicklung der griechischen Philosophie in derselben Richtung einer rein wissenschaftlichen Forschung hätte eintreten mögen, welche sie bisher in der Mehrzahl ihrer Vertreter und zuletzt noch mit dem bedeutendsten Erfolge in Aristoteles eingehalten hatte. Zu welchen Ergebnissen sich freilich auf diesem Wege hätte gelangen lassen, können wir nicht bestimmen. Indessen ist es überflüssig, darüber nachzugrübeln. In der Wirklichkeit lässt sich eben von den geschichtlichen Verhältnissen, unter denen sich die Philosophie zu entwickeln hatte, nicht absehen. Sie selbst war nur unter dem Einfluss dieser Verhältnisse zu dem geworden, was sie war. Die sokratische Begriffsphilosophie, der platonische Idealismus hat einerseits die grosse Kulturepoche des perikleïschen Zeitalters, den hohen Aufschwung Athens und Griechenlands seit den Perserkriegen, andererseits ihr politisches Sinken, ihre sittliche Schwächung unter und nach dem peloponnesischen Krieg zur Voraussetzung. Aristoteles zeigt sich uns in seiner rein wissenschaftlichen, auf jede unmittelbare praktische Wirksamkeit verzichtenden Haltung, mit seinem weiten Gesichtskreis, seinem vielseitigen Wissen, seinem gereiften und durchdachten, alle Ergebnisse der bisherigen Forschung in sich zusammenfassenden System als den Sohn einer Zeit, in welcher eine reiche geschichtliche Entwicklung zum Abschluss ge-

kommen ist, in welcher die wissenschaftliche Arbeit an die Stelle des frischen politischen Schaffens zu treten begonnen hat. Wenn die Blüthe der griechischen Philosophie von kurzer Dauer war, so gilt das gleiche auch von der | des griechischen Volkslebens; und wenn man genauer zusieht, lässt sich nicht verkennen, dass die eine von diesen Erscheinungen durch die andere, und dass beide durch dieselben inneren Gründe bedingt sind. Die Griechen haben mit ihrem hohen Freiheitsgefühl, ihrem lebendigen politischen Sinn, ihrem künstlerischen Bildungstrieb auf dem Gebiete des Staatslebens in ihrer Art ein höchstes und einziges geschaffen; aber sie versäumten es, den Grund dafür breit und tief genug zu legen, ihre politische Ausdauer hielt mit ihrer Beweglichkeit und Erregbarkeit nicht gleichen Schritt, sie begnügten sich mit staatlichen Bildungen von beschränktem Umfang und einfacher Organisation, die nicht alle Theile des griechischen Volks zu umfassen und alle berechtigten Interessen gleichmässig zu befriedigen vermochten. Aehnlich sehen wir sie auch in der Wissenschaft vor der Zeit abschliessen, von Einzelerfahrungen zu rasch und unvermittelt zu den allgemeinsten Begriffen aufsteigen, auf eine beschränkte und unvollkommene Erfahrung Theorieen aufbauen, welche sie nicht zu tragen im Stande ist. Ob und wie weit die griechische Wissenschaft bei länger fortdauernder ungestörter Entwicklung diese Mängel verbessert haben würde, kann man desshalb nicht fragen, weil diese Wissenschaft mit den staatlichen, sittlichen, religiösen Zuständen, mit der ganzen Geistesrichtung und Bildung des griechischen Volks viel zu enge zusammenhängt, um von ihren Veränderungen nicht auf's tiefste berührt zu werden, und weil es in dem Charakter und der geschichtlichen Entwicklung dieses Volks selbst begründet war, dass die Zeit seines höchsten Glanzes rasch und für immer vorübergieng. Als die griechische Philosophie durch Plato und Aristoteles ihren Höhepunkt erreichte, war Griechenland in allen andern Beziehungen bereits unaufhaltsam im Sinken begriffen. Die alte Zucht und Sitte war seit dem Beginn des peloponnesischen Kriegs, trotz einzelner Wiederherstellungsversuche, zugleich mit dem alten Götterglauben hinweggeschwunden, und die neu auftauchende Philosophie konnte mit ihrer an sich selbst reineren und höher entwickelten Ethik der Masse des

Volks dafür keinen Ersatz geben. Die Kunst, so eifrig sie auch gepflegt wurde, hielt sich doch nicht mehr auf der Höhe ihrer eigentlich klassischen Periode; und es gilt diess namentlich von der Kunstgattung, welche der Philosophie am nächsten steht, und auf die allgemeine Denkweise am durchgreifendsten einwirkt, der Poësie. Die staatlichen Zustände wurden immer unbefriedigender. War Griechenland im fünften Jahrhundert durch den Gegensatz Sparta's und Athen's in zwei grosse politische Gruppen getheilt gewesen, so | geht im vierten die Zersplitterung immer weiter, und auch der Versuch Theben's unter Epaminondas, eine neue Hegemonie zu begründen, führt schliesslich nur zu ihrer Vermehrung. Eines eigenen politischen Schwerpunkts ermangelnd, gerathen die Hellenen in eine freiwillige schmähliche Abhängigkeit von dem besiegten und zerrütteten Perserreich, und persisches Gold gewinnt den Einfluss, welchen die persischen Waffen nicht zu erobern vermocht haben. Die kleinliche Eifersucht der einzelnen Staaten und Stämme verzehrt in endlosen inneren Fehden die Kraft, welche nur der Sammlung und Leitung bedurft hätte, um das grösste zu leisten. Mit der Bürgertugend sinkt der Wohlstand und die kriegerische Tüchtigkeit der Nation, und die zunehmende technische Ausbildung der Kriegskunst selbst trägt dazu bei, dass die Entscheidung der Kriege den freien Bürgerschaften mehr und mehr entwunden und in die Hände jener zahlreichen Söldnerschaaren gelegt wird, welche unter die verderblichsten Erscheinungen dieser Zeit und unter die sichersten Anzeichen der untergehenden Freiheit und der heranziehenden Militärmonarchie gehören. Als diese Gefahr mit dem drohenden Aufsteigen der macedonischen Macht unaufhaltsam näher rückte, da mochte sich wohl der Patriotismus noch mit der Hoffnung täuschen, sie durch aufopfernde Hingebung abzuwehren: die unbefangene geschichtliche Betrachtung wird in dem Misslingen dieses Versuchs nur die natürliche und lange vorbereitete Wirkung von Ursachen sehen können, welche in dem Charakter des griechischen Volkes und im Verlauf seiner Geschichte zu tief begründet waren, als dass die heldenmüthigste Anstrengung Einzelner und der verspätete Widerstand der getheilten griechischen Staaten den schliesslichen Ausgang für die Dauer in Frage stellen konnte.

Durch die Schlacht bei Chäronea war das Schicksal Griechenlands besiegelt. Zur wirklichen politischen Selbständigkeit hat sich dieses Land seitdem nicht wieder erhoben. Alle Versuche zur Abschüttlung der macedonischen Oberherrschaft endeten zunächst nur mit entkräftenden Niederlagen. Unter den Kämpfen der Diadochen war dann Hellas, und so namentlich auch Athen, der Spielball der wechselnden Machthaber und der fortwährende Schauplatz ihrer Kriege. Erst im zweiten Drittheil des dritten Jahrhunderts bildete sich in dem achäischen Bunde wieder eine | rein griechische Macht, an welche sich nationale Hoffnungen knüpfen liessen. Aber wie dürftig war doch dieser Versuch, wenn wir ihn mit dem vergleichen, was die Lage Griechenlands forderte, und wie bald zeigte es sich, dass die Uebel, an denen es krankte, auch von dieser Seite her keine Heilung zu hoffen hatten! Der alte Erbfehler der Griechen, die innere Zwietracht, machte es ihnen auch jetzt unmöglich, sich ihre Selbständigkeit nach aussen, Freiheit und Ordnung im Innern zu sichern; in den unaufhörlichen Reibungen zwischen Achäern, Aetolern, Spartanern u. s. w. verzehrten sich die besten Kräfte; derselbe Mann, welcher die Achäer im Kampf um ihre Unabhängigkeit gegen die Macedonier geführt hatte, rief diese schliesslich, um sich Sparta's zu erwehren, in den Peloponnes zurück; als das Uebergewicht Macedoniens durch die römischen Waffen gebrochen war, trat an seine Stelle eine noch unbedingtere Abhängigkeit von den italischen Befreiern, und als im Jahr 146 v. Chr. die Provinz Achaia dem römischen Reich einverleibt wurde, war auch der Schatten von Freiheit, dessen man sich bisher erfreut hatte, vollends verschwunden.

So traurig sich aber die Zustände des griechischen Volkes in diesem Zeitraum gestalteten, und so sichtbar mit seiner Bevölkerung und seinem Wohlstand auch seine geistige und sittliche Kraft abnahm, so bedeutend war andererseits die Erweiterung seines Gesichtskreises und die Ausbreitung seiner Bildung, welche gleichzeitig eintrat. Wenn die macedonische Eroberung der Selbständigkeit Griechenlands den Todesstoss gab, so warf sie dafür auch die Schranken nieder, welche bisher den Hellenen vom Barbaren getrennt hatten; sie erschloss dem Blicke des Griechen eine neue Welt, sie eröffnete seiner Betriebsamkeit ein

unermessliches Gebiet; sie brachte ihn mit allen den orientalischen Völkern der griechisch-macedonischen Reiche in die vielfachste Berührung, und wenn sie dadurch zunächst das Uebergewicht der hellenischen Bildung unter den Völkern des Ostens begründete, gab sie zugleich auch den Anstoss zu der langsameren, aber schliesslich doch sehr bedeutenden Rückwirkung des Orientalischen auf das Hellenische, deren Spuren in der griechischen Philosophie freilich erst nach Jahrhunderten bestimmter hervortreten. Den altberühmten Sitzen der Wissenschaft im griechischen Mutterland stellten sich neue zur Seite, die durch ihre Lage, ihre Bevölkerung und ihre Verhältnisse auf die Vereinigung griechischer und orientalischer | Bildung, auf die geistige Verschmelzung der politisch verbundenen Völker angewiesen waren. Während Hellas sich zusehends entvölkerte, waren griechische Einwanderer in grosser Anzahl über ganz Westasien und Aegypten zerstreut; während die Griechen in ihren Stammsitzen fremden Eroberern unterlagen, machten sie die ausgedehntesten geistigen Eroberungen unter den Völkern, von denen und mit denen sie unterjocht waren.

2. Der Charakter und die Hauptformen der nacharistotelischen Philosophie.

Die Verhältnisse, von denen im vorstehenden nur ein ganz allgemeines Bild gegeben werden konnte, waren auch für die wissenschaftlichen Zustände von eingreifender Bedeutung. Die Philosophie der Griechen ist ebenso, wie ihre Kunst, eine Tochter ihrer politischen Freiheit. In der Bewegung eines Staatslebens, das jeden Einzelnen auf sich selbst und seine eigene Tüchtigkeit anwies, in dem Wetteifer, den eine ungehemmte Mitwerbung um alle Güter des Lebens erzeugt, hatten sie den freien Gebrauch ihrer geistigen Kräfte gelernt; aus dem Gefühl ihrer Menschenwürde, das für sie weit unmittelbarer, als für uns, an die Rechte des Staatsbürgers geknüpft war, aus der Erhebung über die Noth des alltäglichen Bedürfnisses war ihnen die Freiheit des Geistes entsprungen, sich ohne weiteren Zweck mit den Aufgaben des Erkennens zu beschäftigen [1]). Durch den Untergang seiner po-

1) M. vgl. in dieser Beziehung Arist. Metaph. I, 2. 982, b, 19 ff.; die Stelle ist theilweise schon Bd. II, b, 163, 3 angeführt.

litischen Selbständigkeit wurde die geistige Kraft des griechischen Volkes unheilbar gebrochen. Von keinem kräftigen Gemeingeist mehr getragen, der Thätigkeit für's Ganze entwöhnt, verlor sich die Masse in die kleinen Interessen der Persönlichkeit und des Privatlebens; aber auch die Besseren waren durch den Kampf gegen den Druck und das Verderben der Zeit viel zu sehr in Anspruch genommen, als dass sie sich aus dieser Spannung zu einer freien theoretischen Weltbetrachtung emporarbeiten konnten. In einer Zeit, wie sie der Entstehung des stoischen und epikureïschen Systems vorangieng, liess sich zum voraus erwarten, dass die Philosophie, wenn sie überhaupt noch gepflegt wurde, eine | vorherrschend praktische Richtung nehmen werde. Was diese Zeit zunächst brauchte, war nicht theoretisches Wissen, sondern sittliche Aufrichtung und Stärkung; und je weniger nun eine solche bei der Volksreligion in ihrem damaligen Zustand zu finden war, je vollständiger damals schon für alle Gebildeten die Philosophie an die Stelle der Religion getreten war, um so natürlicher war es, dass diese dem vorhandenen Bedürfniss entgegenkam. Fragen wir aber näher, was für eine Richtung des sittlichen Strebens unter den gegebenen Umständen möglich und vorzugsweise nothwendig war, so zeigt sich bald, dass es sich hier weit weniger um schöpferische Thaten, als um standhafte Ergebung, weniger um die Wirksamkeit nach aussen, als um das Innere der Gesinnung, weniger um das öffentliche, als um das Privatleben handeln konnte. Die öffentlichen Zustände Griechenlands waren bereits so hoffnungslos, dass es die wenigen, welche sich noch an ihrer Heilung versuchten, doch nicht weiter, als zur Ehre des Märtyrerthums, bringen konnten. So, wie die Dinge lagen, schien auch dem Besten nichts anderes übrigzubleiben, als dass er sich auf sich selbst zurückziehe, sich in der Sicherheit seines Selbstbewusstseins den äusseren Schicksalen entgegenstelle, seine Zufriedenheit einzig und allein von dem Zustand seines Innern abhängig mache. Die Apathie der Stoiker, die Selbstgenügsamkeit Epikur's, die skeptische Ataraxie sind die Lehren, welche dem Geist und den Verhältnissen jener Zeit entsprachen, und desshalb auch in derselben den allgemeinsten Beifall gefunden haben. Ebenso entsprach ihnen aber andererseits auch jenes Zurückgehen vom Nationalen auf das allgemein Mensch-

liche, jene Ablösung der Moral von der Politik, welche die Philosophie der alexandrinischen und römischen Zeit auszeichnet. Mit der nationalen Selbständigkeit der Völker wurde auch ihre bisherige Trennung aufgehoben, der Westen und der Osten, Hellenen und Barbaren wurden in grossen Reichen vereinigt, in Verkehr gebracht, in den wichtigsten Beziehungen einander gleichgestellt. Wenn es die Philosophie aussprach, dass alle Menschen gleiches Wesens, gleichberechtigte Bürger Eines Reiches seien, wenn sie das sittliche Leben als ein Verhältniss des Menschen zum Menschen fasste, welches unabhängig von seiner Nationalität und seiner Stellung im Staate sei, so hat sie nur zum Bewusstsein gebracht, was in den | thatsächlichen Zuständen theils verwirklicht, theils wenigstens angelegt war.

Auch die Philosophie selbst aber hatte durch den Gang, welchen sie seit anderthalbhundert Jahren genommen hatte, der Wendung, die jetzt eintrat, vorgearbeitet. Schon Sokrates und die Sophisten hatten sich, freilich in verschiedenem Sinn, auf die praktische Philosophie beschränkt; bestimmter hatte die cynische Schule den Stoicismus, die cyrenaische den Epikureismus vorgebildet. Diese zwei Schulen hatten aber allerdings für den Gesammtzustand der Philosophie im vierten Jahrhundert nur eine untergeordnete Bedeutung, die Sophistik andererseits gehörte gegen das Ende desselben längst der Vergangenheit an; und wenn Sokrates der physikalischen Forschung den Rücken kehrte, so war doch das Bedürfniss des Wissens in ihm viel zu kräftig, als dass wir ihn in dieser Beziehung den nacharistotelischen Philosophen gleichstellen dürften: er selbst wollte sich nur mit dem beschäftigen, was für das menschliche Leben von Werth sei, aber sein wissenschaftliches Princip schloss ebensowohl eine Reform der theoretischen, als der praktischen Philosophie in sich, wie sie sofort durch Plato und Aristoteles in der grossartigsten Weise vollbracht wurde. So wenig aber die griechische Philosophie im ganzen während des vierten Jahrhunderts schon die gleiche Richtung nahm, wie in der Folge, so musste doch die platonische und aristotelische Lehre selbst dazu dienen, sie vorzubereiten. Jener dualistische Idealismus, welchen Plato begründet und auch Aristoteles nicht grundsätzlich überwunden hatte, führt in letzter Beziehung auf nichts anderes zurück, als auf den

Gegensatz des Inneren und Aeusseren, des Denkens und der gegenständlichen Welt. Die Gattungen oder Formen, in denen Plato und Aristoteles die höchste Wirklichkeit suchen, sind in Wahrheit doch nur dem menschlichen Denken entnommen; der Begriff der Vernunft, wenn sie auch zur göttlichen oder Weltvernunft erweitert wird, ist doch schliesslich vom menschlichen Selbstbewusstsein abstrahirt; wenn die Form als solche der Wirklichkeit, der Stoff der blossen Möglichkeit oder gar (mit Plato) dem Nichtseienden gleichgesetzt, wenn die Gottheit der Welt dualistisch gegenübergestellt wird, so heisst diess: der Mensch findet in seinem Denken ein höheres und realeres Sein, als alles, was ihm ausser demselben gegeben ist, | das wahrhaft Göttliche und Unendliche ist nur der Geist in seiner idealen, von allem Sinnlichen abgezogenen und unabhängigen Natur. Und wirklich hatten auch Plato und Aristoteles für das eigentliche Wesen des Menschen nur die Vernunft erklärt, welche von aussen her in den Leib eintritt, an sich selbst aber über die Sinnenwelt und das Zeitleben erhaben ist; und für seine höchste Thätigkeit das Denken, die von allem Aeusseren abgewendete, der inneren Welt der Begriffe zugekehrte Betrachtung. Es war nur ein Schritt weiter in dieser Richtung, wenn die nacharistotelische Philosophie den Menschen, in grundsätzlicher Abkehr von der Aussenwelt, auf sich selbst wies, um in seinem Innern die Befriedigung zu suchen, welche er ausser sich nirgends zu finden wusste.

Diesen Schritt thaten nun jene Schulen, welche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts auftraten, den Einfluss der älteren zurückdrängten, und dieses Uebergewicht, ohne erhebliche Veränderungen in ihrer Lehre, bis gegen den Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. behaupteten, die stoische, epikureische und skeptische. Diese drei Schulen kommen bei allen ihren sonstigen Gegensätzen in zwei Grundzügen überein: in dem Zurücktreten des theoretischen Interesses gegen das praktische, und in dem eigenthümlichen Charakter ihrer praktischen Philosophie. Der erste von diesen Zügen tritt am unverhülltesten, wie wir finden werden, bei den Epikureern hervor; fast ebenso deutlich aber auch bei den Skeptikern, wenn dieselben alle Möglichkeit des Wissens läugnen, und nur eine Ueberzeugung aus Wahrscheinlichkeitsgründen, wie wir deren zum Handeln bedürfen, übrig

lassen; wie denn auch beide Schulen darin übereinstimmen, dass sie die Philosophie nur als ein Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit betrachtet wissen wollen. Bei den Stoikern ist allerdings das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Theorie weit kräftiger. Aber doch kann man sich leicht überzeugen, dass es auch bei ihnen nicht rein und selbständig, sondern dem praktischen untergeordnet und von ihm beherrscht ist. Für's erste nämlich halten auch sie sich ebenso, wie Epikur, im theoretischen Theil ihres Systems fast durchaus an ältere Lehren; was an und für sich schon beweist, dass der Sitz ihrer philosophischen Eigenthümlichkeit anderswo liegt, dass sie anderen Untersuchungen einen höheren | Werth beilegen, und sich einer grösseren Stärke in denselben bewusst sind. Sie selbst erklären ferner ausdrücklich, die Naturlehre sei nur um der Tugendlehre willen nothwendig [1]). Weiter ist unbestreitbar, dass ihre eigenthümlichsten Bestimmungen, und diejenigen, welche ihre geschichtliche Bedeutung vorzugsweise begründet haben, in der Ethik zu suchen sind. Aber auch die übrigen Theile ihres Systems sind gerade in seinen hauptsächlichsten Unterscheidungslehren durch ihr praktisches Interesse bestimmt. Ich werde diess später im einzelnen nachweisen; hier genügt es, vorläufig daran zu erinnern, dass die wichtigste Frage der stoischen Logik, die Frage nach dem Kriterium, durch ein praktisches Postulat entschieden wird; dass die Grundbestimmungen der stoischen Metaphysik in ihrer eigenthümlichen Verbindung sich nur aus dem Standpunkt ihrer Ethik begreifen lassen; dass auch die Stoiker in der eigentlichen Naturwissenschaft sehr wenig geleistet, dafür aber in jener Teleologie, der sie einen so grossen Werth beilegen, die Natur aus moralischen Gesichtspunkten erklärt haben; dass ihre natürliche wie ihre positive Theologie von dem praktischen Interesse ihres Systems Zeugniss gibt [2]). So weit daher auch die Stoiker durch

1) M. vgl. die später anzuführende Aeusserung Chrysipp's bei Plut. Sto. rep. 9, 6.

2) Die Religion geht ursprünglich aus dem praktischen Bedürfniss, nicht aus dem des Erkennens hervor: die religiöse Fassung und Beschränkung der philosophischen Untersuchungen setzt daher immer einen Standpunkt voraus, für welchen der Werth dieser Untersuchungen mehr in ihrer praktischen Wirkung liegt, als in dem Wissen als solchem.

ihre wissenschaftlichere Haltung und ihre gelehrte Thätigkeit über die Epikureer hinausgehen, und so entschieden sie mit ihrem Dogmatismus der Skepsis entgegentreten, so treffen sie doch in dem wesentlich praktischen Charakter ihrer Philosophie mit beiden zusammen. Noch auffallender ist ihre Verwandtschaft in der näheren Bestimmung der praktischen Aufgaben. Die epikureïsche Ataraxie ist der skeptischen, und beide sind der stoischen Apathie nahe verwandt: die drei Schulen sind darüber einig, dass der einzige Weg zur Glückseligkeit in der Gemüthsruhe und in der Abwehr aller der Störungen bestehe, welche derselben bald aus äusseren Einflüssen, bald aus den Bewegungen unseres Innern erwachsen; getheilt sind sie | nur hinsichtlich der Mittel, durch die wir zur Gemüthsruhe gelangen. Auch darin aber stehen sie sich nahe, dass sie alle die sittliche Thätigkeit von den äusseren Verhältnissen unabhängig machen, die Moral von der Politik ablösen, wenn auch die Stoiker allein die Lehre von der ursprünglichen Zusammengehörigkeit aller Menschen, den Grundsatz des Weltbürgerthums, ausdrücklich aufgestellt haben. Es zeigt sich so in ihnen als gemeinsamer Grundzug jene abstrakte Subjektivität, jene Zurückziehung des Menschen auf sich selbst und sein denkendes Selbstbewusstsein, welche einerseits sein praktisches Interesse dem theoretischen gegenüber vorandrängt, andererseits ihn die Befriedigung dieses Interesses nur in seiner inneren Selbstgewissheit, in seiner durch Uebung des Willens und Bildung des Denkens gewonnenen Gemüthsruhe suchen lässt.

Den gleichen Charakter behält die Philosophie auch in den nächsten Jahrhunderten bei, wie ja auch die Verhältnisse, aus denen er hervorgieng, in dieser Zeit keine wesentliche Veränderung erlitten. Wir finden jetzt neben den Anhängern der älteren Schulen Eklektiker, welche aus allen vorhandenen Systemen das wahre und wahrscheinliche herausnehmen wollen; aber der entscheidende Gesichtspunkt ist hiebei das praktische Bedürfniss des Menschen, und die letzte Norm der Wahrheit ist das unmittelbare Bewusstsein, so dass also auch hier der Schwerpunkt ganz in das Subjekt verlegt ist; auch für ihre Moral und ihre natürliche Theologie hat der Stoicismus diesen Eklektikern den bedeutendsten Beitrag geliefert. Wir finden eine neue Schule von

Skeptikern, welche sich aber in ihrer Richtung von den älteren nicht unterscheiden. Wir finden Neupythagoreer und Platoniker, welche von der menschlichen Wissenschaft nicht befriedigt, zu höheren Offenbarungen ihre Zuflucht nehmen. Aber wiewohl diese Männer auf die platonische und aristotelische Metaphysik zurückgehen, so zeigen sie doch ihre wesentliche Verwandtschaft mit den jüngeren Schulen nicht allein durch die stoischen Elemente, welche sie in ihre Theologie wie in ihre Moral im weitesten Umfang aufgenommen haben, sondern auch durch ihre ganze Richtung: die Wissenschaft ist ihnen noch weit weniger, als den Stoikern, Selbstzweck, und der Naturforschung stehen sie noch weit ferner; ihre Philosophie ist von dem religiösen Interesse beherrscht, den Menschen | in das richtige Verhältniss zur Gottheit zu setzen, das religiöse Bedürfniss des Menschen ist die höchste wissenschaftliche Auktorität.

Das gleiche gilt aber auch von Plotin und seinen Nachfolgern [1]). Es fehlt diesen Philosophen allerdings nicht an einer weitschichtigen Metaphysik; und die Sorgfalt, mit der sie diese Metaphysik ausarbeiteten, lässt uns ein lebhaftes Interesse für wissenschaftliche Vollständigkeit und systematische Verknüpfung nicht verkennen. Aber diese wissenschaftlichen Bestrebungen stehen zu der praktischen Abzweckung ihrer Philosophie doch nur in demselben Verhältniss, wie früher im Stoicismus, der sich ja gleichfalls an Gelehrsamkeit und an logischer Durcharbeitung des Systems mit jeder Schule messen kann. Das philosophische Interesse des Erkennens ist allerdings eines von den Elementen, welche den Neuplatonismus in's Leben gerufen haben; allein dieses Interesse ist nicht kräftig genug, um einem anderen Elemente, dem praktisch-religiösen, das Gleichgewicht zu halten, das Denken ist zu unselbständig, um der Anlehnung an philosophische und theologische Auktoritäten entbehren zu können, das wissenschaftliche Verfahren zu unrein, um zu einer unbefangenen Betrachtung der Wirklichkeit zu führen. Das letzte Motiv des Systems liegt, wie beim Neupythagoreismus, in dem religiösen Bedürfniss. Das Göttliche ist dem mit sich zerfallenen Bewusstsein in ein Jenseits entrückt, welches dem verständigen

1) Vgl. Bd. I, 144 f.

Erkennen unzugänglich ist. Die Vereinigung des Menschen mit dieser jenseitigen Gottheit zu bewirken, ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Hiefür werden nun zunächst noch alle Mittel der Wissenschaft eingesetzt: die Philosophie sucht sich von dem Wege, auf dem die Entfernung des Endlichen vom Urwesen zu Stande kam, Rechenschaft zu geben, und die Rückkehr zu demselben in methodischer Stufenfolge zu bewirken; und der immer noch nicht erstorbene wissenschaftliche Geist des griechischen Volkes bewährt seine Kraft in diesem Versuche noch einmal durch eine in ihrer Art glänzende Leistung. Aber wenn schon durch die Fassung der Aufgabe die wissenschaftliche Thätigkeit in den Dienst des religiösen Interesses gezogen war, so musste es sich im weiteren Verlaufe vollends | herausstellen, dass eine wissenschaftliche Lösung derselben unter den gegebenen Voraussetzungen unmöglich sei: in seiner Idee des Urwesens hatte das System mit einem Begriffe begonnen, der in dieser Gestalt ein Reflex des religiösen Selbstbewusstseins, nicht ein Ergebniss wissenschaftlicher Untersuchung ist, und in der Lehre von der mystischen Vereinigung mit der Gottheit schliesst es mit einem religiösen Postulat, das in seiner Ueberschwänglichkeit seinen rein subjektiven Ursprung nur zu deutlich verräth. Der Neuplatonismus steht daher seiner ganzen Anlage nach mit der übrigen nacharistotelischen Philosophie auf dem gleichen Boden, und es ist kaum nöthig, zum weiteren Beweis dieser Verwandtschaft noch einmal auf seine sonstige Uebereinstimmung mit dem Stoicismus zurückzukommen, welche namentlich in der Ethik hervortritt: so weit die beiden Systeme, der Anfangs- und der Schlusspunkt unserer Periode, in ihrem näheren Inhalt auseinandergehen, so liegt ihnen doch die gleiche Geistesrichtung zu Grunde, und wir gelangen von dem einen auf geradem Wege, durch eine stetige Reihe geschichtlicher Zwischenglieder, zu dem andern.

Der Charakter der nacharistotelischen Philosophie erhält nun aber natürlich in den verschiedenen Schulen und Zeitabschnitten verschiedene nähere Bestimmungen. Das Gemeinsame ist jenes Nachlassen der wissenschaftlichen Produktivität, welches die einen zur skeptischen Läugnung alles Wissens, die andern zur Anlehnung an ältere Auktoritäten hintreibt; das Uebergewicht des

praktischen Interesses über das theoretische; die Vernachlässigung der Naturforschung und die gegen früher so sehr erhöhte Bedeutung der Theologie, welche in der Polemik der Epikureer und Skeptiker, wie in der Apologetik der Stoiker und Platoniker, an den Tag kommt; die negative, auf Abkehr vom Aeussern, auf Gemüthsruhe und philosophische Selbstgenügsamkeit gerichtete Ethik; die Lostrennung der Moral von der Politik, der moralische Universalismus und Kosmopolitismus; mit Einem Wort, die Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, auf das Innere der Gesinnung, das eigene Wollen und Denken, die Vertiefung des Selbstbewusstseins, welche aber zugleich auch eine Beschränkung und Isolirung, mit dem Verlust des lebendigen Interesses an der Aussenwelt und an ihrer freien rein wissenschaftlichen Betrachtung | erkauft ist. Diese Denkweise wird nun zunächst einfach dogmatisch in philosophischen Systemen ausgesprochen; es wird in theilweisem Anschluss an ältere Lehren nicht allein die Ethik, sondern auch die Logik und die Physik, in dem ihr entsprechenden Sinn bearbeitet; und in der näheren Bestimmung der sittlichen Aufgabe treten sich zwei Schulen von scharf ausgeprägter Eigenthümlichkeit gegenüber. Die Stoiker fassen an dem Menschen, der seine Befriedigung in sich selbst suchen soll, überwiegend und fast ausschliesslich die allgemeine, die Epikureer die individuelle Seite seines Wesens in's Auge; jene betrachten ihn einseitig als denkendes, diese als empfindendes Wesen; jene suchen seine Glückseligkeit in der Unterordnung unter das Gesetz des Ganzen, in der Unterdrückung aller selbstischen Gefühle und Neigungen, in der Tugend, diese in der Unabhängigkeit des Einzelnen von allem Aeusseren, in der Ungestörtheit des persönlichen Lebens, in der Schmerzlosigkeit; und nach Massgabe dieser ethischen Grundanschauungen gestalten sich auch die theoretischen Voraussetzungen ihrer Lehre. So schroff sich aber beide Schulen bekämpfen, so stehen sie doch auf dem gleichen Boden: die Unerschütterlichkeit des Gemüths, die Freiheit des Selbstbewusstseins gegen alles Aeussere ist das Ziel, welchem beide, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zustreben. Ebendamit entsteht aber die Forderung, dieses Gemeinsame als den wesentlichen Zweck und Inhalt der Philosophie herauszuheben; und wenn sich die wissenschaftlichen Voraus-

setzungen der philosophischen Systeme widersprechen, so lässt sich daraus nur folgern, dass die Erreichung jenes Ziels überhaupt nicht an eine bestimmte dogmatische Ansicht geknüpft ist, dass wir auf das Wissen überhaupt verzichten können, um eben aus dem Bewusstsein unseres Nichtwissens die Gleichgültigkeit gegen alles, die unbedingte Gemüthsruhe, zu schöpfen. So schliesst sich dem Stoicismus und Epikureismus als die dritte Hauptform der damaligen Philosophie die Skepsis an, welche vereinzelter von der pyrrhonischen Schule, mit der bedeutendsten Wirkung durch die neue Akademie vertreten wurde.

Die Entstehung, die Entwicklung und der Kampf dieser drei Schulen, neben denen die älteren nur eine untergeordnete Bedeutung behalten, füllt den ersten Abschnitt unserer Periode aus, welcher vom Ende des vierten bis gegen den Anfang des ersten | vorchristlichen Jahrhunderts herabreicht. Die unterscheidende Eigenthümlichkeit desselben liegt einerseits in der Herrschaft, andererseits in dem reinen und gesonderten Bestand der genannten Richtungen. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts macht sich eine allmähliche Aenderung dieses Verhältnisses bemerkbar. Griechenland war jetzt ein Theil des römischen Reiches, und auch der geistige Verkehr beider Völker war fortwährend im Steigen begriffen; viele griechische Gelehrte lebten in Rom, nicht selten als Hausgenossen vornehmer Römer, andere wurden in ihrer Heimath von römischen Schülern aufgesucht; und je unverkennbarer die Kraft und Selbständigkeit des griechischen Geistes im Sinken war, um so weniger liess sich erwarten, dass er dem scharf und stark ausgeprägten römischen Wesen gegenüber seine alte Ueberlegenheit in jeder Beziehung behaupten werde, dass die Griechen die Lehrer der Römer sein werden, ohne sich ihren Bedürfnissen anzubequemen und ihrerseits eine geistige Rückwirkung von ihnen zu erfahren. Auch die griechische Wissenschaft konnte sich dieser Einwirkung nicht entziehen; war doch ihre Produktivität schon längst erlahmt, und hatte sie doch selbst in der Skepsis unverhüllt ausgesprochen, dass sie kein Vertrauen mehr zu sich selbst habe. Dem praktischen Sinne des Römers konnte aber nur eine solche Philosophie zusagen, welche auf möglichst geradem Wege auf die praktischen Ergebnisse lossteuerte; für ihn war das praktische Bedürfniss

der letzte Masstab der Wahrheit; an der Strenge und Folgerichtigkeit des wissenschaftlichen Verfahrens lag ihm nicht viel, die Unterschiede der Schulen waren für ihn, so weit sie nicht in's Praktische eingriffen, von keiner Erheblichkeit. Wenn die griechische Philosophie, von dem Hauche des Römerthums berührt, sich dem Eklekticismus zuwandte, so werden wir diess nur natürlich finden können.

Wie aber die Griechen von dieser Seite her den Einfluss ihrer Besieger erfuhren, so begannen sie um dieselbe Zeit an dem anderen Ende der hellenischen Welt die Anschauungen der Völker in sich aufzunehmen, welche sie selbst sich durch kriegerische wie durch geistige Ueberlegenheit unterworfen hatten, der Orientalen. Zwei Jahrhunderte lang hatte der griechische Geist den orientalischen Einflüssen wenigstens auf dem wissenschaftlichen Gebiet widerstanden; erst mit seiner zunehmenden inneren | Ermattung gelang es diesen allmählich, sich in der griechischen Philosophie geltend zu machen. Diese Verbindung des Griechischen und Orientalischen vollzog sich zuerst und am vollständigsten in Alexandrien. In diesem grossen Mittelpunkt des Verkehrs von drei Welttheilen trat der Osten mit dem Westen in eine tiefere und dauerndere Berührung, als an irgend einem anderen Orte, und es war diess nicht blos eine unwillkürliche Folge der gegebenen Verhältnisse, sondern auch ein Werk der politischen Berechnung; denn die ptolemäische Dynastie hatte schon von ihrem Stifter den Regierungsgrundsatz ererbt, das einheimische mit dem hellenischen zu verschmelzen, und das neue in die altehrwürdigen Formen ägyptischer Sitte und Götterverehrung zu kleiden. Hier entstand um den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts jene Schule, welche sich selbst bald die platonische, bald die pythagoreïsche nannte, und welche später im Neuplatonismus die Herrschaft über die ganze griechische Philosophie gewann. Aber schon der Umstand, dass diese Veränderung der philosophischen Anschauungen nicht früher eintrat, kann uns zeigen, dass die äusseren Verhältnisse dieselbe wohl veranlasst und bedingt haben, dass sie aber ungeachtet dieser Verhältnisse nicht eingetreten sein würde, wenn nicht der griechische Geist in seiner eigenen Entwicklung dafür reif gewesen wäre.

Ebenso verhält es sich aber auch mit jenem praktischen Eklekticismus, welchen wir mit dem Einfluss des römischen Geistes in Zusammenhang gebracht haben. Auch in der Zeit ihrer wissenschaftlichen Ermattung ist die griechische Philosophie nicht blos durch die Verhältnisse zu dem, was sie war, gemacht worden, sondern sie hat sich unter dem Einfluss dieser Verhältnisse in der Richtung entwickelt, welche ihr durch ihren bisherigen Gang vorgezeichnet war. Seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts bestanden, wenn wir von den Ueberresten der kleineren und allmählich aussterbenden Schulen absehen, vier grosse Philosophenschulen neben einander: die peripatetische, die stoische, die epikureische und die durch Arcesilaus zur Skepsis übergeführte platonische. Sie alle hatten fortwährend ihren Hauptsitz in Athen, so dass demnach ein lebhafter Verkehr zwischen ihnen und eine durchgängige Vergleichung ihrer Lehren in hohem Grad erleichtert war. Es war natürlich, dass sie nicht zu lange neben einander hergehen konnten, | ohne Vermittlungs- und Vereinigungsversuche hervorzurufen; und die Skepsis selbst musste dazu hinführen, indem sie nach der Aufhebung alles Wissens nur die Auswahl des Wahrscheinlichen nach Massgabe des praktischen Bedürfnisses übrig liess. So sehen wir denn seit dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts vor Christus die philosophischen Schulen mehr oder weniger aus ihrer Ausschliesslichkeit heraustreten, und eine eklektische Richtung der Philosophie sich bemächtigen, bei der es sich weniger um strenge Wissenschaft, als um die Gewinnung gewisser Ergebnisse für den praktischen Gebrauch handelt; die Unterscheidungslehren der Schulen verlieren von ihrem Werth, und im Glauben an die Wahrheit des unmittelbaren Bewusstseins wird aus den verschiedenen Systemen ausgewählt, was jedem zusagt. Aber wie diese eklektische Denkweise dem Keime nach im Skepticismus gelegen war, so hat sie selbst umgekehrt den Zweifel mittelbar in sich; und noch vor dem Anfang der christlichen Zeitrechnung tritt derselbe auch wieder in einer eigenen skeptischen Schule hervor, welche sich bis in's dritte Jahrhundert herabzieht. Es ist also einestheils das lebhafte Bedürfniss einer Wissenschaft vorhanden, welche zunächst im praktischen, sittlich-religiösen Interesse verlangt wird; andererseits ein Misstrauen gegen die Wahrheit der vorhandenen Wissen-

schaft und der Wissenschaft überhaupt, welches die einen als Skeptiker offen aussprechen, die andern in der Unruhe ihres Eklekticismus deutlich genug verrathen. Indem diese beiden Elemente zusammenwirken, kommt man auf den Gedanken, die Wahrheit, welche in der Wissenschaft nicht zu finden ist, ausser derselben, theils in den religiösen Ueberlieferungen der griechischen Vorzeit und des Orients, theils in einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung zu suchen, und an dieses Bestreben reiht sich sofort eine solche Vorstellung über die Gottheit und ihr Verhältniss zur Welt an, wie sie diesem Offenbarungsglauben gemäss ist: weil der Mensch die Wahrheit ursprünglich ausser sich weiss und an der Befähigung seines Denkens irre geworden ist, wird die Gottheit als die absolute Quelle der Wahrheit in's Jenseits entrückt; weil aber das Bedürfniss einer Offenbarung der Wahrheit vorhanden ist, wird die Annahme von Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, bald in einer metaphysischen Form, bald in der populären des Dämonenglaubens, mit Vorliebe ausgebildet. Diese Denkweise, welche | sich unter den älteren Systemen zunächst an das platonische und pythagoreische anlehnte, bildet den Uebergang zu dem Neuplatonismus, dessen Auftreten den letzten Abschnitt in der Entwicklung der griechischen Philosophie eröffnet.

Auch diese Wendung derselben steht nun mit allgemeineren geschichtlichen Verhältnissen im Zusammenhang. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts hatte der Verfall des römischen Reiches, die Furchtbarkeit der Gefahren, die es von allen Seiten umgaben, der Druck und die Noth der Zeit schreckenerregende Fortschritte gemacht. In demselben Masse, wie alle bisherigen Hülfsquellen versiegten, musste der Wunsch und die Sehnsucht nach einer höheren Hülfe sich steigern. Bei den alten römischen Göttern und der bestehenden Religion wusste man diese Hülfe nicht mehr zu finden; waren doch trotz derselben die Zustände immer trostloser geworden. Um so stärker wuchs die Neigung, welche seit dem letzten Jahrhundert der Republik in der römischen Welt verbreitet und auch bisher schon durch die Verhältnisse der Kaiserzeit genährt war, zu auswärtigen Götterdiensten seine Zuflucht zu nehmen; und da seit Septimius Severus ein halbes Jahrhundert lang meist Orientalen und Halborientalen auf

dem Kaiserthron sassen, wurde sie jetzt von der höchsten Staatsgewalt selbst begünstigt. Während das Vertrauen auf den Staat und die Staatsgötter immer mehr schwand, fanden einerseits orientalische Religionen, alte und neue Mysterien, fremde heidnische Kulte der verschiedensten Art zahlreichen Anhang, andererseits wuchs das Christenthum zu einer Macht heran, welche es bald genug in den Stand setzte, den Kampf um die Herrschaft mit der Staatsreligion offen aufzunehmen. Als seit der Mitte des dritten Jahrhunderts eine Reihe kräftigerer Kaiser an der neuen Begründung des Reichs arbeitete, konnte es sich nicht mehr um Wiederherstellung eines specifisch römischen Staatswesens, sondern nur noch darum handeln, die verschiedenartigen im römischen Reich vorhandenen Elemente in festen Formen der Verwaltung Einem absoluten Willen zu unterwerfen, wie diess dann auch durch Diocletian und Constantin geschehen ist; der römische Geist machte sich wohl noch als ordnendes und beherrschendes Princip geltend, aber er stand zugleich unter dem Einfluss eines anderen, ihm ursprünglich fremdartigen Geistes: das Kaiserreich war ein künstlich gefügtes, nach einem | wohldurchdachten Plane geordnetes Ganzes, aber sein Schwerpunkt sollte nicht in ihm selbst liegen, sondern in dem Willen eines Fürsten, der über der Staatsordnung und ihren Gesetzen stehend, unbedingt und unberechenbar alles bestimmte. In ähnlicher Weise wurden im Neuplatonismus alle Elemente der vorhandenen Philosophie zu einem umfassenden und wohlgegliederten Systeme verknüpft, in dem jeder Klasse der Wesen ihre bestimmte Stelle angewiesen war; aber der Ausgangspunkt dieses Systems, die alles zusammenschliessende Einheit, sollte in einem jenseitigen Wesen liegen, das über alles unserer Erfahrung und unseren Begriffen zugängliche hinausgerückt, in den Process des Weltlebens nicht verflochten, von seiner unerreichbaren Höhe aus alles mit unbedingter Ursächlichkeit wirkte. Der Neuplatonismus ist das wissenschaftliche Gegenbild des byzantinischen Staatswesens, und wie in diesem die römische Staatsidee mit orientalischem Despotismus verschmolzen ist, so erfüllen sich in jenem die wissenschaftlichen Formen der griechischen Philosophie mit orientalischer Mystik.

Im Neuplatonismus ist die Philosophie unserer Periode schein-

bar in ihr Gegentheil umgeschlagen; das Selbstvertrauen und die Selbstgenügsamkeit des Denkens hat sich in die Hingebung an höhere Mächte, in die Sehnsucht nach ihrer Offenbarung, in ein ekstatisches Heraustreten aus dem Gebiete der bewussten Geistesthätigkeit verwandelt; der Mensch hat sich seiner Wahrheit an die Gottheit entäussert, diese steht ihm und der gesammten Erscheinungswelt in der Jenseitigkeit des abstraktesten Spiritualismus gegenüber, und alle Anstrengung des Denkens ist nur darauf gerichtet, den Hervorgang des Endlichen aus dem unendlichen Wesen zu begreifen, und die Bedingungen seiner Rückkehr zum Absoluten festzustellen, ohne dass sich doch weder für die eine noch für die andere von diesen Aufgaben eine wissenschaftlich genügende Lösung finden liesse. Indessen ist bereits gezeigt worden, und es wird in der Folge noch genauer nachgewiesen werden, dass auch diese Gestalt des Bewusstseins wesentlich den Charakter der nacharistotelischen Subjektivitätsphilosophie trägt, und aus den früheren Systemen naturgemäss hervorgegangen ist. Allerdings war aber mit derselben die philosophische Zeugungskraft des griechischen Volkes erschöpft. Nachdem es den Boden | seiner nationalen Existenz seit Jahrhunderten Schritt für Schritt verloren hatte, wurde ihm durch den Sieg des Christenthums der letzte Rest derselben entrissen. Der Neuplatonismus machte noch einen aussichtslosen Versuch, die hellenische Bildungsform vor dem übermächtigen Gegner zu retten; als er misslungen war, gieng mit der griechischen Religion auch die griechische Philosophie als solche unter.

Erster Abschnitt.

Die griechische Philosophie im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. Stoicismus, Epikureismus, Skepsis.

A. Die stoische Philosophie.

1. Die äussere Geschichte der Schule bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts.

Eine von den auffallendsten Erscheinungen in der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie, und eine von denen, welche uns die eingreifende Aenderung aller Verhältnisse sofort vergegenwärtigen, liegt in dem Umstand, dass so viele ihrer Vertreter den östlichen Gegenden angehören, in denen das Griechische mit Orientalischem sich berührte und vermischte. Zwar behauptete Athen noch Jahrhunderte lang den Ruhm, dass es der Hauptsitz der hellenischen Philosophie sei; und auch nachdem es denselben mit anderen Städten, wie Alexandria, Rom, Rhodus und Tarsus theilen musste, blieb es doch immer eine ihrer bedeutendsten Pflanzstätten. Aber in Athen selbst lehrten jetzt nicht wenige Männer, welche uns schon durch ihre Abstammung das Zeitalter des Hellenismus erkennen lassen. Es gilt diess, nächst der späteren neuplatonischen Schule, von keiner andern in höherem Grade, als von der stoischen, und wir werden den Kosmopolitismus dieser Schule hiemit immerhin in Verbindung bringen dürfen, so verfehlt es auch wäre, einen Zug, der so tief in dem ganzen damaligen Weltzustand begründet war, nur aus diesem äusserlichen Verhältniss ableiten zu wollen. Die bedeutenderen Stoiker der vorchristlichen Zeit gehören fast alle durch ihre Geburt Kleinasien, Syrien und den Inseln des

östlichen Archipels an; dann kommen die römischen Stoiker an die Reihe, neben denen der Phrygier Epiktet eine hervorragende Stelle einnimmt; das eigentliche Griechenland | ist in der Schule fast ausschliesslich durch Männer dritten und vierten Ranges vertreten.

Der Stifter der stoischen Schule, Zeno[1]), des Mnaseas Sohn[2]), kam aus seiner Vaterstadt, dem cyprischen Citium[3]), ungefähr um's Jahr 320 vor Christus[4]) nach

1) Für das Leben Zeno's ist unsere Hauptquelle Diogenes. Dieser selbst oder sein Gewährsmann scheint seine Nachrichten meist Antigonus von Karystus (um 250 v. Chr.) zu verdanken, wie sich diess aus der Vergleichung seiner Angaben mit demjenigen ergibt, was Athen. VIII, 345, d. XIII, 563, e. 565. d. 603, e. 607, e und offenbar auch II, 55 f. aus Antigonus' Leben Zeno's mittheilt. — Von Neueren vgl. m. Wagenmann in Pauly's Realencykl. u. d. W. Weygoldt Zeno v. Cittium (1872) 3 ff.

2) Diog. VII, 1. Suid. Ζήνων. Plut. plac. I, 3, 29. Pausan. II, 8, 4. Andere nannten ihn Demeas.

3) Citium, welches von den Alten einstimmig als Zeno's Vaterstadt genannt wird, war nach Diog. VII, 1 ein πόλισμα Ἑλληνικὸν Φοίνικας ἐποίκους ἐσχηκός, d. h. es waren zu seiner ursprünglich griechischen Bevölkerung phönicische Einwanderer hinzugekommen; wesshalb seine Bewohner auch wohl schlechtweg *e Phoenicia profecti* heissen (Cic. Fin. IV, 20, 56), und Zeno selbst ein Phönicier genannt wird (Diog. VII, 3. 15. 25. 30. II, 114. Suid. Ζήν. Athen. XIII, 563, e. Cic. a. a. O.); auf eine fortdauernde Verbindung Citium's mit Phönicien weist auch Diog. VII, 6: οἱ ἐν Σιδῶνι Κιτιεῖς. Wenn jedoch Schuster (üb. d. erhaltenen Porträts d. griech. Philosophen. Lpz. 1876. S. 21) in einer neapolitanischen Büste Zeno's den semitischen Typus zu erkennen glaubt, kann ich darauf um so weniger Werth legen, da es sehr fraglich ist, ob diese Büste den Stoiker, und nicht vielmehr den Epikureer Zeno aus Sidon darstellt; die des Stoikers im Musensaal des Vatican zeigt weder semitische Züge noch gleicht sie jener neapolitanischen.

4) Die Zeitbestimmungen aus Zeno's Leben sind sehr unsicher. Sein Geburtsjahr wird nicht angegeben. Als er nach Athen kam, soll er dreissig (Diog. 2), nach Persäus (ebd. 28) jedoch erst 22 Jahre alt gewesen sein. Diese Angaben nützen uns aber nichts, da wir nicht wissen, wann er nach Athen kam. Hätte er wirklich, und zwar nach seinem Unterricht bei Krates, noch 10 Jahre lang den Xenokrates (gest. 314/3 v. Chr.) gehört (Timokrates b. Diog. 2), so könnte er kaum nach 326/8 in Athen angekommen sein; indessen fragt es sich, ob diess richtig ist: da er sich in seiner ganzen Denkweise doch überwiegend an Krates und Stilpo anschloss, lässt sich ein so langer Besuch der akademischen Schule kaum annehmen, vollends wenn man

Athen [1]), und schloss sich hier zuerst an Krates, den Cyniker,

zu den 10 Jahren des Xenokrates den Unterricht Polemo's hinzurechnet. Im ganzen soll er 20 Jahre lang die Schulen verschiedener Philosophen besucht haben, ehe er seine eigene eröffnete (D. 4). Er selbst wäre nach APOLLONIUS (dem Tyrier, um 50 v. Chr.) b. DIOG. 28 58 Jahre lang seiner Schule vorgestanden; was sich mit dem eben angeführten selbst dann nur mit Mühe vereinigen lässt, wenn man der Angabe, dass er 98 Jahre alt geworden sei (D. 28. LUCIAN Macrob. 19), Glauben schenkt. Nach PERSÄUS (D. 28) wäre er nur 72 (CLINTON F. Hellen. II, 368, i vermuthet willkürlich: 92) Jahre alt geworden, und im ganzen 50 Jahre in Athen gewesen; und da Persäus nicht blos der vertraute Schüler, sondern sogar der Hausgenosse Zeno's war, ist es nicht wahrscheinlich, dass ihm dessen Lebensalter nicht bekannt war, und er dasselbe (wie WEYGOLDT glaubt) um volle 8 Jahre zu niedrig angesetzt hat. Dagegen spricht nun freilich Zeno's Brief an Antigonus (D. 9), worin er selbst sich als achtzigjährig bezeichnet; indessen sieht dieser (von Diog. dem Apollonius entlehnte) Brief ebenso, wie der gleich farb- und geschmacklose des Antigonus an Zeno, ganz wie eine spätere Schularbeit aus. Auch das Todesjahr Zeno's ist uns unbekannt. Sein Verhältniss zu Antigonus Gonatas (s. u.) beweist zunächst nur, dass er nicht vor dem Regierungsantritt dieses Fürsten (278), vielmehr wahrscheinlich erst längere Zeit nach demselben gestorben ist; aus den weiteren Angaben, dass er 98 Jahre alt wurde, und den Brief an Antigonus achtzigjährig schrieb, würde folgen, dass er erst nach 260 v. Chr. gestorben sei, wie diess auch D. 6 voraussetzt. Indessen sind diese Angaben, wie gesagt, sehr problematisch. Auch das Jahr des Archon Arrhenides, unter dem ihm ein goldener Kranz dekretirt wird (D. 10), ist ganz unbekannt. Mir ist es wahrscheinlicher, dass Z., um 342 geboren, etwa 320 nach Athen kam und um 270 starb. Darauf führen die Angaben des glaubwürdigsten Zeugen, des Persäus, und auch das, was sich uns S. 33, 4 über Kleanthes ergeben wird, stimmt mit dieser Annahme überein. DROYSEN Gesch. d. Hellen. III, 228 vermuthet 267 als Zeno's Todesjahr; allein sein Hauptgrund ist die Angabe des Briefchens an Antigonus, von dessen Aechtheit und Glaubwürdigkeit ich mich, wie bemerkt, nicht zu überzeugen vermag. Ebensowenig möchte ich bei dem Zeno, den der Volksbeschluss Corp. Inscr. Att. II, 1, Nr. 334, Fr. d. Z. 4 mit einer Beisteuer von 200 Drachmen für den chremonideischen Krieg aufführt, an den Stoiker denken, der in diesem Fall mindestens bis 265/4 gelebt haben müsste. Denn dieser Zeno wird Ἁλαιεὺς genannt, war also ein Bürger von Athen, was der Stoiker nicht war (s. S. 30, 4); und andererseits würde diesem der Ehrenname eines φιλόσοφος, den der Peripatetiker Lyko a. a. O. Z. 29 erhält, gewiss nicht versagt worden sein.

1) Die näheren Umstände werden (b. DIOG. 2—5. 31 f. Vgl. PLUT. inimic. util. c. 2. S. 87. tranqu. an. 6. S. 467. SENECA tranqu. an. 14, 3) verschieden berichtet. Die meisten lassen ihn in Handelsgeschäften nach Athen kommen, und nach einem Schiffbruch, den er oder doch seine Schiffe

an[1]). Doch scheinen ihn die Uebertreibungen der cynischen Lebensweise schon frühe abgestossen zu haben[2]), und andererseits war der wissenschaftliche Trieb in ihm zu lebendig, als dass ihm eine so dürftige Lehre, wie die cynische, hätte genügen können[3]). Zu ihrer Ergänzung wandte er sich erst an Stilpo, in welchem sich die cynische Ethik mit der megarischen Dialektik verbunden hatte; er hörte ferner Xenokrates und Polemo und den Dialektiker Diodor, mit dessen Schüler Philo er gleichfalls in Verkehr stand[4]). Erst nach langer | wissenschaftlicher Vorbereitung trat er selbst — wahrscheinlich noch vor dem Ablauf des vierten Jahrhunderts — als Lehrer auf. Zum Ort seiner Vorträge wählte er die Stoa Poikile; von ihr erhielten seine Anhänger den Namen der Stoiker, nachdem man sie anfangs Zenoneer genannt hatte[5]). Sein ernster Charakter, die Strenge seiner

erlitten haben, durch Zufall mit Krates und der Philosophie bekannt werden. Nach andern kam er zwar auch mit Waaren dorthin, blieb dann aber nach Beendigung seiner Geschäfte, um sich der Philosophie zu widmen. Damit lässt sich endlich auch die Angabe des Demetrius b. Diog. 31 (der auch Themist. or. XXIII, 295, D folgt) verbinden, er habe sich schon in seiner Heimath mit Philosophie beschäftigt, und sich zu ihrem gründlicheren Studium nach Athen begeben. Mir ist diess das wahrscheinlichste, weil es von gesuchtem Effekt am weitesten entfernt ist. Von wem Epiphan. Haer. I, 5. S. 12, b gehört hat, er sei erst in Rom gewesen, ehe er nach Athen gieng, ist gleichgültig.

1) Diog. VII, 2 ff. VI, 105.

2) D. 3: *ἐντεῦθεν ἤκουσε τοῦ Κράτητος, ἄλλως μὲν εὔτονος πρὸς φιλοσοφίαν, αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν κυνικὴν ἀναισχυντίαν*, wovon dann ein kleiner Beleg folgt.

3) Vgl. ausser dem unmittelbar folgenden auch Diog. 25 und D. 15: *ἦν δὲ ζητητικὸς καὶ περὶ πάντων ἀκριβολογούμενος.*

4) D. VII, 2. 4. 16. 20. 24 f. II, 114. 120. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 9 f. 6, 6. Den Polemo nennt auch Cic. Fin. IV, 16, 45. Acad. I, 9, 35. Strabo XIII, 1, 67. S. 614 seinen Lehrer; über Xenokrates vgl. m. S. 27, 4. Wie bereit er war, von anderen zu lernen, zeigt auch das Wort b. Diog. 25. Plut. Fragm. XI (in Hesiod.) 9.

5) D. 5: Seinen Unterricht ertheilte er nach dieser Stelle, wie Aristoteles, so, dass er sich im Auf- und Abgehen mit seinen Freunden unterhielt, deren es aber (D. 14) immer nur zwei oder drei sein durften. Ob er daneben auch förmliche Lehrvorträge hielt, wird nicht angegeben, es ist aber zu vermuthen.

Sitten[1]), die Einfachheit seines Lebens[2]), die Würde, Anspruchslosigkeit und Leutseligkeit seines Benehmens erwarben ihm die allgemeinste Achtung[3]); mit dem König Antigonus Gonatas wetteiferte | die Stadt Athen in Zeichen der Anerkennung für den ehrwürdigen Philosophen[4]). Seiner Darstellung fehlte es an

1) Welche freilich nach dem Masstab jener Zeit und der griechischen Lebensgewohnheiten beurtheilt sein will; m. vgl. was D. 13. ATHEN. XIII, 607, e. 563, e (hier aber offenbar übertreibend) aus ANTIGONUS Karyst. mittheilt.

2) Hierüber s. m. auch MUSONIUS b. STOB. Floril. 17, 43. Auch seine äusseren Verhältnisse scheinen sehr einfach gewesen zu sein. Nach einer Angabe (D. 13) hätte er zwar die fabelhafte Summe von 1000 Talenten nach Athen mitgebracht und auf Zinsen angelegt; THEMIST. or. XXI, S. 252 erwähnt, dass er einem Schuldner seine Schuld erlassen habe; einem Dialektiker soll er statt der 100 Drachmen, die er verlangte, ein Honorar von 200 bezahlt haben (D. 25); auch hören wir nichts von einem cynischen Bettlerleben oder auch nur von eigentlicher Armuth. Aber nach DIOG. 5. PLUT. u. SEN. (s. o. 28, 1) hatte er sein Vermögen ganz oder grösstentheils verloren; nach SEN. cons. ad. Helv. 12, 5 (womit aber D. 23 streitet) besass er keinen Sklaven. Wäre er wohlhabend gewesen, so würde er die Geschenke des Antigonus wohl kaum angenommen haben. — Dass Zeno unverheirathet war, erhellt u. a. aus D. 13.

3) M. s. hierüber D. 13. 16. 24. 26 f. ATHEN. in den S. 27, 1 angef. Stellen. SUIDAS. CLEMENS Strom. 413, A. Als besondere Eigenthümlichkeit Zeno's wird angeführt, dass er allem Lärm und Volksgewühl möglichst auswich (D. 14), dass er, gewöhnlich sehr ernst, beim Becher sich gehen liess, und wohl auch zu viel that; dass er viele Worte nicht leiden konnte, und jene kuzre schlagende Ausdrucksweise liebte, welche einem Diogenes und Krates nachgerühmt wird (D. 16 ff. 20. 24, wo auch eine Anzahl zenonischer Apophthegmen; ATHEN. a. d. a. O. STOB. Floril. 34, 10. 36, 19. 23). Seine Sparsamkeit soll er, hierin Phönicier, etwas zu weit getrieben haben (D. 16 redet von einer βαρβαρικὴ σμικρολογία); die Geschenke des Antigonus suchte er nicht, und brach mit einem Bekannten, der ihm seine Verwendung bei jenem anbot, aber er verschmähte sie auch nicht, ohne dabei doch seiner Würde etwas zu vergeben. Den Verlust seines Vermögens ertrug er mit grösstem Gleichmuth (D. 3. PLUT. u. SEN. s. o. 28, †).

4) Antigonus (über den auch ATHEN. XIII, 603, e. ARRIAN Diss. Epict. II, 13, 14. SIMPL. in Epict. Enchir. 283, c. AEL. V. Hist. IX, 26 z. vgl.) verkehrte gerne mit ihm, besuchte seine Vorträge und wollte ihn an seinen Hof ziehen; Zeno lehnte diess jedoch ab, und sandte statt seiner zwei seiner Schüler. Die Athener (denen er nach AELIAN's unzuverlässiger Angabe, V. H. VII, 14, auch politische Dienste bei Antigonus geleistet haben soll) ehrten ihn durch eine öffentliche Belobung, einen goldenen Kranz, eine Bild-

Glätte, seiner Sprache an Reinheit [1]); nichtsdestoweniger gewann er viele Schüler (s. u.). Bei seiner grossen Mässigkeit erreichte Zeno in ungestörter Gesundheit ein hohes Alter, wiewohl | sein Körper von Hause aus weder kräftig noch schön war [2]). Schliesslich veranlasste ihn eine unbedeutende Verletzung, in der er einen Wink des Schicksals sah, freiwillig aus dem Leben zu scheiden [3]). Von seinen Schriften [4]), welche für uns bis auf

säule und ein Begräbniss im Ceramikus; dass sie die Schlüssel der Stadt bei ihm niedergelegt haben, ist nicht glaublich. (Das vorstehende nach D. 6—15, wo sich auch der Volksbeschluss über Zeno und die S. 27, 4 besprochenen Briefe zwischen ihm und Antigonus finden; die letztern hat schon Brucker Hist. phil. I, 897 bezweifelt.) Das athenische Bürgerrecht lehnte er ab (Plut. Sto. rep. 4, 1. S. 1034, nach Antipater). Auch seine Landsleute in Citium liessen es an Zeichen ihrer Anerkennung nicht fehlen (D. 6. Plin. h. nat. XXXIV, 19, 32), wie auch er selbst immer ein Citier sein wollte (D. 12. Plut. a. a. O.).

1) Er selbst vergleicht b. Diog. VII, 18, offenbar sich selbst vertheidigend, die *λόγοι ἀπηρτισμένοι* der *ἀσόλοικοι* den elegant geprägten alexandrinischen Münzen, welche darum aber nicht besser, sondern im Gegentheil oft leichter seien, als die kunstloseren attischen. Im besonderen wird ihm zweierlei vorgeworfen: einestheils der unrichtige Gebrauch und die sprachwidrige Neubildung von Wörtern, wegen deren ihn Cic. Tusc. V, 11, 34 einen *ignobilis verborum opifex* nennt, jenes *καινοτομεῖν ἐν τοῖς ὀνόμασι* (Galen Diff. puls. III, 1. Bd. VIII, 642, K.), das Chrysippus in einer eigenen Schrift *π. τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν* ablehnte; andererseits der Grundsatz, über dem nach Cic. ad Fam. IX, 22 er und seine Schule namentlich von den Akademikern angegriffen wurde, dass man nichts verhüllen, sondern allem, auch dem unanständigsten, seine eigentliche Bezeichnung geben solle. Mit dem ersten von diesen Vorwürfen steht dann die weitere Behauptung in Verbindung, auf die ich noch zurückkommen werde, dass Zeno eigentlich nichts neues vorgebracht, sondern nur die Gedanken seiner Vorgänger sich angeeignet, und diesen Diebstahl durch eine veränderte Terminologie zu verbergen gesucht habe. Vgl. Diog. VII, 25, wo schon Polemo (wenn ihm diess nämlich nicht erst von späteren Akademikern in den Mund gelegt ist) von ihm sagt: *κλέπτων τὰ δόγματα Φοινικικῶς μεταμφιεννὺς*, namentlich aber Cicero, welcher diesen Vorwurf sehr oft, nach dem Vorgang des Antiochus, wiederholt: Fin. V, 25, 74. III, 2, 5. IV, 2, 3. 3, 7. 26, 72. V, 8, 22. 29, 88. Acad. II, 5, 15. Legg. I, 13, 38. 20, 53 ff. Tusc. II, 12, 29.

2) D. 28, 1. Doch wird die Angabe, dass er *ἄνοσος* geblieben sei, schon nach D. VII, 162. Stob. Floril. 17, 43 nicht ganz streng zu nehmen sein.

3) D. 28. 31. Luc. Macrob. 19. Lactant. Inst. III, 18. Stob. Floril. 7, 45. Suid. u. d. W.

Bruchstücke verloren sind, gehörten einige noch der Zeit an, in welcher er als Schüler des Krates dem Cynismus unbedingter

4) M. s. über dieselben FABRIC. Bibl. gr. III, 580 f. Harl. WELLMANN, Die Philos. d. Stoikers Zenon (aus Jahrb. f. Philol. Bd. 107. 1873. S. 433 ff.). Ders., Zur Philos. d. St. Zenon (ebd. 1877. Bd. 115, S. 800 ff.), namentlich aber WACHSMUTH, De Zenone et Cleanthe I. (prooem. Gotting. aest. 1874) S. 4 f. In dem Verzeichniss des DIOG. 4, welches von Demetrius dem Magnesier entlehnt zu sein scheint, werden zuerst 7 ethische Werke genannt: die πολιτεία (deren auch sonst öfters Erwähnung geschieht), περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου, π. ὁρμῆς ἢ π. ἀνθρώπου φύσεως, π. παθῶν, π. τοῦ καθήκοντος, π. νόμου, π. τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, sodann 4 physische: π. ὄψεως, π. τοῦ ὅλου, π. σημείων (über die Vorzeichen der Zukunft — der Titel würde aber allerdings an sich auch erlauben, ähnlich wie bei der gleichnamigen Schrift des Epikureers Philodemus, an die logische Lehre von den σημεῖα zu denken, über die S. 97, 1 2. Aufl. und PRANTL, Gesch. d. Log. I, 458 z. vgl.) Πυθαγορικά, und endlich 3 logische: καθολικὰ π. λέξεων (wenn diess Ein Titel ist), προβλημάτων Ὁμηρικῶν πέντε (vgl. DIO Chrys. or. 53, S. 275 R.) π. ποιητικῆς ἀκροάσεως. Ein Nachtrag fügt dazu noch: τέχνη, λύσεις καὶ ἔλεγχοι, ἀπομνημονεύματα Κράτητος, ἠθικά. Die letztern beiden Titel zieht WACHSMUTH (S. 4) in Einen: ἀπομν. Κράτ. ἠθικὰ zusammen; WELLMANN (Zur Phil. d. St. Z. 801) stimmt ihm bei, doch würde er noch lieber statt ἠθικὰ lesen: ἢ χρεῖαι. Mir ist ἀπομν. Κράτ. ἠθικὰ nicht wahrscheinlich, da sich ein derartiger Zusatz in dem Titel von ἀπομνημονεύματα sonst nie findet; und ich halte es auch nicht für unmöglich, dass die ἠθικά, die nicht blos eine vollständige Ethik, sondern auch eine Sammlung kleinerer Erörterungen, ἠθικὰ προβλήματα, gewesen sein können, erst in dem Nachtrag aufgeführt wurden. Dagegen scheinen die Χρεῖαι, aus denen DIOG. VI, 91 eine Anekdote über Krates anführt, ebenso wie die von SEXTUS (Pyrrh. III, 245. Math. XI, 190) genannten Διατριβαί, mit den Denkwürdigkeiten des Krates identisch gewesen zu sein. Von der τέχνη D. 4 ist vielleicht die τέχνη ἐρωτικὴ D. 34 nicht verschieden; CICERO wenigstens und der, dem er Fin. IV, 3, 7 folgt, scheint von einer Rhetorik Zeno's, an die man bei der τέχνη zunächst denken würde, nichts gewusst zu haben, und ob der Ungenannte bei SPENGEL Rhet. gr. I, 434. 447 die von Zeno angeführten Definitionen der διήγησις und des παράδειγμα unserem Zeno und einer Rhetorik desselben entnommen hat, ist sehr fraglich. Aus der Schrift π. τοῦ ὅλου theilt D. 142. 143. 145. 153 einiges mit. In ihr fand sich vielleicht auch die von Theophrast bestrittene Vertheidigung der stoischen Lehre von der Entstehung und dem Untergang der Welt, über die der angebliche PHILO aetern. m. 959, C. ff. H. 510 ff. M. eingehend berichtet; dass dieselbe von Zeno herrührt, habe ich im Hermes XI, 422 ff. nachgewiesen und diesen Nachweis ebd. XVI, 135 ff. gegen DIELS Doxogr. 106 f. vertheidigt. Wie sich zu dem Werke π. τοῦ ὅλου das von STOB. Ekl. I, 178 genannte π. φύσεως, und das D. VII, 134 angeführte π. οὐσίας

beistimmte, als diess später der Fall war[1]); was man bei der Darstellung seiner Lehre nicht übersehen darf[2]).

Zeno's Nachfolger auf dem Lehrstuhl war Kleanthes[3]) aus Assos in Troas[4]); ein Mann von strengem und festem Charakter, seltener Ausdauer, Arbeitsamkeit und Genügsamkeit, aber von langsamer Fassungskraft und geringer Beweglichkeit des Denkens, ein Geistesverwandter des Xenokrates, ganz geeignet, die Lehre des Meisters festzuhalten und durch das sittliche | Ge-

verhält, lässt sich nicht ausmachen; was Diog. aus dem letztern anführt, könnte sehr wohl in der Schrift über das Weltganze gestanden haben. Auch was Cic. N. D. I, 14, 36 über seine Erklärung Hesiod's mittheilt, kann, wie Krische (Forsch. 366 f.) annimmt, aus dieser Schrift entlehnt sein, aber sicher ist es nicht. Eine Schrift *π. λόγου* wird Diog. 139. 140 genannt. Auf die Anführung einer Stelle aus einem zenonischen Briefe im Florilegium des Maximus (c. 6 ed. Mai) macht Wachsmuth S. 6 aufmerksam.

1) Diess ergibt sich wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit aus D. 4: *ἕως μὲν οὖν τινὸς ἤκουσε τοῦ Κράτητος· ὅτε καὶ τὴν πολιτείαν αὐτοῦ γράψαντος τινὲς ἔλεγον παίζοντες, ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν γεγραφέναι.* Auch die Anführungen aus den *Διατριβαὶ* (s. vor. Anm.) weisen auf die gleiche Zeit.

2) Für die nun folgende Geschichte der stoischen Schule ist bis auf Chrysippus herab ebenso, wie für die Zeno's, Diogenes unsere Hauptquelle. Leider bricht aber unser Text desselben vor Vollendung des Abschnitts über Chrysippus ab. Die Namen von 20 Stoikern, welche in dem verlorenen Theil des 7. Buchs besprochen waren, enthält die Epitome, welche Val. Rose im Hermes I, 370 ff. aus Cod. Laur. 69, 35 veröffentlicht hat; Bruchstücke einer zweiten Uebersicht über die namhafteren Stoiker, die von Kleanthes bis gegen die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. herabreicht, hat Comparetti in der Revista di Filologia III (1875), 449—555 aus einem Herculanensischen Papyrus herausgegeben und erläutert; dieselben gehörten ohne Zweifel demselben Werk an, wie das Bd. II, a, 836 genannte Verzeichniss der Akademiker. Ihr Urheber muss ein Stoiker gewesen sein, selbst wenn die Compilation, in die sie aufgenommen waren, (wie Comparetti S. 469 f. vermuthet) von Philodem's *Σύνταξις*, welche Diog. X, 3 anführt, nicht verschieden gewesen sein sollte. Ich bezeichne diese Bruchstücke im folgenden als „Ind. Herc.", die Epitome von Diogenes' 7. Buch als „Epit. D."

3) Mohnike Kleanthes d. Sto. Erstes (u. einziges) Bdch. Greifsw. 1814. Cleanthis Hymn. in Jovem ed. Sturz, ed. nov. cur. Merzdorf. Lips. 1835. Wachsmuth s. S. 32.

4) Strabo XIII, 1, 57. S. 610. Diog. VII, 168. Aelian Hist. an. VI, 50 u. a. Wie Clemens Protrept. 47, A dazu kommt, ihn *Πισαδεὺς* zu nennen, lässt sich schwer sagen, ist aber auch ziemlich gleichgültig. Ver-

wicht seiner Persönlichkeit zu empfehlen, aber zu ihrer wissenschaftlichen Fortbildung und tieferen Begründung nicht befähigt [1]). Seine Schulführung fällt, wie es scheint, mit dem vierten und fünften Jahrzehend des dritten Jahrhunderts annähernd zusammen [2]). Neben ihm sind unter den Schülern Zeno's die

muthungen darüber b. MOHNIKE S. 67 ff. Derselbe bemerkt S. 77 richtig, dass auch der Pontiker Kleanthes b. DIOG. IX, 15 mit dem unsrigen Eine Person sein müsse; noch richtiger streicht COBET die Worte ὁ Ποντικὸς hinter Κλεάνθης.

1) Nach ANTISTHENES (dem Rhodier) b. DIOG. a. a. O. war er erst Faustkämpfer, kam mit einer Baarschaft von 4 Drachmen nach Athen, und trat hier in die Schule Zeno's ein (nach HESYCH. u. SUID. u. d. W. erst in die des Krates, was aus chronologischen Gründen nicht angeht; umgekehrt macht ihn VALER. MAX. VIII, 7, ext. 11 zum Schüler des Chrysippus, eine Verwechslung des Lehrer- und Schülerverhältnisses, die auch sonst vorkommt; vgl. Bd. II, b, 925, 2); seinen Lebensunterhalt erwarb er sich durch anstrengende Tagelöhnerarbeit (D. 168 f. vgl. 174. PLUT. vit. aer. al. 7, 5. S. 830. VALER. a. a. O. SEN. ep. 44, 3. SUID. u. a. vgl. KRISCHE Forsch. 416); eine ihm angebotene öffentliche Unterstützung zurückzuweisen soll ihn Zeno bestimmt haben, der es sich überhaupt angelegen sein liess, seine Willenskraft durch Uebung auf das äusserste Mass zu spannen (D. 169 f. HESYCH.). Um so unwahrscheinlicher ist es, dass er von Antigonus 3000 Minen erhielt (D. 169). Ueber die Einfachheit seines Lebens, seinen ausdauernden Fleiss, seine Anhänglichkeit an Zeno und seine schwere Fassungskraft s. m. DIOG. 168. 170 f. 37. PLUT. De aud. 18. S. 47. CIC. Tusc. II, 25, 60. Mit Arcesilaus war er trotz ihres wissenschaftlichen Gegensatzes befreundet (DIOG. 171. PLUT. adul. et am. 11. S. 55. Ind. Herc. col. 22); Beleidigungen wusste er zu ertragen und zu verzeihen (D. 173. PLUT. a. a. O. Ind. Herc. col. 22). Auch er soll es verschmäht haben, athenischer Bürger zu werden (PLUT. Sto. rep. 4. S. 1034). Er starb, wie erzählt wird, nachdem er aus Anlass einer Erkrankung ein paar Tage gefastet hatte, durch freiwillig fortgesetzte Aushungerung (D. 176. LUC. Macrob. 19. STOB. Floril. 7, 54. Ind. Herc. 26). Ein Verzeichniss seiner ziemlich zahlreichen Schriften, meist moralischen Inhalts, gibt DIOG. 174 f.; Erläuterungen und Ergänzungen dazu b. FABRIC. Bibl. III, 551 f. Harl. MOHNIKE S. 90 ff. WACHSMUTH I, 13 f. Ueber die Achtung, welche er in der stoischen Schule, und schon bei Chrysippus, trotz dessen wissenschaftlicher Ueberlegenheit, genoss, s. m. D. VII, 179. 182. CIC. Acad. II, 41, 126. In späterer Zeit liess der römische Senat in Assos seine Bildsäule aufstellen; vgl. SIMPL. in Epict. Enchir. c. 53, 329, b, der sie dort noch sah.

2) Nach dem Ind. Herc. col. 29 hatte ein Berichterstatter, dessen Name verloren gegangen ist, angegeben: [Κλε]άνθην ἐπ' ἄρχον[τος] Ἀριστοφάνους καὶ τὴν σχολὴν δια[κατα]σχεῖν ἐπ' ἔτη [τ]ριάκ[ον]τα καὶ ... Da sich zu

bekanntesten: Aristo von Chios[1]) und Herillus von | Kar-

dem ersten dieser Daten nur ein γεννηθῆναι ergänzen lässt, und Aristophanes Ol. 112, 2. 331 v. Chr. Eponymos war, würde hiernach Kleanthes' Geburt 331 v. Chr., etwa 11 Jahre später fallen, als die seines Lehrers. Seinen Tod verlegt dieselbe Schrift col. 28, wie es scheint nach einem andern Zeugen, unter den Archon Jason; da uns aber die Zeit des letztern ganz unbekannt ist, hilft uns diess nichts. Sein Lebensalter gibt Diog. 176 auf 80 Jahre an, Luc. Macrob. 19 und Valer. Max. VIII, 7, ext. 11 auf 99, der Ind. Herc. vielleicht auf 82; wenn wenigstens hier steht: ἀπηλλάγ[η ἐπ' ἄρχοντος 'Ι]άσονος ἐ... ταδ ..., so würde diess die Ergänzung: ἐτῶν ὀγδοήκοντα δύο zulassen. Legt man nun von diesen Zahlen die niedrigste als die wahrscheinlichere zu Grunde, so würde, wenn Kleanthes' Geburt auf 331 v. Chr. fällt, sein Tod 251 anzusetzen sein. Mit der Angabe, dass er mehr als 30 (nach Comparetti's Ergänzung 38) Jahre Schulvorstand gewesen sei, würde sich diess allerdings nicht vertragen, da Zeno nicht schon 281/9 gestorben sein kann (s. S. 27, 4); aber vielleicht ist diese Angabe aus dem Missverstand einer Notiz entsprungen, welche sich auf die ganze Zeit bezog, während der Kleanthes der stoischen Schule angehörte; zieht man von den 38 Jahren die 19 ab, in denen er nach Diog. 176 Zeno hörte, so blieben für die Schulführung gleichfalls 19, und der Anfang der letztern wäre, von 251 als Kleanthes' Todesjahr rückwärts gerechnet, 270 zu setzen. Eben jene Annahme einer 38jährigen Schulführung könnte einen solchen, dem 270 als Zeno's Todesjahr bekannt war, veranlasst haben, das des Kleanthes erst 232 zu setzen, und mithin sein Leben auf 99 Jahre zu verlängern.

1) Aristo, Miltiades Sohn, aus Chios (über den unter den Neueren am eingehendsten Krische Forsch. 405 ff. handelt), wegen seiner Ueberredungskunst die Sirene, aber auch der Kahlkopf zubenannt, war Schüler Zeno's (D. 37. 160. Cic. N. D. I, 14, 37. Acad. II, 42, 130. Sen. ep. 94, 2 u. a.), soll aber während einer Krankheit desselben zu Polemo übergetreten sein (Diokles b. Diog. 162); und könnte man auch dagegen einwenden, dass seine Lehre von der zenonischen nicht in der Richtung des Platonismus, sondern in der entgegengesetzten abweicht, so konnte ihn doch immerhin Polemo's Verachtung der Dialektik (D. IV, 18; s. Bd. II, a, 896) wenigstens vorübergehend anziehen. Besser bezeugt ist die Anschuldigung, dass er in seinem Verhalten gegen die Lust weniger gleichgültig gewesen sei, als man diess nach seinen Grundsätzen hätte erwarten sollen (Eratosthenes u. Apollophanes b. Athen. VII, 281, c. d); wogegen der Vorwurf unwürdiger Schmeichelei gegen seinen Mitschüler Persäus durch das Zeugniss Timon's (b. Athen. VI, 251, c) nicht sichergestellt ist. Einen freundschaftlichen Verkehr mit Kleanthes bezeugen seine Briefe an diesen, und Themist. Or. XXI, S. 255, b. Seinem Lehrer Zeno soll seine Redseligkeit zuwider gewesen sein (D. VII, 18). Er selbst trat in dem alten Lokal des Antisthenes, im Cynosarges, als Lehrer auf (D. 161), um sich auch dadurch als Abkömmling des Cynis-

thago [1]), welche sich in entgegengesetzter Richtung von seiner Lehre entfernten: jener, indem er sie streng im | Cynismus fest-

mus zu bezeichnen; von seinen zahlreichen Schülern (D. 182 vgl. Plut. c. princ. philos. 1, 4. S. 776) nennt Diog. 161 zwei: Miltiades und Diphilus, Athen. a. a. O. fügt Apollophanes und Eratosthenes, den berühmten alexandrinischen Gelehrten, hinzu, welche beide einen „Aristo" geschrieben hatten; von dem letzteren erhellt es auch aus Strabo I, 2, 2. 4, 9. S. 15. 66. Suid. Ἐρατοσθ., nur dass er nach Strabo's Urtheil in der Philosophie überhaupt nur Dilettant war; Apollophanes folgt zwar bei Diog. VII, 92 Aristo's Ansicht über die Tugend, beschränkte sich aber nicht auf die Ethik: Diog. VII, 140 führt seine Physik, Tert. De an. 14 seine Annahmen über die Theile der Seele an. Da Eratosthenes Ol. 126, 1 (276 v. Chr.) geboren war, muss Aristo um 250 noch gelebt haben. Damit stimmt zusammen, dass er als Zeitgenosse und eifriger Gegner des Arcesilaus bezeichnet wird (Strabo a. a. O. Diog. VII, 162 f. IV, 40; auch IV, 33 wird doch wohl auf ihn, nicht auf den Peripatetiker, gehen). Nach D. VII, 164, wäre er am Sonnenstich gestorben. Seine Schule war nicht allein zu Cicero's und Strabo's Zeit längst ausgestorben (Cic. Legg. I, 13, 38. Fin. II, 11, 35. V, 8, 23. Tusc. V, 30, 85. Off. I, 2, 6. Strabo a. a. O.), sondern wir können ihre Spuren überhaupt nicht über die erste Generation hinaus verfolgen. Die Schriften, welche D. VII, 163 aufzählt, sollen Panätius und Sosikrates, mit alleiniger Ausnahme der Briefe an Kleanthes, dem Peripatetiker beigelegt haben. Indessen macht mir Krische S. 408 ff., auch nach Sauppe's beachtenswerther Einsprache (Philodemi De vit. lib. X. Weim. 1853. S. 7 f.), wenigstens für einen Theil derselben dieses Urtheil verdächtig; namentlich von den ὁμοιώματα, die vielleicht von den Χρεῖαι des Diog. nicht verschieden waren, scheint es mir, dass sich in ihren von Stobäus im Florilegium (s. d. Index) aufbewahrten Bruchstücken der Stoiker nicht verkennen lasse. Aus den Ὅμοια stammen vielleicht auch die Aeusserungen b. Sen. ep. 36, 3. 115, 8. Plut. De aud. 8, S. 42. De sanit. 20, S. 133. De exil. 5, S. 600. praec. ger. reip. 9, 4, S. 804. aqua an ign. util. 12, 2, S. 958.

1) Herill's Vaterstadt war nach D. VII, 37. 165 Karthago (wenn Cobet an der letztern Stelle Χαλκηδόνιος fand, so ist diess die gleiche Verwechslung von Χαλκηδὼν oder Καλχηδὼν mit Καρχηδὼν, wie wenn umgekehrt Xenokrates Καρχηδόνιος heisst: s. Bd. II, a, 840, 1); er kam jedoch schon als Knabe unter Zeno's Leitung (D. 166 vgl. Cic. Acad. II, 42, 129). Die Schriften, worin Herillus seine Ansichten niederlegte, zählt Diog. a. a. O. auf, indem er sie zugleich als ὀλιγόστιχα μὲν δυνάμεως δὲ μεστὰ bezeichnet. Cic. De orat. III, 17, 62 redet von einer Schule der Herillier, die aber (auch nach Fin. II, 13, 43) längst aufgehört habe. Wir kennen jedoch keinen Schüler von ihm; möglich, dass er überhaupt keine förmliche Schule hinterliess.

halten, dieser, indem er sie an einem Hauptpunkt der peripatetischen auf bedenkliche Weise annähern wollte[1]); Persäus, Zeno's Landsmann und Hausgenosse[2]), | neben dem hier auch

1) Das nähere hierüber S. 53, 1. 239 2. Aufl.

2) Seine Vaterstadt war Citium, sein Vater hiess Demetrius (D. 6. 36), er selbst soll den Beinamen Dorotheus geführt haben (Suid. Περσ.). Nach D. 36. Sotion u. Nicias b. Athen. IV, 162, d. Ind. Herc. col. 12. Gell. II, 18, 8 (aus ihm Macrob. Sat. I, 11). Orig. c. Cels. III, 483, d war er erst Zeno's Sklave, was sich mit der Angabe, er sei sein Schüler und Hausgenosse gewesen (D. 36. 13. Cic. N. D. I, 15, 38. Athen. XIII, 607, e. Pausan. II, 8, 4) und von ihm erzogen worden (Ind. Herc. Suid.), um so leichter vereinigen lässt, da er nach dem Ind. Herc. in seinem Hause geboren war; die von Athen. erwähnte Inschrift: Περσαῖον Ζήνωνος Κιτιέα lässt sogar auf Adoption schliessen; weniger verträgt sich mit dem angeführten und mit Diog. 6. 9 die Behauptung, er sei Zeno von Antigonus als Abschreiber geschenkt worden (Ungenannte b. Diog. 36). Später lebte er am Hof des Antigonus (Athen. VI, 251, c. XIII, 607, a ff. Themist. Or. XXXII, S. 358 u. a.), dessen Sohn Halcyoneus (Aelian. V. H. III, 17 sagt fälschlich: ihn selbst) er unterrichtet haben soll (D. 36), und bei dem er sehr in Gunst stand (Plut. Arat. 18. Athen. VI, 251, c); als ihm jedoch der Befehl über die macedonische Besatzung in Korinth übertragen wurde, liess er sich durch Aratus überrumpeln (243 v. Chr.). Nach Pausan. II, 8, 4. VII, 8, 1 wäre er selbst bei dieser Gelegenheit umgekommen; das Gegentheil berichten Plut. Arat. 23. Athen. IV, 162, c (nach Hermippus; die Anekdote selbst freilich bietet wenig Bürgschaft). Polyän. VI, 5. In seiner Lebensweise und seinen Ansichten scheint er einer ziemlich laxen Auffassung der stoischen Grundsätze gehuldigt zu haben (m. vgl. D. 13. 36. Athen. IV, 162, b f. XIII, 607, a ff.; die Vermuthung S. 607, e jedoch ist ebenso unwahrscheinlich als gehässig); um so natürlicher ist es, dass er mit Aristo's Cynismus nicht einverstanden war (die Neckerei bei D. VII, 162 beweist allerdings nicht viel), wie denn auch sein Schüler Hermagoras gegen die Cyniker schrieb (Suid. Ἑρμαγ. Ἀμφιπ.); dagegen hatte Menedem's Hass gegen ihn politische Gründe (D. II, 143 f.). Im übrigen wird von ihm nur ächt Stoisches berichtet; vgl. Diog. VII, 120. Philodem. De Mus., Vol. Hercul. I, col. 14 (wozu das S. 31, 1 über Zeno's κυριολεξία bemerkte z. vgl.). Ders. π. εὐσεβείας (S. 75 Gomp. b. Diels Doxogr. S. 544), den (oder Phädrus) Cic. N. D. I, 15, 38, und diesen Minuc. Fel. Octav. 21, 3 ausschreibt. Die Schriften, welche D. 36 aufzählt, sind meist ethischen und politischen Inhalts; zu denselben kommt die Ethik (D. 28), die von Philodem π. εὐσ. a. a. O. benützte Schrift π. θεῶν, die συμποτικὰ ὑπομνήματα oder συμποτικοὶ διάλογοι, aus denen b. Athen. IV, 162, b. c. XIII, 607, a ff. einiges mitgetheilt wird (ebd. IV, 140, b. e ein paar Notizen aus der πολιτεία Λακωνική) und die Ἱστορία b. Suid. und Eudocia (S. 362), wenn diese mit Recht im Text steht.

der bekannte Dichter Aratus aus Soli[1]) zu nennen ist; Dionysius aus Heraklea in Pontus, der aber später zur cyrenaïschen oder epikureïschen Schule übertrat[2]); Sphärus aus Bosporus, welcher erst Zeno's, dann Kleanthes' Schule besuchte, der Freund und Rathgeber des unglücklichen spartanischen Reformators Kleomenes[3]). Auch Chremonides, der bekannte Füh-

1) Nach dem Lebensabriss bei Buhle Arat. Opp. I, 3 war Aratus in Athen Schüler des Persius (-äus), mit dem er auch nach Macedonien zu Antigonus gieng; was aber doch nur heissen kann, er sei zugleich mit Persäus, und in besonderer Verbindung mit diesem, Schüler Zeno's gewesen. Als solchen bezeichnet ihn auch eine andere Vita (ebd. II, 445), indem sie zugleich eines von ihm an Zeno gerichteten Briefs erwähnt. Andere Biographen (bei Buhle II, 431. 442) geben ihm Dionys von Heraklea zum Lehrer, eine dritte Angabe (ebd. S. 446. Suid. u. d. W.) Timon und Menedemus, die er vielleicht vor seiner Verbindung mit Zeno gehört hatte. Seinem Stoicismus hat er in dem berühmten Eingang der Phänomena, welcher dem Hymnus Kleanth's nahe verwandt ist, ein Denkmal gesetzt. Wenn ihm Asklepiades (in der Vita b. Buhle II, 429) Tarsus zur Vaterstadt gab, so setzt er die bekanntere von den cilicischen Städten an die Stelle der minder bekannten.

2) Daher sein Beiname ὁ Μεταθέμενος. M. s. über ihn und seine umfangreichen Schriften Diog. VII, 166 f. 37. 23. V, 92. Athen. VII, 281, d. X, 437, e. Ind. Herc. col. 10. 29 ff. Cic. Acad. II, 22, 71. Tusc. II, 25, 60. Fin. V, 31, 94. Vor Zeno soll er den Pontiker Heraklides, Alexinus und Menedemus gehört haben (Diog. VII, 166. V, 92). Er wurde gegen 80 Jahre alt und machte schliesslich seinem Leben freiwillig ein Ende; Diog. VII, 187. Ind. Herc. col. 33.

3) D. 177 f. Plut. Kleom. 2. 11. Athen. VIII, 354, e. Vor seine Verbindung mit Kleomenes scheint Sphärus' Anwesenheit in Aegypten zu fallen, wo wir ihn bei Athen. und Diog. am Hofe des Ptolemäus treffen, wenn wenigstens richtig ist, dass er (nach D. VII, 185. Athen. a. a. O.) noch Schüler des Kleanthes war, als er dorthin gieng; denn schon beim Regierungsantritt des Kleomenes (236 v. Chr.) war Kleanthes schwerlich mehr am Leben, Sphärus blieb aber überdiess jedenfalls mehrere Jahre bei diesem Fürsten, und wenn er ihn auch vor seiner Flucht aus Sparta (221 v. Chr.) verlassen haben sollte, war er doch damals nicht mehr Mitglied der stoischen Schule in Athen. Möglich, dass Sphärus in diesem Fall zunächst im Auftrag des ägyptischen Königs zu Kleomenes gekommen war. Nur kann der Ptolemäus, zu dem Sphärus gieng, dann nicht, wie Diog. 177 sagt, Philopator (der erst 221 v. Chr. den Thron bestieg), sondern es muss Ptol. Euergetes, oder gar noch Ptol. Philadelphus gewesen sein. Wollte man andererseits der Angabe, dass es Philopator war, Glauben schenken, so könnte man annehmen, Sphärus sei i. J. 221 mit Kleomenes nach Aegypten ge-

rer der attischen Patrioten in dem nach ihm genannten Kriege [1]), scheint Zeno zum Lehrer gehabt zu haben [2]). Von einigen andern zenonischen | Schülern [3]) kennen wir kaum mehr, als die Namen. Eine erhebliche Fortbildung hat die stoische Lehre durch keinen von ihnen erfahren.

Es war daher ein Glück für die Schule, dass auf Kleanthes ein Mann von der Gelehrsamkeit und der dialektischen Kraft des Chrysippus [4]) folgte. Dieser Philosoph ist nach dem Urtheil der Alten der zweite Begründer des Stoicismus [5]). Um das Jahr 280 v. Chr. [6]) zu Soli in Cilicien [7]) geboren [8]), hatte er

gangen; er müsste aber damals schon sehr alt gewesen sein. — Die zahlreichen Schriften des Sphärus (D. 178) beziehen sich auf alle Theile der Philosophie, und auf einige der älteren Philosophen, besonders häufig begegnen uns unter denselben solche moralischen und politischen Inhalts; zwei der letzteren: über die spartanische Verfassung (auch bei Athen. IV, 141, b) und: über Lykurg und Sokrates, scheinen mit den Reformplänen des Kleomenes in direktem Zusammenhang zu stehen. Nach Cic. Tusc. IV, 24, 53 wurden seine Definitionen, von denen dort einige mitgetheilt werden, in der stoischen Schule besonders geschätzt. Aus seiner Schrift π. αἰσθητηρίων stammt vielleicht die Notiz im Floril. des Joh. Damasc. I, 17, 16. (Stob. Floril. ed. Mein. T. IV, 174).

1) Ueber den Droysen, Gesch. d. Hellen. III, a, 225 ff.

2) Wenn er der von Diog. VII, 17 erwähnte ist.

3) Athenodorus aus Soli (Ind. Herc. col. 12. D. VII, 38 — ebd. 121 scheint ein jüngerer gemeint zu sein); Kallippus aus Korinth, D. 38; Philonides aus Theben, der mit Persäus zu Antigonus gieng, D. 9. 38; Posidonius aus Alexandria, D. 38. Suid. u. d. W. (wozu aber Bernhardy z. vgl.); Zeno aus Sidon, ein Schüler des Diodorus Kronus, welcher sich an Zeno anschloss, D. 38. 16. Suid. u. d. W. Ind. Herc. 11.

4) Baguet De Chrysippo. Annal. Lovan. Vol. IV. Lovan. 1822.

5) Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος οὐκ ἂν ἦν στοά (D. 183). Cic. Acad. II, 24, 75: *Chrysippus, qui fulcire putatur porticum Stoicorum.* Athen. VIII, 335, b: Χρύσιππον τὸν τῆς στοᾶς ἡγεμόνα u. a. s. Baguet S. 16.

6) Nach Apollodor b. Diog. 184 starb er Ol. 143 (208/4 v. Chr.) 73 Jahre alt, was für sein Geburtsjahr einen Spielraum von 281—276 v. Chr. offen lässt. Nach Lucian Macrob. 20 wäre er 81 Jahre alt geworden, nach Valer. Max. VIII, 7, ext. 10 vollendete er im 80. Jahr das 39. Buch seiner Logik.

7) So Diog. 179. Plut. De exil. 14. S. 605. Strabo XIII, 1, 57. S. 610. XIV, 4, 8. S. 671 und weit die meisten. Alexander Polyhistor b. Diog. a. a. O. und Suid. Ζήν. Διοσκ. nennt ihn einen Tarsenser; und da sein Vater Apollonius (so nennt ihn Diog. a. a. O.) aus Tarsus in Soli ein-

Kleanthes[1]), | angeblich auch noch Zeno[2]) gehört; nach des ersteren Tod übernahm er die Leitung der stoischen Schule[3]). Neben ihm soll er auch die Philosophen der mittleren Akademie, Arcesilaus und Lacydes, gehört haben[4]); ihr dialektisches Verfahren

gewandert war (Strabo S. 671), wäre es immerhin möglich, dass Chrys. in Tarsus geboren und als Kind nach Soli gekommen war.

8) Sonst hören wir über sein früheres Leben nur, dass er sich für den Wettlauf ausgebildet habe (D. 179 — doch kann man gegen diese Angabe wegen der verwandten über Kleanthes, D. 168, einiges Misstrauen hegen, um so mehr, da Chrysippus mit seiner langathmigen Dialektik ebenso zum Dolichodromen gemacht worden sein könnte, wie der massive Kleanthes zum Faustkämpfer), und dass sein väterliches Vermögen confiscirt worden sei (Hekato bei D. 181). Später finden wir bei ihm eine ärmliche häusliche Einrichtung, sofern sein ganzes Hausgesinde in einer alten Dienerin bestand (D. 185. 181. 183); ob diess aber Armuth oder stoische Einfachheit war, wissen wir nicht; das Floril. Monac. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 289) 262 nennt ihn *λιτὸς, ἔχων χρήματα πολλά.*

1) Hierüber sind alle Zeugen einig; es genügt daher an D. 179 ff. Wann und wie er nach Athen kam, wird nicht berichtet; in der Folge erhielt er hier das Bürgerrecht (Plut. Sto. rep. 4, 2. S. 1034).

2) D. 179: *ἔπειτ' ἀκούσας Ζήνωνος, ἢ Κλεάνθους, ὡς Διοκλῆς καὶ οἱ πλείους.* Wer ihn für einen Schüler Zeno's hielt, erfahren wir nicht; wohl aber geht aus diesen Worten hervor, dass Diokles und die *πλείους* ihn einfach als Schüler des Kleanthes, nicht des Kleanthes und Zeno, bezeichnet hatten. Das letztere könnte er nur dann gewesen sein, wenn Zeno bis gegen 260 oder länger am Leben war. Dass aber bei D. 189. 195. 201 sieben seiner logischen Schriften neben ihrem Titel den Beisatz: *πρὸς Ζήνωνα* haben, kann hier nicht in Betracht kommen; denn es fragt sich 1) ob diese an Zeno oder gegen Zeno gerichtet waren, und wir werden 2) bei diesem Zeno nicht (mit Wellmann, Phil. d. Zen. 11. 53) an den Stifter der stoischen Schule, sondern an den Schüler desselben, Zeno von Sidon (s. o. 39, 3 Schl.), oder auch an Chrysipp's Schüler Zeno von Tarsus zu denken haben.

3) Diog. pro. 15. Strabo XIII, 1, 57. S. 610 u. a.

4) Diog. VII, 183. Dass er selbst, wie Ritter III, 524 vermuthet, durch die akademische Skepsis eine Zeit lang in seinem Stoicismus schwankend wurde, und in dieser Zeit die Schrift gegen die *συνήθεια* schrieb, ist möglich, aber nicht zu einem höheren Grad der Wahrscheinlichkeit zu bringen; dagegen weist die Nachricht, er habe eine *σχολὴ ὕπαιθρος* im Lyceum gehalten (D. 185), darauf hin, dass er noch bei Lebzeiten des Kleanthes als Lehrer auftrat, und eben hierauf, nicht auf einen Abfall vom wissenschaftlichen Standpunkt desselben, bezieht sich wohl auch D. 179: *ἔτι τε ζῶντος ἀπέστη αὐτοῦ.*

hatte er sich so vollständig angeeignet, dass die späteren Stoiker klagten, er selbst habe durch die Meisterschaft, mit welcher er die philosophischen Zweifel ausführte, ohne sie doch immer befriedigend lösen zu können, Karneades die Waffen gegen ihre Schule in die Hand gegeben[1]). Seine dialektische Schärfe und Gewandtheit ist es überhaupt, wodurch er in der Geschichte des Stoicismus vor allem Epoche macht[2]); auch an Gelehrsamkeit war aber der Mann, welcher für einen der arbeitsamsten und kenntnissreichsten im Alterthum gilt[3]), seinen Vorgängern weit überlegen; und bei der | Unabhängigkeit der Gesinnung, die er in seinem ganzen Verhalten an den Tag legte[4]), und dem wissenschaftlichen Selbstgefühl, das ihn beseelte[5]), ist es sehr natürlich, dass er in manchen Stücken von Zeno und Kleanthes abwich[6]). Doch werden wir finden, dass er die Grundlagen des Systems nicht verrückte, sondern nur seine wissenschaftliche Fassung vervollständigte und verschärfte. Er hat die stoische Lehre nach allen Seiten hin mit solcher Vollständigkeit in's einzelne

1) D. 184 vgl. IV, 62. Cic. Acad. II, 27, 87. Plut. Sto. rep. 10, 3 ff. S. 1036. Diese drei Stellen beziehen sich hauptsächlich auf Chrysipp's 6 Bücher *κατὰ τῆς συνηθείας*. Dagegen preist ihn sein Schüler Aristokreon b. Plut. a. a. O. 2, 5 als *τῶν Ἀκαδημιακῶν στραγγαλίδων κοπίδα*. Vgl. Plut. comm. not. 1, 4. S. 1059.

2) Noch als Schüler des Kleanthes soll er diesem gesagt haben, er möge ihm nur die Lehrsätze geben, die Beweise wolle er schon selbst finden; in der Folge gieng über ihn die Rede, wenn die Götter eine Dialektik haben, sei es keine andere, als die des Chrysippus (D. 179 f.). Weiter s. m. Cic. N. D. I, 15, 30 (wo ihn der Epikureer *Stoicorum somniorum vaferrimus interpres* nennt). II, 6, 16. III, 10, 25. Divin. I, 3, 6 *(Chr. acerrimo vir ingenio)*. Seneca Benefic. I, 3, 8. 4, 1, der sich nur über seine allzugrosse Spitzfindigkeit beschwert. Dionys. Hal. comp. verb. S. 68 Schäf. (Chrysipp sei der geübteste Dialektiker, aber unter allen namhaften Schriftstellern der schlechteste Stylist gewesen) u. a. vgl. Krische Forsch. I, 445.

3) Diog. 180. Athen. XIII, 565, a. Damasc. v. Isid. 36. Cic. Tusc. I, 45, 108.

4) Diog. 185 hebt es als etwas besonderes hervor, dass er sich weigerte, dem Rufe des Ptolemäus an seinen Hof zu folgen, und dass er von seinen zahlreichen Schriften keine einem Fürsten widmete.

5) D. 179. 183.

6) Cic. Acad. II, 47, 143. Plut. Sto. rep. 4, 1. S. 1034. Vgl. S. 40, 4. Nach Plutarch hatte Antipater eine eigene Schrift *περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς* verfasst.

ausgeführt, dass den Späteren in dieser Beziehung kaum noch eine Nachlese übrig zu bleiben schien [1]). Durch die Masse seiner Schriften [2]) that er es selbst einem Epikur zuvor [3]); uns sind von denselben nur Titel und verhältnissmässig wenige Bruchstücke übrig [4]). Dass freilich mit dieser ausserordentlichen schriftstellerischen Fruchtbarkeit die künstlerische Vollendung der chrysippischen Werke nicht gleichen Schritt hielt, begreift sich: die Alten klagen einstimmig über ihre nachlässige und unreine Sprache, ihre trockene und doch oft unklare Darstellung, über die Weitschweifigkeit, die endlosen Wiederholungen, die übermässig vielen und langen Citate, die allzu häufige Berufung auf Etymologieen, Auctoritäten und andere werthlose | Beweismittel [5]). Aber die stoische Lehre hat durch Chrysippus ihre Vollendung

1) *Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis?* Cic. Fin. I, 2, 6.

2) Nach D. 180 waren es deren nicht weniger als 750. Vgl. Valer. Max. VIII, 7, ext. 10. Lucian Hermotim. 48.

3) Den Epikureern schien diess aber doch die Ehre ihres Meisters zu beeinträchtigen; daher der Vorwurf, Chrysipp habe absichtlich mit Epikur in die Wette geschrieben (D. X, 26), und die Kritik Apollodor's, D. VII, 181.

4) Sehr ausführlich und mit holländischer Gelehrsamkeit handelt darüber Baguet S. 114—357, der aber doch noch manches Fragment übergangen hat; über die logischen Schriften, deren allein es, nach D. 198, 311 Bücher waren (wozu aber das eigene Verzeichniss des Diog. nicht ganz stimmt) Nicolai De logicis Chrysippi libris. Quedlinb. 1859 (Gymn. progr.). Prantl Gesch. d. Log. I, 404 ff. Hirzel De Logica Stoic. (aus der satura philolog. Sauppio expr.) S. 14 ff., dessen Einwürfe gegen Nicolai hier nicht geprüft werden können. Eine systematische Anordnung aller bekannten Bücher versucht Petersen Philosophiae Chrysippeae Fundamenta (Hamburg 1827) S. 321 ff. Eine von Diog. nicht aufgeführte ethische Schrift: π. παθῶν θεραπευτικός, nennt Philodem. π. ὀργῆς col. 1.

5) M. s. darüber Cic. De orat. I, 11, 50. Dionys. Hal. s. o. 41, 2. Diog. VII, 180 f. X, 27. Galen Differ. puls. II, 10. Bd. VIII, 631 K. Hippocr. et Plat. plac. II, 2. III, 2 ff. Bd. V, 213. 295 ff. 308 f. 312. 314 f. und was Baguet S. 26 ff. weiter anführt. Chrysippus selbst b. Plut. Sto. rep. 28, 2 meint, übellautende Wortverbindungen, Solöcismen, dunkle Ausdrücke und Ellipsen haben nicht viel auf sich. Ein Beispiel von geschmackloser Häufung und Verwendung dichterischer Stellen und von logischem Formalismus gibt das Bruchstück der Schrift π. ἀποφατικῶν, welches Bergk (Commentat. de Chrys. libr. π. ἀποφατ. Cassel 1841. Gymn. progr.) nach Letronne herausgegeben und erläutert hat.

erhalten; als er um 206 v. Chr. starb[1]), war die Gestalt, in welcher sie den folgenden Jahrhunderten überliefert wurde, nach allen Seiten hin festgestellt.

Ein Zeitgenosse Chrysipp's, etwas älter, als dieser, scheint jener Teles gewesen zu sein, aus dessen Schriften uns STOBÄUS [2]) einiges aufbewahrt hat[3]); populäre moralische Betrachtungen im Sinn des Cynismus und Stoicismus. Derselben Zeit gehört der berühmte, in allen Zweigen des Wissens, vorzugsweise jedoch in den mathematischen Wissenschaften höchst ausgezeichnete Cyrenäer | Eratosthenes an[4]), welcher durch Aristo in den Stoicismus eingeführt war[5]). Aus Chrysipp's Schule, die ohne Zweifel

1) Ueber die Zeitbestimmung s. m. S. 39, 6. Die näheren Umstände seines Todes werden bei D. 184 f. verschieden angegeben; aber beide Angaben sind unglaubwürdig: die Geschichte mit dem Esel wird bei LUCIAN Macrob. 25 ebenso von dem Komiker Philemon erzählt, die andere Version findet sich bei DIOGENES selbst IV, 44. 61 ziemlich ähnlich von Arcesilaus und Lacydes. Ueber Chrysipp's Bildsäule im Ceramikus s. m. D. VII, 182. CIC. Fin. I, 11, 39. PAUSAN. I, 17, 2; eine andere bei PLUT. Sto. rep. 2, 5.

2) Floril. 5, 67. 40, 8. 91, 33. 93, 31. 98, 72. 108, 82. 83. Dazu kommen dann noch die Abschnitte aus eines gewissen Theodorus Auszug aus den Schriften des Teles 95, 21. 97, 31. Append. I, 7, 47 (T. IV, 164 Mein.).

3) Wir sehen diess daraus, dass 40, 8 der angesehenen Stellung gedacht wird, deren sich der Athener Chremonides, aus seiner Vaterstadt verbannt, jetzt bei Ptolemäus erfreue. Da nun die Verbannung des Chremonides an das Ende des sog. chremonideïschen Kriegs, 263 v. Chr., fällt, so muss die Schrift des Teles π. φυγῆς, der dieses Bruchstück entnommen ist, ungefähr in die Zeit zwischen 260 und 250 fallen. Diess wird durch den Umstand bestätigt, dass in den sämmtlichen Bruchstücken keine Personen oder Vorgänge aus einer späteren Zeit erwähnt werden. Die Philosophen, welche der Verfasser mit Vorliebe anführt, sind neben Sokrates die Cyniker Diogenes, Krates, Metrokles, ferner Stilpo, Bio der Borysthenite, Zeno (von dem 95, 21 eine Erzählung über Krates mit einem Ζήνων ἔφη mitgetheilt wird) und (95, 21) Kleanthes, letzterer als noch lebend mit der Bezeichnung: ὁ Ἄσσιος. Ein Schüler oder Mitschüler des Kleanthes scheint Teles gewesen zu sein.

4) Er war nach SUID. u. d. W. Ol. 126 (276/2 v. Chr.) geboren und starb achtzig (oder, nach LUCIAN Macrob. 27: zweiundachtzig) Jahre alt, indem er, erblindet, sich aushungerte.

5) S. o. 35, 1.

sehr zahlreich war[1]), sind uns nur wenige Namen überliefert[2]). Die bedeutendsten von seinen Schülern scheinen jedenfalls Zeno von Tarsus[3]) und | Diogenes von Seleucia[4]) gewesen zu sein,

1) Diess lässt sich bei der grossen Bedeutung dieses Philosophen und dem Ansehen, dessen er sich in der stoischen Schule von Anfang an erfreute, nicht anders annehmen, und es wird durch die Menge derer bestätigt, denen Chrysippus Bücher zuschrieb (m. s. das Verzeichniss, nach D. 189 ff., bei Fabric. Biblioth. III, 549). Nur stört hier der Umstand, dass wir nur theilweise entscheiden können, ob das *πρός* „an" oder „gegen" bedeutet, und dass nicht alle, denen Chrys. Bücher widmete, seine Schüler gewesen sein müssen.

2) Mit Sicherheit kennen wir ausser Zeno und Diogenes nur Chrysipp's Neffen Aristokreon, dem auch mehrere seiner Schriften bei Diog. zugeeignet sind, als seinen Schüler. M. s. über ihn D. VII, 185. Plut. Sto. rep. 2, 5 (s. o. S. 41, 1). Ind. Herc. col. 46, wo von ihm eine Schrift, *Χρυσίππου ταφαὶ*, angeführt ist. In derselben war eines Stoikers aus Soli gedacht, der erst Sphärus dann Chrysippus zum Lehrer gehabt habe; den Namen desselben glaubt Comparetti mit Bestimmtheit *Ὕλλος* lesen zu können. Auch der a. a. O. genannte Diophanes wird vielleicht als Chrysippischer Schüler angeführt. Von einigen ebd. col. 47 genannten ist theils der Name theils die Verbindung mit Chrys. unsicher.

3) Was wir von diesem Philosophen wissen, beschränkt sich auf die Angaben (D. 35. Epit. Diog. Ind. Herc. col. 47. Suid. *Ζήν. Διοσκ.* Eus. pr. ev. XV, 13, 7. Arius Didymus ebd. XV, 17, 2), dass er aus Tarsus (*τινὲς* bei Suid. sagen angeblich: aus Sidon, was jedenfalls Verwechslung mit dem S. 39, 3 genannten ist) gebürtig, Sohn des Dioskorides, Schüler und Nachfolger des Chrysippus gewesen sei, dass er wenige Bücher, aber viele Schüler hinterlassen habe, und dass er die Weltverbrennung bezweifelt haben solle.

4) Nach Diog. VI, 81. Strabo XVI, 1, 16. S. 744. Ind. Herc. col. 48. Lucian. Macrob. 20 stammte er aus Seleucia am Tigris, heisst aber auch der Babylonier (so bei Diog. VII, 39. 55. Cic. N. D. I, 15, 41. Divin. I, 3, 6. Plut. De exil. 14. S. 605 u. a.); Cic. nennt ihn Divin. I, 3, 6 Schüler des Chrysippus, Acad. II, 30, 98 den Lehrer des Karneades in der Dialektik; Plut. Alex. virt. 5. S. 328 bezeichnet ihn als Schüler Zeno's (von Tarsus), wenn er von diesem sagt: *Διογένη τὸν Βαβυλώνιον ἔπεισε φιλοσοφεῖν.* Diog. führt von ihm eine *διαλεκτικὴ τέχνη* (VII, 71) und eine *τέχνη περὶ φωνῆς* (VII, 55. 57) an, Cic. Divin. I, 3, 6 ein Buch über die Weissagung, Athen. IV, 168, e eine Schrift *π. εὐγενείας*, XII, 526, d ein Werk *π. νόμων*, wahrscheinlich dasselbe, welches nach Cic. Legg. III, 5, 14, der Lesart der Handschriften zufolge, *a Dione Stoico* verfasst wäre. Cicero nennt ihn (Off. III, 12, 51) *magnus et gravis Stoicus*, Seneca (De ira III, 38, 1) berichtet einen Zug von seltenem Gleichmuth bei einer pöbelhaften

welche ihm beide nach einander auf dem Lehrstuhl folgten [1]). Diogenes' Schüler und Nachfolger war Antipater von Tarsus [2]), mit welchem sein | Landsmann Archedemus häufig zusammengenannt wird [3]). Ein anderer Schüler des Diogenes, Boëthus

Beleidigung. 156/5 v. Chr. war Diog., ohne Zweifel schon hochbetagt (vgl. Cic. De senect. 7, 23), Mitglied der bekannten Philosophengesandtschaft; vgl. Bd. II, b, 928, 1. 2. Nach Lucian a. a. O. erreichte er ein Alter von 88 Jahren, und so mag er um 150 v. Chr. gestorben sein.

1) Da Cic. N. D. I, 15, 41. Divin. I, 3, 6 von Diogenes sagt: *(Chrysippum) consequens* oder *subsequens*, nahm man früher nicht selten an, Diogenes sei der unmittelbare Nachfolger Chrysipp's gewesen. Indessen liegt diess nicht nothwendig in diesem Ausdruck, selbst wenn er sich nicht blos auf die Nachfolge in der Lehre beziehen sollte; und da nun Arius, Euseb und Suidas (s. vorl. Anm.) Zeno ausdrücklich auf Chrysippus folgen lassen, Plut. (s. vor. Anm.) und die Epit. Diog. offenbar das gleiche voraussetzen, und der Ind. Herc. col. 48 Diogenes als Zeno's, unverkennbar aber auch diesen col. 47 als Chrysipp's Nachfolger bezeichnet, steht das obige ausser Zweifel.

2) Cic. Off. III, 12, 51 nennt ihn nur seinen Schüler; dass er aber in Athen lehrte, sieht man (wie Zumpt üb. d. philosoph. Schulen in Athen, Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-phil. Kl. S. 103 bemerkt) auch aus der Angabe Plutarch's (Ti. Gracch. c. 8), C. Blossius habe ihn hier (denn Athen, nicht Rom, ist mit dem ἄστυ gemeint) gehört. Auch was Plut. tranqu. an. 9. S. 469 von seinem Ende erzählt, lässt vermuthen, dass er nach seiner Ueberfahrt aus Cilicien in Athen geblieben war. Das gleiche sehen wir (Zumpt a. a. O.) aus der Angabe (Athen. V, c. 2. S. 186, a), es habe in Athen eigene Tischgesellschaften der Diogenisten, Antipatristen und Panätiasten, d. h. von diesen Philosophen (etwa durch Vermächtniss) oder zu ihrem Andenken gestiftete, gegeben, aus dem Vorwurf (Plut. garrulit. c. 23. S. 514. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 6 vgl. Cic. Acad. II, 6, 17 und in dem Fragment aus Acad. post. I. bei Non. S. 65), dass Antipater den Karneades nur mit Schriften angegriffen, aber nicht mit ihm zu disputiren gewagt habe, und aus Diog. IV, 65. Stob. Floril. 119, 19. Nach diesen zwei Stellen machte er seinem Leben freiwillig ein Ende; dass er ein hohes Alter erreichte, ergibt sich aus Plut. Sto. rep. 2, 4 (κατεγήρασεν) Ind. Herc. col. 60. Acad. II, 47, 143 nennt Cicero ihn und Archedemus *duo vel principes dialecticorum*, *opiniosissimi homines*, aus Off. III, 12, 51 ff., wo er gleichfalls *homo acutissimus* heisst, sieht man, dass er manche sittliche Fragen strenger beurtheilte, als Diogenes. Unter die *magnos stoicae sectae auctores* rechnet ihn auch Seneca ep. 92, 5; Epiktet redet Diss. III, 21, 7 von der φορὰ (Ungestüm) Ἀντιπάτρου καὶ Ἀρχεδήμου. M. s. über ihn van Lynden De Panaetio 33 f., über seine zahlreichen, für uns verlorenen Schriften Fabric. Biblioth. III, 538 Harl.

3) So bei Cicero (s. vor. Anm.), Strabo XIV, 4, 14. S. 674, der beide

aus Sidon [1]), ist dadurch merkwürdig, dass er einigen wichtigen Lehrsätzen der Schule im Sinn des peripatetischen Systems widersprach [2]). Noch mehrere weitere Schüler des Diogenes und Antipater, unter denen sich einige von den ausgezeichnetsten

als Tarsenser verbindet, Epiktet (s. vor. Anm. und Diss. II, 17, 40. 19, 9. III, 2, 13), Diog. VII, 55. Ind. Herc. col. 48 (nach Comparetti's unerlässlicher Ergänzung) bezeichnet ihn als Schüler Zeno's; bei Plut. De exil. 14. S. 605, wo doch kein anderer gemeint sein wird, steht er am Schluss einer Reihe, welche die von auswärts eingewanderten athenischen Diadochen bis auf Antipater aufzählt, als einer, der von Athen in's Ausland gieng; Diog. 134 nennt ihn zwischen Chrysippus und Posidonius. Das wahrscheinlichste ist mir, dass er jünger als Diogenes, aber älter als Antipater, erst Zeno, dann Diogenes hörte. Nach Plut. a. a. O. gründete er in Babylon eine stoische Schule; weil er aber von Athen aus dorthin gieng, scheint ihn Plut. für einen Athener zu halten. Stellen, worin er genannt wird, b. Fabricius Bibl. gr. III, 540. Ob der Archedemus, von dem Simpl. De coelo 229, b, 30 K. Schol. in Ar. 505, a, 45 sagt, er habe die Erde nicht in den Mittelpunkt der Welt versetzt wissen wollen, der unsrige ist, fragt sich; stoisch wäre diess nicht, und auch mit der Lehre des Archedemus ist es unvereinbar (vgl. S. 172. 294, 6. 125, 2 2. Aufl.). Vielleicht ist der Ἀρχέδημος bei Simpl. aus einem theilweise unleserlich gewordenen [Ἀρίστ]αρχος ὁ Σάμιος entstanden.

1) Ueber die Lebenszeit dieses Stoikers wurde man bisher dadurch irregeführt, dass Diog. 54 (s. u. S. 76, 1 2. Aufl.) von Chrysippus sagt: διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν (Boëth.) φησίν. Diess scheint vorauszusetzen, dass Boëthus älter, oder doch nicht erheblich jünger war, als Chrysippus. Allein der Ind. Herc. nennt ihn col. 51 unter den Schülern des Diogenes, und übereinstimmend damit führt ihn die Epit. Diog. mit Apollodor und andern zwischen Diogenes und Antipater auf. Wir müssen daher annehmen, dass sich Diog. a. a. O. oder seine Quelle ungenau ausdrückte, und die Notiz, welche jetzt so lautet, als ob Chrysippus dem Boëthus ausdrücklich widersprochen hätte, ursprünglich nur besagte: er habe über das Kriterium sich anders erklärt, als der (später lebende, aber) vor ihm genannte Boëthus. Als Sidonier wird der letztere von dem Ind. Herc. und der *vita Arati* II (Bd. II, 443 des Aratus von Buhle) bezeichnet; und auch bei Ps. Philo aetern. m. c. 15. S. 497 M. 947, C. H. hat Bernays statt des verkehrten Βοηθὸς γοῦν καὶ Ποσιδώνιος aus der mediceïschen Handschrift mit Recht Βοηθ. γ. ὁ Σιδώνιος aufgenommen. Diog. erwähnt von ihm VII, 148 f. zwei Schriften π. φύσεως und π. εἱμαρμένης, ein Scholion zu Geminus (Petav. Doctr. temp. III, 147) und die vita Arati II a. a. O. einen Commentar zu Aratus' Gedicht. Der angebliche Philo a. a. O. rechnet ihn zu den ἄνδρες ἐν τοῖς στωικοῖς δόγμασιν ἰσχυκότες.

2) S. u. S. 500 2. Aufl.

Grammatikern jener Zeit befinden, sind uns bekannt[1]). Mit Antipaters Schüler Panätius trat der Stoicismus in die römische

1) Unter den Schülern des Diogenes nennt der Ind. Herc. col. 51 Apollodorus aus Seleucia, ohne Zweifel denselben, dessen Biographie Diog. der Epitome zufolge zwischen denen des Diogenes und des Boëthus gab, und von dem er VII, 102. 118 eine Ethik, VII, 125. 135. 140 eine Physik anführt; aus ihr stammt wohl, was Stob. Ekl. I,.256. 408 aus Apollodor's φυσικὴ τέχνη mittheilt (und vielleicht ist auch Diog. VII, 125 statt der seltsamen φυσικὴ κατὰ τὴν ἀρχαίαν „φυσικῇ τέχνῃ" zu lesen); ob dagegen die Schriften π. νομοθετῶν und π. τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων (ebd. I, 58. 60) auch ihm gehören, fragt sich. Auch VII, 39. 54. 64. 84 wird er unter den stoischen Auktoritäten genannt. VII, 39 mit der Bezeichnung: Ἀπολλόδ. ὁ Ἔφιλλος, und wenn Cobet dafür „Ἀπολλ. καὶ Σύλλος" setzt, so ist diess ohne Zweifel nur eine aus Cic. N. D. I, 34, 93 (*Apollodorum, Syllum [*oder *Silum] reliquos)* entsprungene Vermuthung; diese Veränderung hat jedoch gegen sich, dass bei dieser Lesart in der Stelle des Diogenes, in Abweichung von den vorhergehenden und den folgenden Citaten, die Schrift Apollodor's nicht genannt wäre, und dass es ein höchst auffallender Zufall wäre, wenn Cicero und Diogenes, bei ganz verschiedenen Veranlassungen, mit einem Apollodor (und zwar Diog. mit dem Seleucier, Cic. mit dem S. 508 2. Aufl. zu besprechenden Athener) den sonst ganz unbekannten Syllus zusammenstellten. Mir scheint das Ἔφιλλος unbedenklich, wenn wir auch die Bedeutung dieses Beinamens nicht kennen; will man aber einmal ändern, so könnte man am Ende auch an Σελευκεὺς denken. Ein zweiter gleichnamiger Schüler des Diogenes ist der berühmte Grammatiker Apollodorus aus Athen, der Verfasser der Chronika und vieler anderen Werke. Als Stoiker gab er sich namentlich in seinem grossen (auch von Philodem. π. εὐσεβ. S. 64 Gomp. angeführten) Werke π. θεῶν (dessen Bruchstücke b. Müller Hist. gr. I, 428 ff.) zu erkennen, wenn es auch seinem Hauptzweck nach (wie Schwenke Jahrb. f. cl. Philol. 1879, S. 134 zeigt) keine philosophische, sondern eine philologische Schrift war. Dass er den Diogenes zum Lehrer hatte, sagt der angebliche Scymnus (um 90 v. Chr.) Perieg. 20; wenn ihn Suid. (Ἀπολλόδ. Ἀσκλ.) statt dessen einen Schüler des Panätius nennt, so kann daran nur so viel richtig sein, dass er mit diesem seinem Mitschüler fortwährend in wissenschaftlichem Verkehr stand, denn Apollodor's Chronik erschien in ihrer ersten Bearbeitung schon 144 v. Chr. (Scymn. V. 24. Heyne Apollod. Bibl. I, 104 f.), geraume Zeit, ehe Panätius die Leitung der athenischen Schule übernommen haben kann; ein späterer Nachtrag reichte allerdings bis Ol. 162, 4 129 v. Chr. (vgl. Diels üb. Apoll. Chron. Rhein. Mus. XXXI, 5). Auch Ind. Herc. col. 69: ὁ [δ]ὲ Πα[ναί]τιος καὶ τὸν γραμμ[ατικὸ]ν [Ἀ]πολλόδωρον ἀπ . . . ist wohl nur ἀπεδέχετο zu ergänzen. Ein zweiter Grammatiker aus der Schule des Diogenes ist Krates von Mallos, welcher bei Strabo XIV, 5, 16. S. 676 (mit einem φασὶ) ein Lehrer des Panätius, Suid. u. d. W. ein stoischer Philosoph heisst, nach

Welt ein, und erlitt auch an sich selbst Veränderungen, von denen an einem späteren Orte zu sprechen sein wird. |

2. Die Quellen der stoischen Philosophie. Die Bestimmungen der Stoiker über Aufgabe und Theile der Philosophie.

Eine urkundliche Darstellung der stoischen Philosophie wird durch den Umstand, dass alle Schriften der älteren Stoiker bis

Varro l. lat. IX, 1 sich gegen Aristarch auf Chrysippus berief; ein dritter vielleicht der Alexandriner Zenodotus (Suid. Ζηνόδ. u. a.), wenn nämlich dieser mit dem von Diog. VII, 30 als Schüler des Diogenes bezeichneten Eine Person ist. — Zu Antipaters Schule gehörten Heraklides aus Tarsus (D. VII, 121) und Sosigenes (Alex. Aphr. De mixt. 142, a, m: Σωσιγένης ἑταῖρος Ἀντιπάτρου. Ind. Herc. col. 54), welche beide von Diogenes, der Epitome zufolge, unmittelbar nach Antipater besprochen wurden; ferner C. Blossius aus Cumä (über den S. 488 2. Aufl. das nähere), und nach dem Ind. Herc. col. 53 Mnesarchus und Dardanus, die Nachfolger des Panätius (s. S. 508 2. Aufl.), die jedoch nach col. 51 auch noch Diogenes gehört hatten, und vielleicht desshalb in der Epit. Diog. Antipater vorangehen, nebst Apollodor aus Athen (s. u. S. 508, 1 2. Aufl.); nach derselben Quelle col. 52 Apollonides aus Smyrna (den Comparetti gegen die chronologische Möglichkeit mit dem Apollonides identificirt, welcher 46 v. Chr. Zeuge von Cato's Tod war), Chrysermos aus Alexandria, Dionysius aus Cyrene, ein ausgezeichneter Geometer. (In einem ebd. erwähnten Schüler Antipaters, dessen Name verloren ist, vermuthet Comparetti, gleichfalls unchronologisch, Jason, Posidonius' Enkel, welcher diesem um 50 v. Chr. nachfolgte.) — In die Zeit zwischen Chrysippus und Panätius dürfte auch der von Diog. VII, 39 mit einer Ethik angeführte Eudromus (wofür s. 40 wohl nur durch das vorangehende Ἀρχέδημος ein Εὔδημος in unsern Text kam) gehören. Ganz unbekannt ist die Zeit des Diogenes aus Ptolemais (Diog. VII, 41), des Oenopides, welchen Stob. Ekl. I, 58 mit Diogenes und Kleanthes, Macrob. Sat. I, 17 mit Kleanthes zusammen nennt, und des Nikostratus, den Philodemus π. θεῶν διαγωγῆς Tab. I, 2 (Vol. Hercul. VI, 1) und vielleicht auch Artemidor Oneirocrit. I, 2, Schl. anführt. Nur so viel sehen wir aus Philodemus, dass Nikostratus vor der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts geschrieben haben muss. Von ihm ist wahrscheinlich der Nikostratus zu unterscheiden, dessen Schrift über die aristotelischen Kategorieen, polemische Ausführungen gegen alle Theile derselben, wir aus Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 40, a, 24. b, 16. 41, b, 27. 47, b, 23. 49, b, 43. 72, b, 6. 74, b, 4. 81, b, 12. 83, a, 37. 84, a, 28. 86, b, 20. 87, b, 30. 88, b, 3. 11. 89, a, 1. 91, a, 25. b, 21 kennen, denn dieser hatte die Schrift eines gewissen Lucius, also, wie es scheint, eines Römers, im weitesten Umfang benützt; römische Schriften über die Kategorieen kann es aber vor Philodemus, der ein Zeitgenosse des

auf | einzelne Bruchstücke schon frühe verloren gegangen sind [1]), nicht wenig erschwert. Diejenigen, von denen wir zusammenhängende Werke besitzen, ein Seneca, Epiktet, Mark Aurel, Heraklit, Cornutus, gehören sämmtlich der römischen Kaiserzeit an; also einer Zeit, in der alle Schulen sich fremden Einflüssen zu öffnen, manche von ihren ursprünglichen Eigenthümlichkeiten aufzugeben oder zurückzustellen, neue Elemente in sich aufzunehmen begonnen hatten. Das gleiche gilt aber auch von den Schriftstellern, welche als mittelbare Quellen der stoischen Lehre zu betrachten sind, einem Cicero, Plutarch, Diogenes, Sextus Empirikus, den Commentatoren des Aristoteles u. s. w. Auch bei ihnen sind wir nicht immer sicher, ob das, was sie uns als stoisch überliefern, durchaus die altstoische Lehre treu wiedergibt. Bei den meisten und wichtigsten Punkten lässt sich diese nun allerdings dennoch im allgemeinen mit hinreichender Gewissheit feststellen, theils durch die Uebereinstimmung der verschiedenen Berichte, theils durch bestimmte Angaben über die Lehre und die Lehrunterschiede der einzelnen Stoiker, eines Zeno, Kleanthes, Chrysippus u. s. w., theils endlich durch die Bruchstücke aus ihren Schriften. Aber doch bleibt immer noch ein doppelter Uebelstand übrig. Für's erste nämlich werden uns in der Regel nur die einzelnen Lehrsätze der Stoiker und höchstens noch einzelne Beweise dafür mitgetheilt, die innere Verknüpfung dieser Sätze dagegen und ihre ursprünglichen Motive müssen wir grossentheils durch eigene Schlüsse ergänzen. Hätten wir die Werke eines Zeno und | Chrysippus in ihrem vollständigen Zusammenhang, so würden wir in dieser Beziehung von einer viel gesicherteren Grundlage ausgehen, und weit weniger auf blosse Vermuthung beschränkt sein. Zugleich würden wir dann auch in den Stand gesetzt sein, die innere Entwicklung der stoischen Lehre genauer zu verfolgen, und namentlich die Frage zu entscheiden, welche Bestandtheile derselben schon von

Cicero und des Rhodiers Andronikus war, nicht wohl gegeben haben. Stoiker scheinen indessen beide, sowohl Lucius als Nikostratus, gewesen zu sein.

1) Schon Simpl. in Cat., Schol. in Arist. 49, a, 16 sagt: *παρὰ τοῖς Στωϊκοῖς, ὧν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ διδασκαλία καὶ τὰ πλεῖστα τῶν συγγραμμάτων ἐπιλέλοιπεν.*

Zeno, welche dagegen erst von seinen Nachfolgern, namentlich von Chrysippus herrühren. Dass wir diess jetzt nur sehr unvollkommen vermögen, ist der zweite Hauptübelstand, welcher sich aus der Beschaffenheit unserer Quellen ergibt. Wir wissen wohl, was seit Chrysippus stoisches Dogma gewesen ist; aber nur bei wenigen und vereinzelten Punkten wird eine Abweichung dieses Philosophen von seinen Vorgängern bemerkt, im übrigen tragen die Berichterstatter fast ohne Ausnahme kein Bedenken, was ihnen als stoisch bekannt ist, auch schon dem Stifter der Schule beizulegen. Da sich aber doch nicht bezweifeln lässt, dass die stoische Lehre durch Chrysippus eine sehr bedeutende Erweiterung, und an mehr als Einem Punkte auch eine Aenderung erfahren hat, entsteht die Frage, inwieweit sie hiezu berechtigt waren, und ob nicht manche von ihnen auch hier ebenso verfuhren, wie diess bei anderen Philosophen vielfach geschehen ist, denen die späteren Darstellungen vieles zuschreiben, was erst ihrer Schule angehört [1]).

Durch diese Umstände ist uns nun auch der Weg vorgezeichnet, welchen wir für unsere Darstellung des Stoicismus einzuschlagen haben. Wären wir über die Entstehung des stoischen Systems und über die Gestalt, welche es bei seinen einzelnen Hauptvertretern hatte, genügend unterrichtet, so wäre das natürlichste, zunächst die Beweggründe, welche Zeno zu seiner eigenthümlichen Lehrbildung bestimmten, auseinanderzusetzen, und sein System so, wie es ursprünglich aus denselben hervorgieng, darzustellen; dann die Aenderungen und Erweiterungen, welche dieses System bei seinen Nachfolgern erfuhr, Schritt für Schritt zu verfolgen. Da es uns aber an den Mitteln für eine solche Behandlung der Aufgabe allzusehr fehlt, müssen wir einem anderen Verfahren den Vorzug geben. Wir werden die stoische Lehre, deren individuelle Entwicklungsformen wir nicht mehr mit Sicherheit unterscheiden können, zunächst als Ganzes, wie sie sich seit Chrysippus im Gesammtbesitz der Schule erhielt, darstellen und | uns begnügen müssen, den besonderen Antheil Einzelner an derselben und ihre Abweichungen von ihr an den

1) Einen Versuch, Zeno's Lehre im einzelnen festzustellen, machen Weygoldt und Wellmann in den S. 27, 1. 32 genannten Abhandlungen.

Punkten zu bemerken, wo uns die Angaben der Alten oder begründete geschichtliche Vermuthungen dazu in den Stand setzen; und statt die Grundzüge des Systems synthetisch aus seinen ursprünglichen Motiven und seinem Verhältniss zu den früheren Lehren zu erklären, werden wir zunächst an der Hand der Ueberlieferung das System so, wie es sich selbst gibt, darlegen, und erst am Schlusse mittelst einer Analyse seines Inhalts und seines Baues die leitenden Motive des Stoicismus, den inneren Zusammenhang seiner verschiedenen Bestandtheile und seine geschichtliche Stellung untersuchen.

Fragen wir hiefür zunächst, wie die Aufgabe der Philosophie von den Stoikern gefasst wird, so sind es drei Punkte, die unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen: die praktische Zweckbeziehung der Philosophie, die nähere Bestimmung dieser Praxis durch den Begriff des vernunftmässigen Handelns, die hieraus hervorgehende Begründung derselben auf wissenschaftliche Erkenntniss.

Der wesentliche Zweck aller Philosophie liegt nach der Ansicht der Stoiker in dem sittlichen Verhalten des Menschen. Die Philosophie ist Ausübung einer Kunst, und näher der höchsten Kunst, der Tugend [1]), sie ist Erlernen der Tugend; die Tugend erlernt man aber nur, indem man sie übt; die Philosophie ist daher selbst eine Tugend [2]), und die Theile derselben sind ebenso-

1) Plut. plac. pro. 2: *οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν, τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην* (hierüber später)· *τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ᾽ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν· ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν, ἠθικὴν, λογικήν* u. s. w. (das letztere auch bei Diog. VII, 92).

2) Seneca ep. 89, 4 ff. Die Weisheit ist das höchste Gut des menschlichen Geistes, die Philosophie das Streben darnach; jene wird als Erkenntniss des Göttlichen und Menschlichen, diese als *studium virtutis* oder *studium corrigendae mentis* definirt. Dieses Tugendstreben lässt sich aber von der Tugend selbst nicht trennen: *philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem,* was dann weiter ausgeführt wird. Ders. Fr. 17 (b. Lactant. Inst. III, 15): *philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agendae. non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi [nomen] reddidit.* Plut. s. vor. Anm.

viele | besondere Tugenden[1]). Der Mittelpunkt, auf den sich alle anderen Untersuchungen beziehen, ist das sittliche Leben: selbst die Physik, so hoch sie sonst als das innerste Heiligthum der Philosophie gerühmt wird, ist doch nach Chrysippus nur desshalb nothwendig, weil sie uns die Mittel an die Hand gibt, um über die Güter und die Uebel, das, was wir thun und meiden sollen, zu entscheiden[2]). Die reine Theorie dagegen, welche ein Plato und Aristoteles als den Gipfel und Kern aller menschlichen Glückseligkeit gepriesen hatten, genügt einem Chrysippus so wenig, dass er geradezu sagt, wenn der Philosoph nur der Forschung leben solle, so heisse das mit anderen Worten, er solle seinem Vergnügen leben[3]). Mit dieser Ansicht stimmen auch, wie sogleich gezeigt werden wird, die Erklärungen der Stoiker über das Verhältniss der verschiedenen philosophischen Wissenschaften in der Hauptsache überein, wenn auch später zu berührende Gründe bei ihnen in dieser Beziehung ein gewisses Schwanken hervorrufen; und ebenso werden wir finden, dass sich der ganze innere Bau und die Grundbestimmungen ihres Systems nur unter dieser Voraussetzung befriedigend erklären. Hier genügt es, an frühere Bemerkungen hierüber[4]), und namentlich daran zu erinnern, dass die wichtigsten und eigenthümlichsten Bestimmungen, welche die stoische Schule aufgestellt hat, auf dem ethischen Gebiet liegen, wogegen sie in der Logik und in der Physik mit weit geringerer Selbständigkeit gearbeitet und

1) S. vorl. Anm. und Diog. VII, 46: *αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετὰς* u. s. w.

2) Chrys. b. Plut. Sto. rep. 9, 6: *δεῖ γὰρ τούτοις* (sc. *τοῖς φυσικοῖς*) *συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνονος οὐδ᾽ ἀναφορᾶς, οὐδ᾽ ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.*

3) Chrys. b. Plut. Sto. rep. 3, 2: *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον ἀπ᾽ ἀρχῆς, οὗτοί μοι δοκοῦσι διαμαρτάνειν ὑπονοοῦντες διαγωγῆς τινος ἕνεκεν δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ἄλλου τινὸς τούτῳ παραπλησίου καὶ τὸν ὅλον βίον οὕτω πως διελκύσαι· τοῦτο δ᾽ ἔστιν, ἂν σαφῶς θεωρηθῇ, ἡδέως.* Die *διαγωγὴ* hatte Aristoteles, dessen Schule diese Bemerkung wohl zunächst gilt, allerdings als Selbstzweck behandelt, aber von der *ἡδονὴ* hatte er sie sehr bestimmt unterschieden. Vgl. Bd. II, b, 734, 5. 772.

4) S. 15 f.

sich meist an ältere Lehren angelehnt hat. Wenn Zeno's Schüler | Herillus das Wissen für das höchste Gut, und somit selbstverständlich auch für den letzten Zweck der Philosophie hielt, so wird diess ausdrücklich als eine Abweichung von der Lehre seines Meisters hervorgehoben [1]).

Ihre nähere Bestimmung erhält diese Ansicht über die Aufgabe der Philosophie durch die stoische Tugendlehre. Die Philosophie soll uns zum richtigen Handeln, zur Tugend anleiten. Ein richtiges Handeln ist aber nach stoischen Grundsätzen nur das vernunftmässige Handeln, und vernunftmässig ist nur dasjenige, welches mit der Natur des Menschen und der Dinge übereinstimmt: die Tugend besteht darin, dass sich der Mensch den Gesetzen des Weltganzen, der allgemeinen Weltordnung unterwirft. Diess kann er aber natürlich nur dann, wenn er mit dieser Ordnung und ihren Gesetzen bekannt ist. Die Stoiker gehen daher mit allem Nachdruck auf die sokratischen Sätze von der Lehrbarkeit der Tugend, von der Unentbehrlichkeit des Wissens für die Tugend, ja von ihrer Einheit mit der richtigen Erkenntniss zurück; sie definiren die Tugend geradezu als Wissen, die Fehler als Unwissenheit; und wenn sie andererseits ebensosehr in die Willensstärke gesetzt wird, so soll doch beides so unzertrennlich sein, dass die rechte Willensbeschaffenheit ohne das rechte Erkennen gar nicht denkbar sein soll [2]). Aus der praktischen Aufgabe der Philosophie geht daher für sie die wissenschaftliche unmittelbar hervor; es ist nicht blos die Philo-

1) Cic. Acad. II, 42, 129: *Herillum, qui in cognitione et scientia summum bonum ponit: qui cum Zenonis auditor esset, vides quantum ab eo dissenserit, et quam non multum a Platone.* Fin. II, 13, 43: *Herillus autem ad scientiam omnia revocans unum quoddam bonum vidit.* IV, 14, 36: die Stoiker verfahren bei ihrer Bestimmung über das höchste Gut nicht minder einseitig, als wenn sie *ipsius animi, ut fecit Herillus, cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent.* V, 25, 73: *saepe ab Aristotele, a Theophrasto mirabiliter est laudata per se ipsa rerum scientia. Hoc uno captus Herillus scientiam summum bonum esse defendit, nec rem ullam aliam per se expetendam.* Diog. VII, 165: Ἥριλλος . . . τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην. Ebenso VII, 37. Minder getreu Jambl. b. Stob. Ekl. I, 918: in Gemeinschaft mit den Göttern komme man κατὰ Ἥριλλον ἐπιστήμῃ. Ich werde S. 218 2. Aufl. noch einmal hierauf zurückkommen.

2) Die Nachweise hiefür S. 193. 217 ff. 2. Aufl.

sophie eine Tugend, sondern es ist auch ohne Philosophie keine Tugend möglich[1]: mag es den Stoikern auch in letzter Beziehung nur um die Anleitung zur Tugend, um die Glückseligkeit des sittlichen Lebens zu thun sein, so ist doch als das einzige Mittel dazu ein umfassender Besitz wissenschaftlicher Erkenntniss unentbehrlich.

Durch diese Bemerkungen ist für die Stoiker zunächst die Nothwendigkeit derjenigen philosophischen Wissenschaft dargethan, welche sich mit dem Leben und mit den sittlichen Aufgaben und Thätigkeiten des Menschen beschäftigt, der Ethik. Ob neben dieser noch ein weiteres Wissen nöthig sei, darüber waren allerdings schon unter den ersten Wortführern der stoischen Schule die Ansichten getheilt. Zeno's Schüler, Aristo von Chios, war der Meinung, das Tugendstreben sei die einzige Bestimmung des Menschen[2], die Reinigung der Seele der einzige Zweck aller Reden[3]. Diese reinigende Wirkung vermisste er aber nicht allein an den dialektischen, sondern auch an den physikalischen Untersuchungen. Jene, glaubte er, schaden mehr, als sie nützen; er verglich sie daher mit Spinnengeweben, die ebenso nutzlos, als künstlich seien[4], ja selbst mit dem Koth auf der Strasse[5], und die, welche sich damit abgeben, mit Leuten, die Krebse essen: denn gleich diesen plagen sie sich um ein winziges Stückchen Fleisch mit viel Schale[6]. Er selbst mochte sie um so entbehrlicher finden, je fester er überzeugt war, dass der Weise von allem täuschenden Wahn frei sei[7], und dass die Skepsis, für deren Bestreitung die Dialektik zunächst empfohlen wurde,

1) *Nam nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus;* Sen. ep. 89, 8. Ebd. 53, 8: wir alle liegen im Schlummer des Irrthums; *sola autem nos philosophia excitabit . . . illi te totum dedica* u. s. w. Weiteres sogleich.

2) *Ad virtutem capessendam nasci homines, Ariston disseruit;* Lactant. Inst. VII, 7. Vgl. Stob. Floril. 4, 111.

3) Plut. De audiendo c. 8. S. 42: *οὔτε γὰρ βαλανείου, φησὶν ὁ Ἀρίστων, οὔτε λόγου μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν.*

4) Stob. Floril. 82, 15. Diog. VII, 161.

5) Stob. Floril. 82, 11.

6) Ebd. 7.

7) Diog. VII, 162: *μάλιστα δὲ προςεῖχε στωϊκῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι.*

sich einfacher | durch den gesunden Menschenverstand widerlegen lasse [1]); dass andererseits alle übermässige Spitzfindigkeit die heilsame Wirkung der Philosophie in eine verderbliche verwandle [2]). Ebensowenig wollte Aristo von den sog. encyklischen Wissenschaften wissen; die, welche sich ihnen, und nicht der Philosophie widmen, vergleicht er den Freiern der Penelope, denen statt der Herrin die Mägde zufielen [3]). Eher hätte er sich vielleicht mit der Physik befreundet, wenn er nicht mit Sokrates geglaubt hätte, alle derartige Untersuchungen gehen über die Kräfte des Menschen [4]); war er aber einmal dieser Ansicht, so musste er um so geneigter sein, auch sie für nutzlos zu erklären, und so wird seine Stellung zu unserer Frage gewöhnlich in der Aussage zusammengefasst: er habe sowohl den logischen als den physikalischen Theil der Philosophie aufgehoben, weil uns keiner von beiden etwas nütze, der eine uns nichts angehe, der andere über uns hinausgehe [5]). Auch die Ethik wollte er aber auf ihren allgemeinen Theil, auf die grundlegenden Untersuchungen über Güter und Uebel, Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit

1) Vgl. Diog. VII, 163, wo er der Akatalepsie eines Akademikers mit der Frage entgegentritt, ob er seinen Nachbar nicht sehe, und dazu was Bd. II, a, 251, 2 über den Cyniker Diogenes angeführt wurde.

2) Aristo (in den Ὁμοιώματα) b. Stob. Floril. 82, 16: *ὁ ἐλλέβορος ὁλοσχερέστερος μὲν ληφθεὶς καθαίρει, εἰς δὲ πάνυ σμικρὰ τριφθεὶς πνίγει· οὕτω καὶ ἡ κατὰ φιλοσοφίαν λεπτολογία.*

3) Stob. a. a. O. 4, 110.

4) S. folg. Anm. und Cic. Acad. II, 39, 123: *Aristo Chius, qui nihil istorum (sc. physicorum) sciri putat posse.*

5) Diog. VII, 160: *τόν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνῄρει* (so auch VI, 103), *λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς.* Stob. Floril. 80, 7: *Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικά· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνῶσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρείαν.* (Minuc. Fel. Octav. 13 und Lactant. III, 20 übertragen diesen Ausspruch auf Sokrates, wie diess auch mit andern ähnlichen geschieht; vgl. Bd. II, a, 149, 6. 248, 4). Auch über das Wesen Gottes hatte sich Aristo nach Cic. N. D. I, 14, 37 skeptisch geäussert. Solche Anführungen aus „Aristo", welche sich mit diesen Grundsätzen nicht vertragen würden, werden sich auf den Peripatetiker dieses Namens beziehen; vgl. S. 35, 1 g. E. Bd. II, b, 926, 3.

beschränken, die specielleren Ausführungen dagegen, über die aus bestimmten Verhältnissen sich ergebenden sittlichen Aufgaben, erklärte er für werthlos und unkräftig, für etwas, das in den | Mund der Kindermädchen und Knabenaufseher, nicht der Philosophen gehöre [1]); wo die rechte Erkenntniss und Gesinnung sei, mache sich diess alles ohne viele Worte von selbst, wo sie fehle, seien alle Ermahnungen nutzlos [2]). Diese Behauptungen Aristo's werden aber ausdrücklich als eine Eigenthümlichkeit angeführt, mit der er in seiner Schule allein stand. Dass die entgegengesetzte Ansicht in derselben die Oberhand hatte, lässt sich schon aus seiner Polemik selbst abnehmen, die durchaus den

1) Sext. Math. VII, 13: *καὶ Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος οὐ μόνον, ὥς φασι, παρῃτεῖτο τήν τε φυσικὴν καὶ λογικὴν θεωρίαν διὰ τὸ ἀνωφελὲς καὶ πρὸς κακοῦ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου τινὰς συμπεριέγραφε καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς τίτθας ἂν καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν.* (So weit in fast wörtlicher Uebersetzung, also nach der gleichen Quelle, auch Sen. ep. 89, 13.) *ἀρκεῖσθαι δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριοῦντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαιμονοῦσιν.* Seneca ep. 94, 1 ff.: *Eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta* (z. B. für Eheleute, Eltern u. s. w.) . . . *quidam solam receperunt. . . . sed Ariston Stoicus e contrario hanc partem levem existimat et quae non descendat in pectus usque. ad illam habentem praecepta plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni, quam qui bene intellexit ac didicit, quid in quaque re faciendum sit, sibi ipse praecepit.* Diess wird dann §. 3. 5—17 nach Aristo weiter ausgeführt. Statt der auffallenden Worte: *ad illam habentem praecepta* hatte ich früher, mit Beziehung auf Sextus' *πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι*, vermuthet: *ad vitam beatam.* Bernays (Monatsber. d. Berl. Akad. 1876, Sptbr. 597) sieht darin eine ungeschickte Uebersetzung von *πρὸς τὸ παραινετικὸν*, dessen eigentliche Meinung dann aber wohl gewesen wäre: „für den Zweck der Ermahnung". Vielleicht schrieb aber Sen. nur: „*ad praecepta*".

2) M. vgl. Seneca a. a. O. z. B. §. 12: Für wen sollten solche Ermahnungen nöthig sein, für den, welcher die richtige Ansicht (*veras opiniones*) über Güter und Uebel hat, oder für den, welcher sie nicht hat? *qui non habet, nihil a te adjuvabitur. aures ejus contraria monitionibus tuis fama possedit. qui habet exactum judicium de fugiendis petendisque, scit, quid sibi faciendum sit, etiam te tacente. tota ergo pars ista philosophiae submoveri potest.* §. 17: einen Wahnsinnigen müsse man nicht ermahnen, sondern heilen. Zwischen der allgemeinen Verrücktheit aber und der, welche ärztlich behandelt wird, sei kein Unterschied.

Eindruck macht, dass sie nicht blos nach aussen, gegen Peripatetiker und Platoniker, sondern zunächst gegen solche Mitglieder der stoischen Schule gerichtet sei, welche den specielleren ethischen Erörterungen, den physikalischen und logischen Untersuchungen, einen höheren Werth beilegten. Zu diesen gehörten aber ohne allen Zweifeln bereits Zeno und Kleanthes. Von dem ersteren erhellt diess schon daraus, dass er mit der Eintheilung der Philosophie in Logik, Ethik und Physik seiner Schule vorangegangen | war [1]); ferner aus den Titeln seiner logischen und physikalischen Schriften [2]); aus den erkenntnisstheoretischen und naturwissenschaftlichen Bestimmungen, welche ausdrücklich auf ihn zurückgeführt werden (s. u.); aus der Thatsache, dass er bei aller Geringschätzung gegen unfruchtbare Spitzfindigkeiten [3]) dialektische Untersuchungen empfohlen und geübt hat [4]). Auch sein ganzer Bildungsgang [5]) beurkundet einen wissenschaftlichen Sinn und ein Interesse, selbst für die Spitzfindigkeiten der Megariker, welche von Aristo's Denkweise hierüber weit abliegen [6]). Schon Zeno hat endlich für die Darstellung seiner Lehre jene knappe und schmucklose dialektische Form gewählt, die wir in ihrer höchsten Ausbildung bei Chrysippus finden [7]). Von Kleanthes

1) Diog. VII, 39 f., nach Zeno's Schrift π. λόγου, Vgl. S. 61, 1.

2) Worüber S. 32. Dass dagegen Chrysipp's logische Schriften πρὸς Ζήνωνα nichts beweisen, habe ich schon S. 40, 2 gezeigt.

3) Wie er sie bei Stob. Floril. 82, 5 ausspricht.

4) Plut. Sto. rep. 8, 2: ἔλυε δὲ σοφίσματα καὶ τὴν διαλεκτικὴν, ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην, ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς. Dass er aber bei Gelegenheit nicht blos Sophismen löste, sondern auch erfand, zeigt der ebd. 1 angeführte Fangschluss, den man freilich nicht zu ernsthaft nehmen darf. Vgl. auch Diog. VII, 25.

5) S. o. S. 28 f.

6) Nach Diog. 32 soll er zwar am Anfang seiner Politie die ἐγκύκλιος παιδεία für unnütz erklärt haben. Indessen ist darauf nicht viel zu geben. Denn theils wissen wir nicht genauer, welchen Sinn und Umfang Zeno's Aeusserung gehabt hatte, und ob er jene Studien nicht blos (wie Seneca ep. 88) von dem engeren Umkreis der Philosophie ausschliessen wollte, theils stand auch die Politie, wie schon S. 33, 1 bemerkt wurde, dem Cynismus noch näher, als andere Schriften.

7) Belege dafür werden uns später, z. B. in seinem Beweis für das Dasein Gottes und seinen Erörterungen über das Gute und die Glückseligkeit, vorkommen.

kennen wir gleichfalls logische und physikalische Werke[1]), und in seiner | Eintheilung der Philosophie[2]) bilden die Logik, die Rhetorik, die Physik eigene Fächer; und so wird uns auch in der Physik, namentlich aber in der Theologie der Stoiker sein Name nicht selten begegnen. Noch eingehendere dialektische und naturwissenschaftliche Untersuchungen scheint Sphärus angestellt zu haben[3]). Die wissenschaftliche Thätigkeit der stoischen Schule hatte sich daher auch schon vor Chrysippus diesen Fächern lebhaft genug zugewendet, wenn sie auch immerhin gegen die Ethik, als den unmittelbarsten und wichtigsten Gegenstand der Philosophie, zurückstanden. Seitdem vollends jener Philosoph das System zu seiner allseitigen Vollendung gebracht, und namentlich der Dialektik die äusserste Sorgfalt gewidmet hatte, ist ihre Unentbehrlichkeit allgemein anerkannt. Es gilt diess zunächst von der Physik, mit Einschluss der Theologie. Alle ethischen Untersuchungen müssen nach Chrysippus von der Betrachtung der allgemeinen Naturordnung und der Welteinrichtung ausgehen; nur von der Natur- und Gotteserkenntniss aus lässt

1) Logischen Inhalts sind in dem Verzeichniss bei Diog. 174 f. *π. λόγου* 3 B. (Mohnike Kleanth. 102 glaubt, dieses Werk habe vom vernunftgemässen Leben gehandelt; gegen diese Annahme spricht aber schon der Titel, und sie ist um so unwahrscheinlicher, da die gleichnamigen Schriften des Zeno, Sphärus und Chrysippus auch nur logischen Inhalts gewesen zu sein scheinen), *π. ἐπιστήμης, π. ἰδίων, π. τῶν ἀπόρων, π. διαλεκτικῆς, π. κατηγορημάτων*, wozu noch die rhetorischen *π. τρόπων* und *π. μεταλήψεως* (sc. *ὀνομάτων*), die letztere aus Athen. XI, 467, d. 471, b, hinzukommen. Noch wichtiger waren aber wohl die physikalischen und theologischen Schriften: *π. τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας* 2 B., *τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις* 4 B., *πρὸς Δημόκριτον, π. θεῶν, π. μαντικῆς* (bei Cic. Divin. I, 3, 6, wenn hier eine eigene Schrift gemeint ist), nebst der *π. γιγάντων* (b. Plut. De flumin. 5, 3: *θεομαχία*) und den *μυθικὰ* (Athen. XIII, 572, e), welche wohl mit der *ἀρχαιολογία* des Diog. identisch sind.

2) D. 41 s. u. 61, 1.

3) Diog. VII, 178 f. nennt von ihm: 1) Logische und rhetorische Schriften: *π. τῶν Ἐρετρικῶν φιλοσόφων, π. ὁμοίων, π. ὅρων, π. ἕξεως, π. τῶν ἀντιλεγομένων* 3 B., *π. λόγου, τέχνη διαλεκτικὴ* 2 B., *π. κατηγορημάτων, π. ἀμφιβολιῶν*. 2) Physikalische Schriften: *π. κόσμου* 2 B., *π. στοιχείων, π. σπέρματος, π. τύχης, π. ἐλαχίστων, πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα, π. αἰσθητηρίων, π. Ἡρακλείτου* 5 B., *π. μαντικῆς*. Dass Sphärus' Definitionen besonders geschätzt wurden, ist schon S. 38, 3 g. E. bemerkt.

sich über Güter und Uebel und alles, was damit zusammenhängt, etwas haltbares aussagen [1]). Weniger unmittelbar ist der Zusammenhang der Logik mit dem letzten Zweck aller philosophischen Untersuchungen. Die Stoiker vergleichen sie mit der Schaale des Ei's, mit der Mauer einer Stadt oder | eines Gartens [2]), und was sie von ihr rühmen, ist nur, dass sie uns zur Auffindung der Wahrheit und zur Vermeidung von Irrthümern Hülfe leiste [3]). Die Bedeutung der Logik ist für sie wesentlich die einer wissenschaftlichen Methodenlehre, ihr eigentliches Ziel ist die Technik der Beweisführung, und sie liessen aus diesem Grunde, nach aristotelischem Vorgang, der Lehre von den Schlüssen die ausführlichste Behandlung zutheilwerden [4]). Wie hoch sie aber diesen ihren Werth anschlugen, sehen wir schon

1) Chrys. im 3. B. π. θεῶν (b. Plut. Sto. rep. 9, 4): *οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν οὐδ' ἄλλην γένεσιν ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομέν τι ἐρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν.* Ders. in den *φυσικαὶ θέσεις* (ebd. 5): *οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ' ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ' ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως.* Weiteres oben 52, 2.

2) Vgl. S. 62, 1.

3) Von den Haupttheilen der stoischen Logik wird (Diog. 42. 46 f.) der Lehre *π. κανόνων καὶ κριτηρίων* nachgerühmt, sie helfe uns die Wahrheit finden, sofern sie uns unsere Vorstellungen prüfen lehre; dem *ὁρικὸν*, es gebe Anleitung, mittelst der Begriffe die Dinge zu erkennen; der Dialektik, welche die ganze formale Logik umfasst, sie verschaffe *ἀπροπτωσία* (= *ἐπιστήμη τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή*), *ἀνεικαιότης* (= *ἰσχυρὸς λόγος πρὸς τὸ εἰκὸς, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ*), *ἀνελεγξία* (= *ἰσχὺς ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον*), *ἀματαιότης* (= *ἕξις ἀναφέρουσα τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον*), so dass es also doch hauptsächlich das Negative, die Bewahrung vor Irrthum ist, worin ihr Nutzen gesucht wird. Vgl. Sen. ep. 89, 9: *proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant.* Sext. Math. VII, 23: *ὀχυρωτικὸν δὲ εἶναι τῆς διανοίας τὸν διαλεκτικὸν τόπον.* Pyrrh. II, 247: *ἐπὶ τὴν τέχνην τὴν διαλεκτικήν φασιν ὡρμηκέναι οἱ διαλεκτικοὶ* (die Stoiker) *οὐχ ἁπλῶς ὑπὲρ τοῦ γνῶναι τί ἐκ τίνος συνάγεται, ἀλλὰ προηγουμένως ὑπὲρ τοῦ δι' ἀποδεικτικῶν λόγων τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ ψευδῆ κρίνειν ἐπίστασθαι.*

4) Man sieht diess besonders aus Sextus, z. B. Pyrrh. II, 134—203. 229 ff. Math. VIII, 300 ff., und aus dem Verzeichniss der chrysippischen Schriften bei Diogenes.

aus der ausserordentlichen Sorgfalt, die ihr besonders Chrysippus widmete[1]; und so wollten sie auch den Peripatetikern nicht zugeben, dass sie blos ein Werkzeug, nicht auch ein Theil der Philosophie sei[2]. Spätere betrachten jene streng dialektische Darstellung, die allen Redeschmuck verschmähte, als eine Eigenthümlichkeit der | stoischen Schule[3], welche desshalb von ihnen vorzugsweise mit dem Namen der dialektischen bezeichnet wird[4]; und auch wir werden hinreichende Gelegenheit finden, uns von ihrer Vorliebe für dialektische Beweisführungen[5] und logische Schulformen zu überzeugen, welche bei Chrysippus besonders nicht selten in einen pedantischen und geschmacklosen Formalismus übergieng[6].

Durch die vorstehenden Erörterungen sind nun auch bereits die drei Haupttheile[7] der Philosophie festgestellt, welche von

1) Nur die skeptische Dialektik, welche die Widersprüche ungelöst hinstellt, wird von Chrysippus bei Plut. Sto. rep. 10, 1 getadelt. *τοῖς μὲν γὰρ ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων ἐπιβάλλει, φησὶ, τοῦτο ποιεῖν, καὶ συνεργόν ἐστι πρὸς ὃ βούλονται· τοῖς δ' ἐπιστήμην ἐνεργαζομένοις καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα* (auch ihm ist also die Philosophie wesentlich praktisches Wissen) *τὰ ἐναντία στοιχειοῦν.* Solche müssen ihren Schülern zuerst die positive Wahrheit mittheilen und dann erst die Einwürfe berücksichtigen, um sie zu widerlegen.

2) M. vgl. über diese Streitfrage zwischen den beiden Schulen die Bd. II, b, 182, 5 angeführten Stellen.

3) Z. B. Cic. Parad. Procem.: *Cato autem perfectus mea sententia Stoicus . . in ea est haeresi, quae nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum: minutis interrogatiunculis, quasi punctis, quod proposuit efficit.* Ders. Fin. IV, 3, 7: *pungunt quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam qui assentiuntur nihil commutantur animo.* Schon Zeno's Wortkargheit wird hervorgehoben; Diog. VII, 18. 20.

4) Bei Sextus Empirikus besonders ist *Διαλεκτικοὶ* ihre stehende Bezeichnung. Dieselbe findet sich aber auch bei andern, wie Plut. qu. Plat. X, 1, 2. S. 1008. Vgl. auch Cic. Top. 2, 6. Fin. IV, 3, 6.

5) Ihre dialektischen Beweise fassten die Stoiker, nach dem Vorgang der eristischen Schulen, gerne in die disputatorische Form der Frage, und desshalb wird auch von ihnen, selbst wenn sie diese Form nicht haben, der Ausdruck *λόγον ἐρωτᾷν* (z. B. Diog. VII, 186), *interrogatio* (Sen. ep. 82, 9 f. 85, 1. 87, 11 u. ö.), *interrogatiuncula* (Cic. s. vorl. Anm.) gebraucht.

6) Vorläufig vgl. m. was 42, 5 angeführt wurde.

7) *Μέρη*, nach D. 39 u. a. auch *τόποι, εἴδη, γένη* genannt.

den Stoikern einstimmig angenommen werden[1]), die Logik, die Physik und die Ethik. Was nun aber das Werthverhältniss und die Reihenfolge dieser drei Theile betrifft, so ergaben sich hierüber aus den Voraussetzungen der stoischen Lehre entgegengesetzte Annahmen. Denn darüber zwar konnte man nicht im Zweifel sein, und es sind daher auch alle darüber einverstanden, dass die Logik zu den zwei anderen Wissenschaften in einem dienenden Verhältniss stehe, dass sie nur ein Aussenwerk des Systems sei und desshalb, wenn man in der Anordnung seiner Theile vom geringeren | zum höheren fortschreitet, die erste, im umgekehrten Fall die letzte Stelle einnehme[2]). Dagegen waren über das Verhältniss der Physik und der Ethik verschiedene Ansichten möglich. Einerseits musste die Ethik als die höhere Wissenschaft und als der Abschluss des Systems erscheinen, denn sie ist es, auf welche die ganze philosophische Thätigkeit der Schule hindrängt: die Philosophie soll ja wesentlich ein praktisches Wissen, Anleitung zur Tugend und Glückseligkeit sein. Andererseits soll aber doch die Tugend und die Bestimmung des Menschen nur in der Unterordnung unter die Naturgesetze bestehen, welche die Physik zu erforschen hat; diese Wissenschaft hat mithin den höheren Gegenstand, sie stellt die allgemeinen Gesetze auf, von welchen die Ethik die Anwendung auf das Verhalten des Menschen macht, und somit scheint ihr auch in der Stufenreihe der Wissenschaften die oberste Stelle zu gebühren. Diese entgegengesetzten Gesichtspunkte mit einander auszugleichen, ist den Stoikern nicht gelungen. In der Aufzählung der drei Fächer wird bald die Physik der Ethik, bald diese jener vorangestellt[3]); und in den Vergleichungen, | durch welche

1) D. 39: *τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μέν τι φυσικὸν, τὸ δὲ ἠθικὸν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ ά περὶ λόγου καὶ ἐν τῇ ά τῶν φυσικῶν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἔφιλλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὰ δόγματα εἰςαγωγῶν καὶ Εὔδρομος ἐν τῇ ἠθικῇ στοιχειώσει καὶ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ποσειδώνιος.* Sext. Math. VII, 16 f. Seneca ep. 89, 9. 14 ff. u. a. Wenn Kleanthes statt dessen sechs Theile zählte: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie (D. 41), so führen diese sich leicht auf die drei Hauptheile zurück.

2) Die Belege sogleich.

3) Nach D. 40 f. stellten Zeno, Chrysippus, Archedemus, Eudemus

ihr Verhältniss erläutert wurde [1]), erscheint das einemal die Ethik, das anderemal die Physik als der Zweck und die Seele des ganzen Systems. Auch über die beim Unterricht zu befolgende

(Eudromus s. o. S. 48) u. a. an die erste Stelle die Logik, an die zweite die Physik, an die dritte die Ethik; die gleiche Reihenfolge, nur umgekehrt, vom höheren zum niederen fortschreitend, also Ethik, Physik, Logik, finden wir ebd. bei Diogenes von Ptolemais und bei SENECA ep. 89, 9, der aber freilich (nat. qu. prol. 1) auch wieder sagt, zwischen dem Theil der Philosophie, welcher die Götter, und dem, welcher die Menschen betreffe, sei der Unterschied nicht geringer, als zwischen der Philosophie und den übrigen Fächern, ja zwischen Gott und Mensch. Dagegen stellte nach DIOG. a. a. O. Apollodor die Ethik in die Mitte, wie diess schon in der Aufzählung des Kleanthes (vorl. Anm.) geschieht, und ebenso ohne Zweifel Panätius und Posidonius, wenn sie mit der Physik begannen; bei ihnen scheint sich diess jedoch nur auf die Ordnung im Vortrag zu beziehen, wie sich auch aus SEXT. Math. VII, 22 f., der doch wohl Posidonius folgt, und dem folg. Anm. beizubringenden ergibt. Einzelne behaupteten auch (D. 40), die drei Theile lassen sich so wenig trennen, dass man sie im Unterricht fortwährend verbinden müsse. Nur auf ihre Aufeinanderfolge im Unterricht geht auch die Aussage Chrysipp's b. PLUT. Sto. rep. 9, 1 f., man müsse mit der Logik anfangen, von da zur Ethik und zuletzt zur Physik fortgehen, um mit dem theologischen Theil der letztern, als der Vollendungsweihe, zu schliessen; und der ihm von Plutarch vorgerückte Widerspruch, dass er doch anderwärts (s. o. 59, 1) die Physik und Theologie für die Voraussetzung der Ethik erkläre, liegt insofern nicht unmittelbar vor. Aber doch sieht man auch hieraus, wie sich an diesem Punkte bei den Stoikern verschiedenartige Rücksichten durchkreuzten.

1) Bei D. 39. SEXT. Math. VII, 17 f. PHILO mut. nom. S. 1055, E Hösch. (589 M.). De agricult. 189, D (302) wird die Philosophie einem Obstgarten verglichen, in welchem die Logik der Umzäunung, die Physik den Bäumen, die Ethik den Früchten entsprechen soll, so dass also diese der Schluss und Zweck des Ganzen ist; ferner einer wohlbefestigten Stadt, wo die Logik gleichfalls die Mauer sein wird, die Stellung der zwei andern Theile dagegen nicht klar ist; weiter einem Ei, dessen Schaale die Logik ist, während nach Sextus die Physik dem Weissen, die Ethik dem Gelben, als Sitz des Keims, nach Diog. die Ethik dem Weissen, die Physik dem Gelben entspräche. Damit nicht zufrieden wollte Posidonius (den Sext. hier unter Angabe seiner Gründe ausdrücklich nennt, während Diog. nur überhaupt von den Stoikern redet) die Philosophie lieber einem lebenden Wesen vergleichen, die Logik den Knochen und Sehnen, die Physik dem Fleisch und Blut, die Ethik der Seele. Auch hier hat aber Diog. eine abweichende Angabe, indem er die Physik der Seele, die Ethik dem Fleisch gleichsetzt, und RITTER III, 432 hält diese Wendung für die ältere. Wenn jedoch Po-

Ordnung waren die Meinungen getheilt [1]). Ich werde für die Darstellung des stoischen Systems der Anordnung den Vorzug geben, welche mit der Logik beginnt und von dieser zur Physik fortgeht, um mit der Ethik zu schliessen: nicht allein weil diese Reihenfolge die ältesten und bedeutendsten Auctoritäten der Schule für sich hat, sondern vor allem, weil sich das innere Verhältniss der drei Theile und ihres Inhalts bei derselben am deutlichsten darstellt. Denn mag auch die Physik selbst in wesentlichen Beziehungen durch ethische Motive bestimmt sein, so erscheinen doch in der Ausführung des Systems ihre leitenden Gedanken als Voraussetzung der ethischen Lehren; und ist auch die Logik später zum Abschluss gekommen, als die andern zwei Fächer, so sind diese doch in ihrer wissenschaftlichen Formulirung durch jene bedingt. Wären wir in dem Falle, die Entstehung der stoischen Lehre im Geist ihres Urhebers genau verfolgen zu | können, so liesse sich vielleicht zeigen, wie sich an seine ethischen Grundgedanken die physikalischen und logischen Bestandtheile des Systems nach und nach ansetzten; da wir sie aber zunächst nur in der systematischen Entwicklung kennen, welche sie seit Chrysippus hatte, so werden wir statt dessen, wie es in dieser geschah, vom Umkreis zum Mittelpunkt, von der Logik durch die Physik zur Ethik vorzudringen haben, und erst am Schluss unserer Darstellung den Versuch machen können, ob sich derselbe Weg auch in entgegengesetzter Richtung beschreiten, und aus der ethischen Richtung des Stoicismus das Eigenthümliche seiner theoretischen Lehre sich erklären lässt.

3. Die stoische Logik.

Unter dem Namen der Logik [2]) fassten die Stoiker seit Chrysippus eine Masse von wissenschaftlichen Erörterungen zu-

sidonius wirklich, wie Sextus angibt, die Vergleichung mit dem *ζῷον* aufgebracht hat, müsste sie vielmehr jünger sein, denn über Posidonius hat Sextus offenbar das genauere.

1) Vgl. die zwei vorhergehenden Anm. und Sext. Pyrrh. II, 13.

2) Wer diese Bezeichnung zuerst gebraucht hat, steht nicht sicher; indessen mag Hirzel (S. 4 ff. der oben, 42, 4, genannten Abhandlung) mit der Annahme Recht haben, dass Zeno der erste gewesen sei, welcher die sämmtlichen auf die Form der Rede und das wissenschaftliche Verfahren bezüglichen Untersuchungen unter dem Namen der Logik (vgl. seine Schrift

sammen, welche wir nur theilweise zur Philosophie rechnen würden, und deren Gemeinsames auch nur darin liegt, dass sie sich alle auf die formalen Bedingungen des Denkens und der Darstellung beziehen. Sie unterschieden nämlich zunächst zwei Theile der Logik, welche sie schief genug als die Lehre von der fortlaufenden Rede und der Gesprächführung bezeichneten, die Rhetorik und die Dialektik [1]; zu ihnen kommt dann noch als drittes die Lehre von den Kriterien, die Erkenntnisstheorie, und als viertes nach einigen die Erörterung über die Begriffsbestimmungen [2]; von anderen | wurde diese als besonderer Haupttheil

π. λόγου D. 139. 140) zusammenfasste. Denn Aristoteles sagte für unsere formale Logik theils Analytik theils Dialektik (s. Th. II, b, 186), von Xenokrates aber wissen wir nicht, ob er den ersten Theil seines Systems auf die formale Logik beschränkt, und wie er ihn genannt hat (Th. II, a, 863 f.): Cicero's *De ratione loquendi* würde διαλεκτικὴ noch genauer entsprechen, als λογική. Dass der Name der Logik und ihre Eintheilung in Rhetorik und Dialektik sich bei Zeno fand, wird auch durch die folg. Anm. bestätigt. Dagegen kann ich Hirzel's (S. 14 f.) Folgerungen aus Diog. 201 um so weniger zustimmen, da sie von der meiner Ansicht nach (s. S. 40, 2) unrichtigen, jedenfalls aber ganz unsicheren Voraussetzung ausgehen, dass πρὸς Ζήνωνα eine gegen Zeno von Citium gerichtete Schrift bezeichne.

1) Diog. 41 f.: τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικήν τήν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων καὶ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων. Sen. ep. 89, 17: *superest ut rationalem partem philosophiae dividam: omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa. Hanc διαλεκτικὴν, illam ῥητορικὴν placuit vocari.* Cic. Fin. II, 6, 17. Orat. 32, 113. Quintil. Inst. II, 20, 7. Sext. Math. II, 7. Nach diesen Stellen verglich Zeno die Rhetorik der flachen Hand, die Dialektik der Faust, *quod latius loquerentur rhetores, dialectici autem compressius.* Mit Aristoteles (Rhet. Anf.) nennen auch Stoiker die Rhetorik ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ (Sop. in Hermog. V, 15. Walz; vgl. Prantl Gesch. d. Log. I, 413).

2) Diog. a. a. O.: die Logik theilen einige in Rhetorik und Dialektik; τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων· ἔνιοι δὲ τὸ ὁρικὸν περιαιροῦσι (wofür wir keinen Grund haben, mit Menage περιδιαιροῦσι, oder mit Meibom und Nicolai De log. Chrys. libr. 23 παραδιαιροῦσι zu vermuthen). Nach diesen Worten müsste das ὁρικὸν mit der Lehre von den Kriterien zusammenfallen; im folgenden jedoch werden beide unterschieden: die Lehre von den Kriterien diene zur Auffindung der Wahrheit, καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. Man möchte desshalb statt der

beseitigt, und ebenso auch die Erkenntnisstheorie zur Dialektik gerechnet [1]). Von diesen Wissenschaften enthielt aber nicht allein die Rhetorik wohl kaum etwas anderes, als eine Sammlung von Kunstregeln ohne philosophischen Werth [2]), sondern auch die

Worte: *τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων* vermuthen: *τὸ ὁρ. εἶδ. καὶ τὸ* (oder: *τό τε*) *π. καν.* Bei dem *ὁρικὸν* (das aber nicht mit Nicolai a. a. O. an den Anfang, sondern eher an das Ende der Dialektik zu stellen sein wird) möchte ich in diesem Fall nicht blos an die Lehre von der Definition denken, wiewohl auch schon diese, von Aristoteles in einem eigenen Abschnitt am Schluss seiner Analytik (Anal. post. II) besprochen, so behandelt werden konnte; sondern neben der theoretischen Erörterung über die Begriffsbestimmung scheint es zugleich Sammlungen von Definitionen über verschiedene Gegenstände enthalten zu haben; darauf weisen die chrysippischen Schriften (D. 199 f. 189): *περὶ τῶν ὅρων ζ'. ὅρων διαλεκτικῶν στ'. ὅρων τῶν κατὰ γένος ζ'. ὅρων τῶν κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας α' β'. ὅρων τῶν τοῦ ἀστείου β'. ὅρων τῶν τοῦ φαύλου β'. ὅρων τῶν ἀναμέσων* [-*ον*] *β'*, nebst den weiteren *π. τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ὅροις ἀντιλεγομένων ζ'. Πιθανὰ εἰς τοὺς ὅρους β'.* Auch die Schrift *π. εἰδῶν καὶ γενῶν* kann man hieher rechnen; vielleicht auch die Abhandlungen über die Kategorieen (D. 191): *π. τῶν κατηγορημάτων πρὸς Μητρόδωρον ι. πρὸς Πάσυλον π. κατηγορημάτων δ'.*

1) Denn fehlen konnte diese schon von Zeno angestellte grundlegende Untersuchung in keiner Darstellung; dass sie dagegen von manchen als Theil der Dialektik behandelt wurde, sieht man auch aus Diog. 43: der von den *σημαινόμενα* handelnde Abschnitt der Dialektik zerfalle *εἴς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν* u. s. w. (was Nicolai S. 23, wie mir scheint willkürlich, umändert oder umdeutet), wenn wir damit Diokles b. Diog. 49 vergleichen: *ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον, καθότι τὸ κριτήριον ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται κατὰ γένος φαντασία ἐστὶ καὶ καθότι ὁ περὶ συγκαταθέσεως καὶ ὁ περὶ καταλήψεως καὶ νοήσεως λόγος προάγων τῶν ἄλλων οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται.* Der Abschnitt von der *φαντασία*, D. 43 als Theil der Dialektik gezählt, enthielt nach dieser Stelle die Erkenntnisstheorie. Seltsam ist Petersen's Vermuthung (Phil. Chrys. Fund. S. 25), die letztere möge von Chrysippus mit dem Namen der Rhetorik bezeichnet werden.

2) Wir sind aber über dieselbe nur wenig unterrichtet. Seneca a. a. O. deutet mit den Worten: *ῥητορικὴ verba curat et sensus et ordinem* eine Eintheilung an, welche sich von der aristotelischen (Bd. II, b, 757) nur durch die Stellung der Haupttheile unterscheidet. Zu diesen drei Theilen fügt Diog. 43 f. einen vierten, vom Vortrag, hinzu (*εἶναι δ' αὐτῆς τὴν διαίρεσιν εἴς τε τὴν εὕρεσιν καὶ εἰς τὴν φράσιν καὶ εἰς τὴν τάξιν καὶ εἰς τὴν ὑπόκρισιν*). Derselbe bezeugt für die Stoiker die (aristotelische) Unterscheidung

Dialektik beschäftigte sich | zu einem guten Theile mit Untersuchungen, welche nur den Gedankenausdruck betreffen. Die Stoiker definirten die Dialektik als die Wissenschaft oder Kunst, gut zu reden [1]); und sollte nun auch das Gutreden zunächst nur darin bestehen, dass man wahr und geziemend rede [2]), wird daher die Dialektik insofern auch als die Erkenntniss dessen bezeichnet, was wahr oder falsch oder keines von beiden sei [3]), so

der drei Redegattungen (*συμβουλευτικὸς, δικανικὸς, ἐγκωμιαστικὸς*) und der vier Redetheile: *προοίμιον, διήγησις, τὰ πρὸς τοὺς ἀντιδίκους, ἐπίλογος*. Definitionen der *διήγησις* und des *παράδειγμα* führt der Ungenannte b. Spengel Rhet. gr. I, 434, 23. 447, 11 aus Zeno (welchem Zeno, wissen wir nicht) an; Ders. gibt 454, 4 an, nach Chrysippus solle der Epilog *μονομερὴς* sein. Die stoische Definition der Rhetorik (auch bei den Ungenannten Rhet. gr. ed. Walz VII, 8. 105, not. 18) wurde schon S. 64, 1 mitgetheilt; eine andere: *τέχνη περὶ κόσμου* [-ον] *καὶ εἰρημένου λόγου τάξιν*, nebst einigem weiteren führt Plut. Sto. rep. 28, 1 von Chrysipp an. Ueber die stoische Rhetorik überhaupt, und namentlich die chrysippische, wird bei Cic. Fin. IV, 3, 7 geurtheilt, sie sei so beschaffen, *ut si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.* Sie gebe nichts, als neue Worte. Seien ja doch auch ihre Ausführungen dürftig im Ausdruck, auf knappe spitze Fragen beschränkt. Diese Verkennung des eigentlich Rhetorischen zeigt sich auch in dem, was Plut. Sto. rep. 28, 2 anführt, und in den S. 64, 1 mitgetheilten Bestimmungen; dagegen haben wir keine Veranlassung, umgekehrt mit Prantl a. a. O. 413 über die blos rhetorische Geltung der Dialektik bei den Stoikern zu klagen.

1) Vgl. S. 64, 1 und Alex. Aphr. Top. 3, o: *οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὁριζόμενοι τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν ὁρίζονται, τὸ δὲ εὖ λέγειν ἐν τῷ ἀληθῆ καὶ προςήκοντα λέγειν εἶναι τιθέμενοι, τοῦτο δὲ ἴδιον ἡγούμενοι τοῦ φιλοσόφου, κατὰ τῆς τελεωτάτης φιλοσοφίας φέρουσιν αὐτὸ καὶ διὰ τοῦτο μόνος ὁ φιλόσοφος κατ' αὐτοὺς διαλεκτικός.* Anders hatte Aristoteles den Namen der Dialektik gebraucht, wogegen sie bei Plato gleichfalls das dem Philosophen eigenthümliche Verfahren bezeichnet; s. Bd. II, b, 242 f. a, 518 f.

2) S. vor. Anm. und Anon. Prolegg. ad Hermog. Rhet. gr. VII, 8 W: *οἱ Στωϊκοὶ δὲ τὸ εὖ λέγειν ἔλεγον τὸ ἀληθῆ λέγειν.*

3) D. 42: *ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν* [*τὴν διαλεκτικὴν*] *ὁρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων* (das gleiche s. 62 aus Posidonius und bei Sext. Math. XI, 187. Suid. *Διαλεκτ.*); wobei das seltsame *οὐδετέρων* wohl desshalb beigefügt ist, weil es die Dialektik nicht blos mit Urtheilen, sondern auch mit Begriffen, Fragesätzen u. s. w. zu thun hat, nur jene aber wahr oder falsch sind. Vgl. Diog. 68 u. a. St., worüber tiefer unten.

glaubten sie doch, die Richtigkeit des | Ausdrucks lasse sich von der des Gedankens nicht trennen. Denn Gedanke und Wort sind ihrer Ansicht nach Ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Derselbe Logos, welcher Gedanke ist, so lang er in der Brust bleibt, wird zum Worte, wenn er aus ihr hervortritt[1]). Sie gaben daher der Dialektik zwei Hauptheile: von dem Bezeichneten und von dem Bezeichnenden, den Gedanken und den Worten[2]). Beide Theile hatten wieder | viele

1) Diess ist die Bedeutung der stoischen Unterscheidung zwischen dem *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, welche später von Philo zur Erläuterung seiner Logoslehre benützt und von Kirchenvätern in die ihrige übertragen wurde, welche aber der Sache nach schon von Aristoteles (Anal. post. I, 10. 76, b, 24: *οὐ πρὸς τὸν ἔξω λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ*) und Plato (Soph. 263, E s. Bd. II, a, 481, 2) ausgesprochen wurde. M. s. darüber Heraklit Alleg. Hom. c. 72, S. 142: *διπλοῦς ὁ λόγος. τούτων δ' οἱ φιλόσοφοι* (d. h. die Stoiker, zu denen Heraklit selbst gehört) *τὸν μὲν ἐνδιάθετον καλοῦσι τὸν δὲ προφορικόν. ὁ μὲν οὖν τῶν ἔνδον λογισμῶν ἐστιν ἐξάγγελος, ὁ δ' ὑπὸ τοῖς στέρνοις καθεῖρκται. φασὶ δὲ τούτῳ χρῆσθαι καὶ τὸ θεῖον.* Sext. Math. VIII, 275 (vgl. Pyrrh. I, 76): *οἱ δὲ Δογματικοὶ . . . φασὶν ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζῴων . . . ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ.* Nur die Stoiker können auch unter den *νεώτεροι* gemeint sein, welchen Theo Smyrn. Mus. c. 18 im Unterschied von den Peripatetikern die Ausdrücke *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς* beilegt; und ebenso haben wir an sie zu denken, wenn Plut. c. princ. philos. 2, 1. S. 777 sagt: *τὸ δὲ λέγειν, ὅτι δύο λόγοι εἰσὶν, ὁ μὲν ἐνδιάθετος, ἡγεμόνος Ἑρμοῦ* (der Hermes *ψυχοπομπὸς*) *δῶρον, ὁ δ' ἐν προφορᾷ, διάκτορος καὶ ὀργανικὸς, ἕωλόν ἐστι.* Gerade auf den doppelten Logos wird von Heraklit a. a. O. die Doppelgestalt des Hermes gedeutet: der *Ἑρμῆς Χθόνιος* bezeichne den *ἐνδιάθετος*, der im Himmel wohnende (der Götterbote, der *διάκτορος* Plutarch's) den *προφορικός*. Erst von den Stoikern kam dann diese Unterscheidung auch zu andern, wie Plut. solert. an. 19, 1. S. 973. Galen protrept. I, 1, Anf.

2) D. 43: *τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον.* Ders. 62: *τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππός φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα.* Seneca a. a. O.: *διαλεκτικὴ in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res, quae dicuntur, et vocabula, quibus dicuntur.* Die Unterscheidung des *σημαῖνον* und *σημαινόμενον*, zu denen als drittes das *τυγχάνον*, das reale Objekt, hinzukommt, wird in anderem Zusammenhang später noch zu berühren sein. Eine weit engere und der peripatetischen Logik näher stehende Auffassung der Dialektik ist in der Definition bei Sext. Pyrrh. II, 213 und der darin enthaltenen Eintheilung angedeutet. Indessen hat schon Fabricius z. d. St.

Unterabtheilungen[1]), deren Unterscheidung und Bearbeitung wohl hauptsächlich von Chrysippus herrührte[2]); dieselben sind uns jedoch nur theilweise bekannt[3]). Zu der Wissenschaft vom Bezeichnenden, welche sie in der Regel der vom Bezeichneten voranstellten[4]), rechneten die Stoiker nicht allein die Laut- und Sprachlehre, sondern auch die Theorie der Dichtkunst und der Musik, indem sie diese Künste äusserlich genug unter den Begriff der Stimme und des Tons stellten[5]). Was uns aber von ihren Bestimmungen über diese Gegenstände überliefert ist, eine Anzahl von Definitionen, Unterscheidungen, Eintheilungen u. s. w., hat so wenig philosophischen Gehalt, dass wir hier nicht länger dabei verweilen können[6]). Ein | erheblicheres Interesse haben

bemerkt, dass sich diese Eintheilung bei dem (eklektischen) Platoniker Alcinous (Albinus) Isag. c. 3 findet, und da sie nun Sextus nicht den Stoikern, sondern allgemeiner den Dogmatikern beilegt, wird sie keinenfalls der stoischen Schule als solcher, sondern höchstens einzelnen ihrer späteren Mitglieder angehören.

1) Sen. fährt fort: *ingens deinde sequitur utriusque divisio* — die er uns nur leider nicht mittheilt.

2) Vgl. Cic. Fin. IV, 4, 9: *ea quae dialectici* (die Stoiker) *nunc tradunt et docent, nonne ab illis* (den Früheren) *instituta sunt? De quibus etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo quam ab antiquis: ab hoc autem quaedam non melius quam veteres, quaedam omnino relicta.*

3) Petersen's Versuch (Phil. Chrys. fund. 221 ff.), diese Eintheilung im einzelnen festzustellen, hat viel unsicheres, wie denn namentlich gleich am Anfang die Beziehung von Sext. Math. VIII, 11 f. auf die Theile der Logik verfehlt ist. Vgl. Nicolai De logic. Chrys. libr. 21 f. Umsichtiger verfährt Nicolai, doch bleibt auch nach seinen Erörterungen vieles zweifelhaft.

4) Diog. 55.

5) S. folg. Anm. und D. 44: *εἶναι δὲ τῆς διαλεκτικῆς ἴδιον τόπον καὶ τὸν προειρημένον περὶ αὐτῆς τῆς φωνῆς, ἐν ᾧ δείκνυται ἡ ἐγγράμματος φωνὴ καὶ τίνα τὰ τοῦ λόγου μέρη, καὶ περὶ σολοικισμοῦ καὶ βαρβαρισμοῦ καὶ ποιημάτων καὶ ἀμφιβολιῶν καὶ περὶ ἐμμελοῦς φωνῆς καὶ περὶ μουσικῆς καὶ περὶ ὅρων κατά τινας καὶ διαιρέσεων καὶ λέξεων.* Die Lehre von der Begriffsbestimmung und Eintheilung hat freilich hier, in dem Abschnitt *π. φωνῆς*, einen so auffallenden Ort, dass man geneigt sein könnte, ein Versehen des Berichterstatters anzunehmen. Indessen sehen wir aus den späteren, offenbar glaubwürdigen, Mittheilungen s. 60—62, dass sie wirklich von manchen so gestellt wurde.

6) Nur in Form einer Anmerkung will ich auch hierüber einige Nachweisungen geben. Näheres bei R. Schmidt Stoicorum grammatica (Halle

für uns nur zwei Theile der stoischen Logik: die Erkenntnisstheorie und der Abschnitt der Dialektik, welcher vom Bezeichneten

1839). LERSCH, Sprachphilosophie der Alten, an verschiedenen Orten (s. d. Register). STEINTHAL Gesch. d. Sprachwissenschaft u. s. w. I, 265—363. Vgl. NICOLAI De log. Chrys. libr. 31 f. Dieser Abschnitt der Dialektik begann mit Erörterungen über die Stimme und Sprache. Die Stimme wurde im allgemeinen als Ton, und dieser als bewegte Luft, oder als Hörbares (ἀὴρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς) definirt, von den thierischen Lauten, die nur ein ἀὴρ ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος sind, die menschliche Stimme als ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη unterschieden (D. 55. SIMPL. Phys. 97, a, u. nach Diogenes Babylonius; vgl. SEXT. Math. VI, 39. GELL. N. A. VI, 15, 6 und was später über die Stimme als Seelenvermögen anzuführen sein wird); dass die Stimme etwas körperliches sei, wird in verschiedenen Wendungen bewiesen (D. 55 f. PLUT. plac. IV, 20, 2. GALEN hist. phil. 27). Sofern eine Stimme ἔναρθρος, d. h. aus Buchstaben zusammengesetzt ist, heisst sie λέξις, sofern sie gewisse Vorstellungen ausdrückt, λόγος (D. 56 f., den SUID. λόγος ausschreibt; vgl. SEXT. Math. I, 155); die volksthümlich bestimmte Ausdrucksweise (λέξις κεχαραγμένη ἐθνικῶς τε καὶ Ἑλληνικῶς ἢ λέξις ποταπή) heisst διάλεκτος (D. 56). Die Elemente der λέξις sind die 24 Buchstaben, die in 7 φωνήεντα, 6 ἄφωνα (und 11 Halbvokale) zerfallen (D. 57); der λόγος hat fünf Theile, von Chrysippus στοιχεῖα genannt (vier derselben sind auch in der aristotelischen Poëtik c. 20 f., wozu man SUSEMIHL vergleiche, aufgezählt): ὄνομα, προσηγορία, (oder πρόςθεσις, wie bei Galen statt πρόθεσις zu lesen ist), ῥῆμα, σύνδεσμος, ἄρθρον, wozu Antipater noch die μεσότης (Adverbium) fügte (D. 57 f. GALEN De Hippocr. et Plat. VIII, 3. Bd. V, 670. Weiteres bei LERSCH II, 28 ff. STEINTHAL 291). Die Namen sind nicht willkürlich gebildet, sondern in den Grundlauten, aus denen sie zusammengesetzt sind, werden gewisse Eigenschaften der Dinge nachgeahmt (so schon Plato, vgl. Bd. II, a, 530), welche sich desshalb durch etymologische Analyse finden lassen sollen (ORIG. c. Cels. I, 24 vgl. AUGUSTIN. Dialect. c. 6. Opp. T. I, App. 17, c); doch bemerkt Chrysippus b. VARRO l. lat. IX, 1 ausdrücklich, dass auch Aehnliches unähnliche Namen führe und umgekehrt, und bei GELL. N. A. XI, 12, 1, dass jedes Wort mehrdeutig sei. Ebenso hatten die Stoiker nach SIMPL. Cat. 8, ζ die Polyonymie, welche sie Synonymie nannten, beachtet. (Ueber die Etymologie der Alten vgl. m. STEINTHAL I, 330 ff.) Weiter werden fünf Vorzüge und zwei Fehler der Sprache aufgezählt (D. 59. SEXT. Math. I, 210); es wird von der Poësie (D. 60, wo Definitionen von ποίημα und ποίησις), von den verschiedenen Arten der Amphibolie (D. 62; ausführlicher GALEN De sophism. p. dict. c. 4. Bd. XIV, 595 f. vgl. Schol. ad Hermog. Rhet. gr. von Walz VII, 226), von Begriffsbestimmung und Eintheilung (s. vorige Anm.) gehandelt. Auf die letzteren werde ich später noch zurückkommen; auch einiges andere, was wir zur Grammatik rechnen

handelt, und welcher im wesentlichen unserer formalen Logik entspricht.

1. Die Erkenntnisstheorie.

Den Mittelpunkt der stoischen Erkenntnisstheorie bildet die Frage nach dem Kriterium oder dem Merkmal, an welchem sich das Wahre in unsern Vorstellungen von dem Falschen unterscheiden lässt. Dieses Merkmal kann nun natürlich, da jede Erkenntniss eines bestimmten Inhalts daran gemessen werden soll, seinerseits nicht wieder in dem Inhalt, sondern nur in der Form der | Vorstellungen gesucht werden. Jene Frage ist daher gleichbedeutend mit der: welche Art von Vorstellungen eine zuverlässige Erkenntniss gewähre, welche Thätigkeit des Vorstellungsvermögens die Bürgschaft ihrer Wahrheit in sich trage; und diess liess sich nicht feststellen, wenn nicht der Ursprung der Vorstellungen untersucht, die Arten derselben unterschieden, ihr Werth und ihre Zuverlässigkeit bestimmt wurde. Die Aufgabe war daher überhaupt diese: durch eine Analyse der Vorstellung ein allgemein gültiges Merkmal für die Beurtheilung ihrer Wahrheit zu gewinnen.

Ob die ältesten Stoiker diese Untersuchung schon ihrem ganzen Umfange nach aufgenommen hatten, ist uns nicht überliefert. Indessen werden uns doch schon von Zeno und Kleanthes Bestimmungen berichtet, welche beweisen, dass das wesentliche der stoischen Lehre hierüber schon von ihnen aufgestellt war[1]; wenn uns daher später Abweichungen von derselben

würden, die Stoiker selbst aber unter die Lehre vom Bezeichneten stellten, wie die Unterscheidung der πτῶσις und κατηγορία, der Casus und der Formen des Zeitworts, wird uns später, S. 88 und in der Lehre vom Urtheil, vorkommen. Ueber die Tempora vgl. m. Steinthal I, 300 ff.

1) Von Zeno und Kleanthes Sätze über die φαντασία (s. u. S. 72), welche jedenfalls beweisen, dass schon diese Stoiker ihre Erkenntnisstheorie mit allgemeinen Bestimmungen über die Vorstellung begonnen hatten, und hiebei gleichfalls von sensualistischen Voraussetzungen ausgegangen waren; von Zeno eine Erklärung über das Verhältniss der verschiedenen Erkenntnissformen (S. 64, 1. 76, 1), welche zeigt, dass auch er schon den Fortgang von der Wahrnehmung zum Begriff und zur Wissenschaft verlangte, ihren Unterschied aber nur in der zunehmenden Stärke der Ueberzeugung zu sehen wusste.

begegnen[1]), werden wir darin nicht Ueberbleibsel einer älteren Lehrform, sondern jüngere Umbildungen der altstoischen Erkenntnisstheorie zu suchen haben[2]). Genaueres wissen wir aber allerdings nur über die Form der letztern, welche seit Chrysippus die herrschende war.

Die Richtung dieser Erkenntnisstheorie bezeichnet sich nun in der Hauptsache durch drei Züge: den Empirismus, welchen die Stoa von der cynischen Schule geerbt hat und mit der epikureïschen theilt; die Erhebung der Erfahrung zum Begriff, durch welche sie | sich von beiden unterscheidet; die praktische Wendung der Frage nach dem Eigenthümlichen der begrifflichen Erkenntniss und dem Merkmal der Wahrheit. Ihrer näheren Ausführung nach lautet sie, so wie sie uns überliefert ist, folgendermassen:

Alle Vorstellungen (*φαντασίαι*) sind ursprünglich aus einer Wirkung des Vorgestellten (*φανταστὸν*) auf die Seele zu erklären[3]); denn bei der Geburt gleicht diese einer unbeschriebenen

1) Nach D. 54 (s. u. S. 84, 1) stellte Boëthus mehrere Kriterien auf: *νοῦς*, *αἴσθησις*, *ὄρεξις*, *ἐπιστήμη*. Allein dieser Schüler des Diogenes (s. o. 46, 1) wich auch in anderen Stücken von der altstoischen Lehre ab, und näherte sich der peripatetischen (s. u. S. 500 f. 2. Aufl.).

2) Auch wenn nach Posidon. b. Diog. a. a. O. „einige der älteren Stoiker" den *ὀρθὸς λόγος* zum Kriterium machten, wissen wir nicht, ob diese älter als Chrysippus waren. Auf Zeno und Kleanthes wird sich diese Angabe keinenfalls beziehen: sie würde Posidonius genannt haben.

3) Plut. plac. IV, 12 (nach Chrysippus). Diog. VII, 50. Nemes. nat. hom. c. 15. S. 76 (174 M.): Die *φαντασία* ist *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἑαυτό τε καὶ τὸ πεποιηκός* — ähnlich, wird beigefügt, wie das Licht sich selbst und die Dinge zeige (Chrys. leitet auch das Wort *φαντασία* von *φῶς* her); *φανταστὸν* ist *τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν*, also *πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν*. Von der *φαντασία* unterscheidet sich das *φανταστικὸν* dadurch, dass ihm kein *φανταστὸν* entspricht: es ist *διάκενος ἑλκυσμὸς, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον* (ungenauer Sext. Math. VII, 241: *διάκενος ἑλκυσμὸς* heisse die *φαντασία τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν*, denn diese Definition würde auch auf die Wahrnehmung unserer inneren Zustände passen, welche keine leere Erregung sind; s. u. 73, 1); der Gegenstand einer solchen inhaltslosen Vorstellung (dasjenige, *ἐφ' ὃ ἑλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἑλκυσμὸν*) ist ein *φάντασμα* (Diog. nennt das *φάντασμα* selbst *δόκησις διανοίας*, eigentlich ist es aber nur Gegenstand derselben); leere Einbildungen, welche den Eindruck wirklicher Wahrnehmungen machen, heissen bei Diog. 51 *ἐμφάσεις*

Tafel, erst durch die Wahrnehmung wird ein Inhalt in sie eingetragen [1]. Diese Wirkung der Gegenstände auf die Seele dachten sich die ältesten Stoiker sehr materialistisch: Zeno erklärte die Vorstellung für einen Eindruck in der Seele [2], und Kleanthes nahm diess so wörtlich, dass er sie mit dem Abdruck eines Sigels im Wachse verglich [3]; da aber Kleanthes ein besonders treuer | Schüler Zeno's war, werden wir diese Auffassung für richtig halten dürfen. Chrysippus erkannte die Schwierigkeiten dieser Annahme; er selbst bestimmte das Wesen der Vorstellung dahin, dass sie die vom Gegenstand in der Seele, oder genauer in ihrem beherrschenden Theile, hervorgebrachte Veränderung sei [4]; und im Zusammenhang damit rechnete er auch

αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι. Im weiteren Sinn bezeichnet *φαντασία* alle Vorstellungen, auch die unwirklichen; vgl. Diog. 46.

1) Plut. plac. IV, 11: *οἱ Στωϊκοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην ἐνεργῶν* [*εὔεργον* Diels] *εἰς ἀπογραφήν. εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται. πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀπογραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων* u. s. w. (s. u. 73, 2), Orig. c. Cels. VII, 37. 720, b: sie lehrten, *αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι τὰ καταλαμβανόμενα καὶ πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων.*

2) Plut. comm. not. 47: *φαντασία τύπωσις ἐν ψυχῇ.* Ebenso Diog. VII, 45. 50. Dass diese Bestimmung schon Zeno angehört, sehen wir aus dem sogleich anzuführenden.

3) Sext. Math. VII, 228: *Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχὴν ὥσπερ καὶ* [*τὴν*] *διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν.* Das gleiche ebd. 372. VIII, 400.

4) Sext. VII, 229 fährt fort: *Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον.* Bei dieser Vorstellung müsste die Seele, um vielerlei Vorstellungen gleichzeitig festzuhalten, viele und entgegengesetzte Formen zugleich annehmen. *αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστε εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον· φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς.* Dagegen sei aber eingewendet worden, dass nicht jede Veränderung der Seele eine Vorstellung sei, und desswegen haben die Stoiker der Definition die nähere Bestimmung beigefügt: *φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ ὡς ἂν ἐν ψυχῇ,* was so viel sei als: *φαντ. ἐστὶν ἑτεροίωσις ἐν ἡγεμονικῷ,* oder sie haben, was auf dasselbe hinauskommt, in Zeno's Erklärung der *φαντασία* als *τύπωσις ἐν ψυχῇ* die *ψυχὴ* im engeren Sinn von dem *ἡγεμονικὸν* verstanden. Da man auch diese Definition noch zu weit gefunden habe, sei stoischerseits weiter bemerkt worden, dass mit der *ἑτεροίωσις* hier eine leidentliche Veränderung (*ἑτεροίωσις κατὰ πεῖσιν*) gemeint sei. Auch diess ist freilich, wie Sextus bemerkt, immer noch zu weit, da die Vorstellung nicht die einzige leidentliche Veränderung in der Seele ist;

die geistigen Zustände und Thätigkeiten ausdrücklich unter die Gegenstände der Wahrnehmung [1]), während seine Vorgänger bei ihren Bestimmungen nur die Wahrnehmungen der äusseren Sinne in's Auge gefasst hatten. Wie freilich jene Veränderung in der Seele erfolge, diess scheint auch Chrysippus nicht weiter untersucht zu haben. |

Schon hieraus ergibt sich, dass die Stoiker die Wahrnehmung für die einzige ursprüngliche Quelle unserer Vorstellungen erklären mussten: die Seele ist ein leeres Blatt, die Wahrnehmung ist es, wodurch dasselbe beschrieben wird. Indessen bleiben sie nicht bei ihr stehen. Aus der Wahrnehmung entsteht die Erinnerung, aus vielen gleichartigen Erinnerungen die Erfahrung [2]); durch Schlüsse aus der Erfahrung bilden sich diejenigen Begriffe, welche über das unmittelbar wahrnehmbare hinausführen. Diese Schlüsse beruhen entweder auf Vergleichung, oder auf Zusammensetzung von Wahrnehmungen, oder auf Analogie [3]), wozu andere noch die Versetzung und die Entgegen-

indessen findet sich eine nähere Bestimmung schon in der S. 71, 3 angeführten Definition der *φαντασία*. Mit dem vorstehenden stimmen die Angaben b. Sext. Math. VII, 372 ff. VIII, 400. Diog. VII, 45. 50. Alex. Aphr. De an. 135, b, o. Boëth. De interpr. II, 292 (Schol. in Arist. 100, a, u.) überein.

1) Chrys. b. Plut. Sto. rep. 19, 2: *ὅτι μὲν γὰρ αἰσθητά ἐστι τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ, καὶ τούτοις ἐκποιεῖ* (ist möglich) *λέγειν· οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἔστιν αἰσθέσθαι· καὶ καθόλου ἀφροσύνης καὶ δειλίας καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων κακιῶν· οὐδὲ μόνον χαρᾶς καὶ εὐεργεσιῶν καὶ ἄλλων πολλῶν κατορθώσεων, ἀλλὰ καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.* Nur darf man diese Stelle nicht so verstehen, als ob die Begriffe des Guten und Bösen als solche Gegenstand der Wahrnehmung wären (Ritter III, 558); sondern wahrgenommen werden die einzelnen sittlichen Thätigkeiten und Zustände, die allgemeinen Begriffe derselben lassen sich nach den Grundsätzen der stoischen Erkenntnisstheorie erst durch Abstraktion aus diesen Wahrnehmungen gewinnen. Vgl. S. 75, 2.

2) Plut. pl. IV, 11, 2: *αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν, ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν.*

3) Diog. VII, 52: *ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν, ὡς λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων· λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους· τῶν γὰρ*

setzung hinzufügen[1]); die durch sie vermittelte Begriffsbildung kommt bald künstlerisch und methodisch, bald von Natur und kunstlos zu Stande[2]). Auf die | letztere Art bilden sich die *προλήψεις* oder die *κοιναὶ ἔννοιαι*, welche die Stoiker als die natürlichen Normen der Wahrheit und Tugend und als das Unterscheidende der vernünftigen Wesen betrachteten[3]); denn

νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν (unmittelbare Berührung) *ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασιν* (Uebergang vom Wahrnehmbaren zum Nichtwahrnehmbaren) *τινὰ, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος.* Cic. Acad. I, 11, 42: *comprehensio* [= *κατάληψις*] *facta sensibus et vera illi [Zenoni] et fidelis videbatur: non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur.* Ders. Fin. III, 10, 33 (nach Diogenes von Seleucia): *cumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu* (Erfahrung) *aliquid cognitum sit, aut conjunctione, aut similitudine, aut collatione rationis: hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est.* An diese stoische Lehre von der Entstehung der Begriffe schliesst sich auch Sextus Math. III, 40 f. IX, 393 f. an, wenn er hier sagt: Alle Gedanken entstehen entweder *κατ' ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν* (III, 40: *κατὰ περίπτωσιν ἀληθῆ*) oder *κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν* (vgl. Diog. VII, 53), und im letztern Fall entweder durch Aehnlichkeit, oder durch Zusammensetzung, oder durch Analogie (Vergrösserung und Verkleinerung).

1) Diog. a. a. O. vgl. das S. 75, 2 aus Seneca anzuführende, wo Seneca zwar nur von der Analogie redet, aber auch von der Begriffsbildung durch Vergleichung und Entgegensetzung Beispiele gibt.

2) Plut. pl. IV, 11: *τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς* (al. — *αὶ*) *γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους* (diess hiesse nach dem Zusammenhang: durch Erinnerung und Erfahrung — vielleicht hat aber der Verfasser der Placita hier schlecht excerpirt und die Worte beziehen sich ursprünglich auf die verschiedenen Arten der Begriffsbildung) *καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.* Diog. VII, 51: [*τῶν φαντασιῶν*] *αἱ μέν εἰσι τεχνικαὶ αἱ δὲ ἄτεχνοι.*

3) Plut. pl. IV, 11: *ὁ δὲ λόγος καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα* (in den sieben ersten Lebensjahren). Comm. not. 3, 1: es solle den Stoikern nachgewiesen werden *τὸ παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς φιλοσοφεῖν, ἀφ' ὧν μάλιστα τὴν αἵρεσιν ... καὶ μόνην ὁμολογεῖν τῇ φύσει λέγουσιν.* Sen. ep. 117, 6: *multum dare solemus praesumtioni* (*πρόληψις*) *omnium hominum; apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri*; so hinsichtlich des Glaubens an Götter und an die Unsterblich-

wenn es auch nach manchen Aeusserungen scheinen könnte, als ob unter den *κοιναὶ ἔννοιαι* angeborene Ideen verstanden würden [1]), so wäre diess doch gegen den Sinn und Zusammenhang des Systems; seiner wahren Meinung nach bezeichnen dieselben nur solche Begriffe, die vermöge der Natur unseres Denkens von allen gleichmässig aus der Erfahrung abgeleitet werden, und selbst die höchsten Ideen, die des Guten und der Gottheit, haben keinen anderen Ursprung [2]). Auf dem Wege der |

keit. Ausserdem vgl. man die vorangehende und folgende Anmerkung. Beispiele dieser Berufung auf die *communes notitiae* und den *consensus gentium* werden uns öfters vorkommen.

1) Diog. VII, 53: *φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν.* 54: *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.* Aehnlich spricht Chrysippus b. Plut. St. rep. 17 von *ἔμφυτοι προλήψεις* des Guten und Bösen. Vgl. Plut. Fragm. de an. VII, 6. T. V, 487 Wytt.: Wie ist es möglich zu lernen, was man nicht weiss? Die Stoiker antworten: vermöge der *φυσικαὶ ἔννοιαι.*

2) Man vgl. ausser dem oben angeführten besonders Cic. Fin. III, 10: *hoc quarto [collatione rationis] boni notitia facta est; cum enim ab iis rebus, quae sunt secundum naturam, adscendit animus collatione rationis, tum ad notitiam boni pervenit.* Aehnlich Sen. ep. 120, 4 ff. (über die Frage: *quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit?): Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit . . . nobis videtur observatio collegisse* [sc. *speciem virtutis*] *et rerum saepe factarum inter se conlatio: per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum judicant.* Der Vorstellung der körperlichen Gesundheit und Kraft sei die der geistigen nachgebildet, aus der Anschauung tugendhafter Handlungen und Personen seien durch Steigerung ihrer Vorzüge und| Entfernung ihrer Mängel die Begriffe sittlicher Vollkommenheit gewonnen worden, die Wahrnehmung von Fehlern, welche gewissen Tugenden ähnlich seien, habe zu ihrer genaueren Unterscheidung Anlass gegeben; durch das Auftreten eines vollkommenen Mannes sei das Ideal der Tugend und Glückseligkeit an die Hand gegeben worden. (Hierüber vgl. m. Baur Drei Abhandl. u. s. w. 459 f.) Dabei scheint aber die Bedeutung, welche der inneren Erfahrung, der psychologischen Beobachtung, für die Bildung der sittlichen Begriffe zukommt, wenigstens nach Seneca's Darstellung nicht beachtet worden zu sein, wiewohl Chrysippus (s. o. 73, 1) ausdrücklich bemerkt hatte, dass wir auch Gemüthszustände, Tugenden und Laster wahrnehmen. Auch der Glaube an die Gottheit entsteht erst durch *ἀπόδειξις* s. o. 73, 3. 74, 3. Vgl. auch Stob. Ekl. I, 792: *οἱ μὲν Στωϊκοὶ λέγουσι μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον, ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν περὶ δεκατέσσαρα ἔτη* (nach Plutarch — s. vorl. Anm. — schon um das 7te Jahr).

kunstmässigen Begriffsbildung entsteht die Wissenschaft, welche von den Stoikern als ein sicherer und unumstösslicher Begriff oder ein System von solchen Begriffen definirt wird [1]). So entschieden aber ihre Erklärungen über die Wissenschaft daran festhalten, dass dieselbe ein System von kunstmässigen Begriffen, und nicht ohne dialektisches Verfahren möglich sei, so nothwendig muss es ihnen andererseits, ihrem ganzen Standpunkt nach, erscheinen, dass die Wissenschaft in ihren Ergebnissen mit den natürlichen Begriffen übereinstimme, denn das Naturgemässe ist in allen Gebieten ihr Losungswort; wenn sie daher für ihre eigene Lehre auf jene Uebereinstimmung den grössten Werth legten [2]), so war diess für sie ebenso natürlich, wie es andererseits ihren Gegnern nahe lag, den Widerspruch aufzuzeigen, in den sich so viele von ihren Behauptungen mit der allgemeinen Meinung verwickelten [3]).

Diess also sind nach der stoischen Lehre die beiden Quellen aller Vorstellungen: die Wahrnehmung und die auf sie gebauten

1) Stob. Ekl. II, 128: *εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὑτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ* (die Wissenschaft im subjektiven Sinn) *ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει* (sc. *τῆς ψυχῆς* oder *τοῦ ἡγεμονικοῦ*) *κεῖσθαι*. Diog. VII, 47: *αὐτήν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προςδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.* (Diese Erklärung, welcher sich nach Diog. VII, 165 Herillus bediente, stammt wohl jedenfalls von Zeno.) *οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ.* Die Kraft, mit der eine Ueberzeugung sich der Seele einprägt, und die hieraus hervorgehende Festigkeit derselben erscheint auch in dem, was S. 80, 3. 64, 1 von Zeno angeführt ist, als das unterscheidende Merkmal der Wissenschaft; die Unumstösslichkeit der Ueberzeugung in der Angabe (Cic. Acad. I, 11, 41 nach Antiochus), dass Zeno das *sensu comprehensum ... si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam, sin aliter, inscientiam nominabat.*

2) S. o. S. 74, 3.

3) Bekanntlich der Zweck der plutarchischen Schrift *περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν.* Aehnlich hält der Peripatetiker Diogenianus b. Eus. pr. ev. VI, 8, 10 f. Chrysippus entgegen: wie er sich auf die allgemeine Meinung berufen und zugleich ihr hundertfach widersprechen, ja alle Menschen, bis auf ein paar, für Thoren und Verrückte halten könne?

Schlüsse [1]). Wie verhalten sich aber diese beiden Elemente zu einander? Da alle allgemeinen Begriffe aus Wahrnehmungen entstanden sein sollen, so könnte man erwarten, dass die Wahrnehmung allein für das ursprünglich und schlechthin gewisse erklärt würde. Davon sind jedoch die Stoiker weit entfernt. Nur der Wissenschaft wollen sie ja eine unumstössliche Sicherheit der Ueberzeugung zugestehen. Sie erklärten daher auch geradezu, die Wahrheit der sinnlichen Anschauungen sei durch ihr Verhältniss zum Denken bedingt [2]); denn da Wahrheit und Irrthum nicht den unverbundenen Vorstellungen, sondern nur den Urtheilen zukommen, das Urtheil aber erst durch die Denkthätigkeit zu Stande kommt, so gewährt die sinnliche Wahrnehmung als solche noch kein Wissen, sondern dieses entsteht erst, wenn zu der Wahrnehmung die Thätigkeit des Verstandes hinzutritt [3]), in der sich die Seele nicht blos leidentlich der äusseren Einwirkung hingibt, sondern aus Anlass derselben ihre Vorstellungen selbst erzeugt [4]). Oder wenn wir vom Verhältniss unseres Denkens

1) Vgl. Diog. 52 (oben S. 73, 3).

2) Sext. M. VIII, 10: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινα καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ, οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητὰ, ἀλλὰ κατὰ ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.

3) Sext. a. a. O. fährt fort: ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τινι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ μὴ [dieses μὴ ist offenbar zu streichen, wie diess auch aus Math. VIII, 85. 88. vgl. XI, 220 hervorgeht, wo die gleiche Definition ohne das μὴ angeführt wird] ἀντικείμενόν τινι, ὅπερ ἀσώματον ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι. Jeder Satz nämlich enthält eine Bejahung oder Verneinung, und ist desshalb einem andern entgegengesetzt. Ebd. VIII, 70: ἠξίουν οἱ Στωϊκοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος· λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον· λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι. τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν ἐλλιπῆ καλοῦσι τὰ δὲ αὐτοτελῆ (Begriffe und Sätze; vgl. auch Diog. VII, 63) . . . προςαγορεύουσι δέ τινα τῶν αὐτοτελῶν καὶ ἀξιώματα, ἅπερ λέγοντες ἤτοι ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. Ebenso ebd. 74. Diog. VII, 65: ἀξίωμα δέ ἐστιν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος (so auch bei Cic. Tusc. I, 7, 14 u. a. s. u.) ἢ πρᾶγμα [wofür Gell. N. A. XVI, 8, 4 das passendere λεκτὸν hat] αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ· ὡς ὁ Χρύσιππός φησιν ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ὅροις. Schon Aristoteles hatte bemerkt, dass der Gegensatz von Wahrheit und Falschheit erst im Urtheil eintrete; s. Bd. II, b, 191. 219.

4) Diess nämlich ist der Sinn der von Sextus Math. VIII, 406. 409 als stoisch angeführten Behauptungen: ὅτι τὰ ἀσώματα (nämlich die λεκτὰ,

zum Gegenstand ausgehen: da nach dem bekannten Grundsatz nur Gleiches von Gleichem erkannt wird, so kann die Vernunft des Weltganzen nur von unserer Vernunft erkannt werden [1]). Andererseits ist aber der Verstand | nicht, wie bei Plato und Aristoteles, eine vom Wahrnehmungsvermögen ihrem Wesen und Ursprung nach verschiedene Kraft [2]); er hat keinen anderen Stoff, als den, welchen ihm die Wahrnehmung liefert, und die allgemeinen Begriffe werden erst durch Schlüsse aus jener gewonnen; das Denkvermögen ist daher zwar zur formalen Bearbeitung des Wahrnehmungsstoffes befähigt, aber materiell ist es an diesen gebunden, wenn es gleich vom Empirischen selbst aus zu Vorstellungen soll gelangen können, welche nicht unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben sind, wie die Begriffe des Guten und der Gottheit. Und da nun nach stoischer Lehre (s. u.) nur das körperliche Ding ein Wirkliches sein soll, so kommt jene widerspruchsvolle Unklarheit, welche wir selbst bei Aristoteles bemerkt haben [3]), dass die Wirklichkeit nur im Einzelnen und die Wahrheit nur im Allgemeinen liegen soll, hier noch in ganz anderer Weise zum Vorschein, als bei jenem: die Stoiker be-

das Gedachte, worüber vor. Anm. und S. 86) *οὐ ποιεῖ τι οὐδὲ φαντασιοῖ ἡμᾶς* (Vorstellungen in uns hervorbringt), *ἀλλ' ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ ἐπ' ἐκείνοις φαντασιούμενοι*, dass ebenso, wie der Ring- oder Fechtlehrer die Hände des Schülers bald selbst ergreift und in die richtige Stellung bringt, bald ihm eine Bewegung vormacht und ihn dadurch zu ihrer Nachahmung veranlasst: *οὕτω καὶ τῶν φανταστῶν ἔνια μὲν οἱονεὶ ψαύοντα καὶ θιγγάνοντα τοῦ ἡγεμονικοῦ ποιεῖται τὴν ἐν τούτῳ τύπωσιν, ὁποῖά ἐστι τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν καὶ κοινῶς τὸ σῶμα· ἔνια δὲ τοιαύτην ἔχει φύσιν, τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπ' αὐτοῖς φαντασιουμένου καὶ οὐχ ὑπ' αὐτῶν, ὁποῖά ἐστι τὰ ἀσώματα λεκτά.*

1) Sext. M. VII, 93: *ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.* Vgl. Plato Rep. VI, 508, B.

2) Die Stoiker legten (wie S. 183, 2. Aufl. gezeigt werden wird) die sinnlichen und die vernünftigen Seelenthätigkeiten demselben *ἡγεμονικὸν* bei. Damit hängt zusammen, dass sie (wie ihnen Porph. Sentent. 15 vorhält, wenn er es auch bei ihrem Materialismus folgerichtig findet; auf die Stoiker muss sich diess nämlich beziehen) den *νοῦς* ebenso, wie die *αἴσθησις*, unter den Begriff der Vorstellung stellten, und als *φαντασία ἐν λογικῷ ζῴῳ* definirten.

3) Bd. II, b, 309 ff.

haupten geradezu, in Fortsetzung des cynischen Nominalismus[1]), das Gedachte sei nichts Wirkliches[2]); wo man | dann aber nur

1) S. B. II, a, 254 f.

2) Diog. 61: *ἐννόημα* (der Gedanke im objektiven Sinn, das im Denken Vorgestellte) *δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τὶ ὂν οὔτε ποιὸν, ὡσανεὶ δὲ τὶ ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν.* Stob. Ekl. I, 332: *τὰ ἐννοήματα φασὶ μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιὰ, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι . . . ταῦτα [ταύτας] δὲ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι φασὶν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.* (Den letzteren Worten, welche Prantl Gesch. d. Log. I, 420, 63 in Schutz nimmt, weiss ich keinen erträglichen Sinn abzugewinnen, halte sie daher mit andern, zu denen jetzt auch Diels Doxogr. 472 gehört, für verderbt oder verstümmelt. Wenn man statt *τυγχάνειν* „*τὰ τυγχάνοντα*“ setzte, liesse sich erklären: die Gedanken seien in uns, die Bezeichnungen gehen auf die Dinge. Dass diese *τυγχάνοντα* genannt wurden, sagt Sextus und Philoponus; s. u. 86, 3. Ueber *πτῶσις* und *προσηγορία* S. 88, 2). Plut. pl. I, 10, 4: *οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν.* Simpl. Categ. 26, ε: *Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ἰδέας, εἰ τόδε τι ῥηθήσεται. συμπαραληπτέον δὲ καὶ τὴν συνήθειαν τῶν Στωϊκῶν περὶ τῶν γενικῶν ποιῶν πῶς αἱ πτώσεις κατ' αὐτοὺς προφέρονται καὶ πῶς οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται.* Syrian Metaph. Schol. in Ar. 892, b, 14: *ὡς ἄρα τὰ εἴδη . . . οὔτε πρὸς τὴν ῥῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας παρήγετο* (sie seien nicht blos auf Grund der herkömmlichen Bezeichnungen eingeführt — ein Vorwurf, zu dem die Bd. II, a, 553, 4 angeführte Stelle Rep. X, 596, A Anlass geben könnte), *ὡς Χρύσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ οἱ πλείους τῶν Στωϊκῶν ὕστερον ᾠήθησαν . . . οὐ μὴν οὐδὲ νοήματά εἰσι παρ' αὐτοῖς αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκε.* (Mit diesem Kleanthes kann möglicherweise nicht der Stoiker, sondern ein sonst unbekannter Platoniker gemeint sein; vgl. Bd. III, b, 412. Doch folgt diess aus dem *ὕστερον* nicht unbedingt, da es auch auf *αὐτοῖς* bezogen werden kann, so dass Kleanthes damit, wie vorher die andern Stoiker, nur für jünger, als die Urheber der Ideenlehre, erklärt würde. In diesem Fall würde hier von Kleanthes gesagt, dass er die platonischen Ideen als blos subjektive Begriffe bezeichnet habe, wie Antisthenes; vgl. Bd. II, a, 254, 1.) Was Stobäus und Plutarch hier über die Ideen sagen, wird von Prantl a. a. O. beanstandet; allein ihre Meinung wird nicht die sein, dass die Stoiker ihren Begriff des *ἐννόημα* für den platonischen der Idee ausgegeben, sondern dass sie behauptet haben, die Ideen seien in Wahrheit nur *ἐννοήματα*, das gleiche, was auch Antisthenes behauptet hatte. Mit den vorstehenden Nachweisungen vgl. m. weiter was S. 86 f. über die Unkörperlichkeit des *λεκτὸν* (welches = *νόημα*) beizubringen sein wird, in Verbindung mit dem Satze, dass alles Wirkliche körperlich sei. Ebendahin gehört, was Sext. Math. VII, 246 als stoisch berichtet: *οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσιν αἱ γενικαὶ* (sc. *φαντασίαι*).

um so weniger begreift, wie dem Denken dieses Unwirklichen grössere Wahrheit zugeschrieben werden kann, als der Wahrnehmung des Körperlichen und Wirklichen. — Fragt man aber, worin die eigenthümliche Form des Denkens bestehe, so verweisen die Stoiker zwar auch mit Aristoteles darauf, dass im Denken unter der Bestimmung der Allgemeinheit gesetzt ist, was sich der Wahrnehmung nur im einzelnen darstellt[1]; ungleich stärker wird jedoch ein anderes Merkmal betont, die grössere Sicherheit, welche dem Denken im Vergleich mit der Wahrnehmung zukomme. Nur die unumstössliche Festigkeit der Ueberzeugung ist es, welche in den oben angeführten Definitionen der Wissenschaft[2] als das Unterscheidende derselben hervortritt; und eben dahin führt auch, was von Zeno erzählt wird[3], dass er die blosse Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern bezeichnet habe, die Zustimmung, als die erste Thätigkeit der Urtheilskraft, mit der geschlossenen Hand, den Begriff mit der Faust, die Wissenschaft dadurch, dass er die eine Faust mit der andern zusammendrückte. Der ganze Unterschied der vier Formen besteht hiernach in der grösseren oder geringeren Stärke der Ueberzeugung, in der Anstrengung und Spannung des Geistes[4], es ist kein objektiver und qualitativer, sondern nur ein subjektiver und gradueller Unterschied.

Hiezu stimmt es nun auf's beste, dass auch für die **Wahrheit** der Vorstellungen in letzter Beziehung nur ein | subjektives Merkmal übriggelassen wird. Schon der allgemeine Beweis für die Möglichkeit des Wissens stützt sich bei den Stoikern

ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα: wenn die Menschen in Hellenen und Barbaren zerfallen, so sei der *γενικὸς ἄνθρωπος* weder das eine noch das andere. Je weiter sich also ein Begriff von der individuellen Bestimmtheit entfernt, um so weiter soll er sich auch von der Wahrheit entfernen.

1) Diog. VII, 54: *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.* Exc. e Joann. Damasc. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 236) Nr. 34: *Χρύσιππος το μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητὸν, τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προςπίπτον ἤδη* (Petersen S. 83 vermuthet ohne Noth *ἡδὺ*) *αἰσθητόν.*

2) S. 76, 1.

3) Cic. Acad. II, 47, 145; vgl. S. 64, 1.

4) Stob. Ekl. II, 128 (s. o. 76, 1): Die Wissenschaft bestehe *ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει.*

hauptsächlich auf ein praktisches Postulat. Sie liessen es zwar, wie natürlich, besonders seit Chrysippus [1]), auch an wissenschaftlichen Einwendungen gegen die Skepsis nicht fehlen, die manches Treffende brachten [2]); aber ihr entscheidendster Grund war doch immer der, dass die Erkenntniss der Wahrheit möglich sein müsse, weil sonst kein Handeln nach festen Ueberzeugungen und Grundsätzen möglich wäre [3]): das praktische Bedürfniss ist das letzte Bollwerk gegen den Zweifel. Ebendahin verweist uns aber auch die speciellere Untersuchung über das Kriterium. Fragen wir nämlich, wodurch sich die wahren Vorstellungen von den falschen unterscheiden, so wird uns zwar zunächst geantwortet: wahr ist diejenige Vorstellung, welche uns ein Wirkliches so darstellt, wie es ist [4]). Damit ist uns indessen natürlich wenig geholfen, wir |

1) Chrysippus bestritt den Arcesilaus nach der Meinung seiner Schule mit solchem Erfolge, dass auch Karneades dadurch zum voraus widerlegt sei, und die Stoiker hielten es für eine besondere Gunst der Vorsehung, dass seine Wirksamkeit gerade zwischen diese zwei bedeutendsten Skeptiker in die Mitte fiel; Plut. Sto. rep. 1, 4 f. S. 1059. Eine Schrift gegen Arc. nennt Diog. 198.

2) Dahin gehört namentlich der Einwurf bei Sext. Math. VIII, 463 ff. Pyrrh. II, 186: die Skeptiker können die Möglichkeit einer Beweisführung nicht läugnen, ohne diese ihre Behauptung gleichfalls zu beweisen, mithin jene Möglichkeit thatsächlich zuzugeben, und die entsprechende Einwendung Antipaters gegen Karneades (Cic. Acad. II, 9, 28. 34, 109): wer behaupte, dass sich nichts sicher erkennen lasse, der müsse doch wenigstens eben dieses sicher zu erkennen glauben. Wie die Skeptiker darauf antworteten, und die gleiche Wendung für sich ausbeuteten, zeigt Sext. Math. a. a. O. und VII, 433 ff.

3) Plut. St. rep. 10 (s. o. 60, 1). Ebd. 47, 12: *καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόνος γέγονε περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾷν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας οἰκείας φαντασίας γενομένης εὐθὺς ὁρμᾷν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκατατιθεμένους.* Ders. adv. Col. 26, 3. S. 1122: *τὴν δὲ περὶ πάντων ἐποχὴν οὐδ᾽ οἱ πολλὰ πραγματευσάμενοι καὶ κατατείναντες εἰς τοῦτο συγγράμματα καὶ λόγους ἐκίνησαν· ἀλλ᾽ ἐκ τῆς Στοᾶς αὐτῆς τελευτῶντες ὥσπερ Γοργόνα τὴν ἀπραξίαν ἐπάγοντες ἀπηγόρευσαν.* In demselben Sinne weist Epiktet (Arrian. Diss. I, 27, 15 f.) den Skeptiker einfach mit dem Wort ab: *οὐκ ἄγω σχολὴν πρὸς ταῦτα.* Stoisch ist es auch, wenn Cic. Acad. II, 10—12 nach Antiochus ausführt, die Skepsis mache alles Handeln unmöglich.

4) Sext. Math. VII, 244 ff. wird zwar von den *ἀληθεῖς φαντασίαι* zuerst nur die Worterklärung gegeben, es seien solche *ὧν ἔστιν ἀληθῆ*

müssen nur auf's neue fragen, woran sich erkennen lässt, dass eine Vorstellung das Wirkliche treu wiedergibt. Hiefür wissen nun aber die Stoiker nicht wieder ein objektives, sondern nur ein subjektives Kennzeichen anzugeben, die Stärke, mit der sich gewisse Vorstellungen uns aufdrängen. An sich ist mit der Vorstellung als solcher die Ueberzeugung oder der Beifall (*συγκατάθεσις*) noch nicht nothwendig verknüpft, dieser entsteht vielmehr erst dadurch, dass sich unser Urtheil auf die Vorstellung richtet, um sie entweder anzuerkennen oder zu verwerfen, wie ja überhaupt Wahrheit und Irrthum, nach dem früher bemerkten, nur im Urtheil ihren Sitz haben. Der Beifall ist insofern im allgemeinen ebenso in unserer Gewalt, wie die Willensentscheidung, und der Weise unterscheidet sich vom Thoren nicht weniger durch seine Ueberzeugung, als durch sein Handeln[1]). Ein Theil unserer | Vor-

κατηγορίαν ποιήσασθαι, hierauf werden unter den wahren Vorstellungen die *καταληπτικαὶ* und *οὐ καταληπτικαὶ*, d. h. diejenigen, welche mit einem deutlichen Bewusstsein von ihrer Wahrheit verknüpft sind, und die, welche diess nicht sind, unterschieden; schliesslich wird aber die *καταληπτικὴ φαντασία* so definirt: *ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.* Im folgenden wird diese Definition noch weiter erläutert. Dieselbe Erklärung §. 402. 426. VIII, 85. Pyrrh. II, 4. III, 242. AUGUSTIN c. Acad. II, 5, 11. CIC. Acad. II, 6, 18. DIOG. VII, 46: *τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μὲν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασὶ, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον, τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον.* Ebd. 50.

1) SEXT. Math. VIII, 397: *ἔστι μὲν οὖν ἡ ἀπόδειξις, ὡς ἔστι παρ' αὐτῶν ἀκούειν, καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις, ἥτις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσὶ διατεθῆναι . . . τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν.* DIOG. VII, 51. CIC. Acad. I, 14, 40: (Zeno) *ad haec, quae visa sunt, et quasi accepta sensibus assensionem adjungit animorum; quam esse vult in nobis positam et voluntariam.* Ebd. II, 12, 37. De fato 19, 43 (Chrysipp sagt): *visum objectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem sed assensio nostra erit in potestate.* PLUT. St. rep. 47, 1: *τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος* [*ὁ Χρύσιππος*] *οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν εἴρηκεν ὅτι· βλάψουσιν οἱ σοφοὶ*

stellungen ist jedoch von der Art, dass sie uns unmittelbar durch sich selbst nöthigen, ihnen Beifall zu schenken, sie nicht blos für wahrscheinlich, sondern für wahr [1]) und der wirklichen Beschaffenheit der Dinge entsprechend zu erklären. Diese Vorstellungen bringen in uns diejenige Festigkeit der Ueberzeugung hervor, welche die Stoiker den Begriff nennen, sie heissen daher begriffliche Vorstellungen. Wo sich uns mithin eine Vorstellung mit dieser unwiderstehlichen Gewalt aufdrängt, da haben wir es nicht mit blossen Einbildungen, sondern mit etwas wirklichem zu thun; wo dieses Merkmal fehlt, können wir auch nicht von der Wahrheit unseres Vorstellens überzeugt sein. Stoisch ausgedrückt: das Kriterium liegt in der begrifflichen Vorstellung, der *φαντασία καταληπτική* [2]). Hiebei denken nun die Stoiker | zunächst an

ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις u. s. w. Ebd. 13: αὖθις δέ φησι Χρύσιππος, καὶ τὸν θεὸν ψευδεῖς ἐμποιεῖν φαντασίας καὶ τὸν σοφὸν . . . ἡμᾶς δὲ φαύλους ὄντας συγκατατίθεσθαι ταῖς τοιαύταις φαντασίαις. Ders. Fragm. VII. De an. 2 (T. III, 11 Dübn.), wo der Meinung widersprochen wird, dass, wie die Stoiker behaupten, ἡ ψυχὴ τρέπει ἑαυτὴν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων κατάληψιν καὶ ἀπάτην. EPIKTET b. Gell. N. A. XIX, 1, 15: *visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant . . . non voluntatis sunt neque arbitrariae, sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitandae; probationes autem, quas συγκαταθέσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur ac dijudicantur, voluntariae sunt fiuntque hominum arbitratu.* Der Unterschied zwischen dem Weisen und Unweisen liege im συγκατατίθεσθαι und προςεπιδοξάζειν. Vgl. auch PORPH. b. STOB. Ekl. I, 834. Das Freiwillige des Beifalls ist natürlich nach Massgabe der stoischen Lehre von der Willensfreiheit zu verstehen.

1) Ueber den Unterschied dieser beiden Begriffe, des εὔλογον und der καταληπτικὴ φαντασία, welcher näher darin besteht, dass nur diese, nicht aber jenes, unfehlbar ist, s. m. ATHEN. VIII, 354, e. DIOG. VII, 177. Definitionen des Wahrscheinlichen b. DIOG. 75. 76.

2) M. vgl. ausser S. 81, 4. CIC. Acad. I, 11, 41: (Zeno) *visis* (= φαντασίαις) *non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur: id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, conprendibile* (καταληπτικὴ φαντ.) . . . *cum acceptum jam et adprobatum esset, conprehensionem appellabat.* Ebd. II, 12, 38: *ut enim necesse est lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere . . . non potest objectam rem perspicuam non approbare.* Vgl. Fin. V, 26, 76: *percipiendi vis ita definitur a stoicis, ut negent quidquam posse percipi, nisi tale verum, quale falsum esse non possit.* DIOG. VII, 54. SEXT. Math. VII, 227: κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες οὗτοι τὴν καταληπτικὴν

die sinnlichen Wahrnehmungen, da diese nach ihrer Ansicht, wie oben gezeigt wurde, den Stoff für unser Erkennen allein liefern; keine geringere Gewissheit legten sie aber allerdings auch den Sätzen bei, welche aus jenem ursprünglich gewissen theils vermöge der allgemeinen und natürlichen Denkthätigkeit, theils durch wissenschaftliche Beweisführung abgeleitet werden; und da sich nun von diesen der eine Theil (die *κοιναὶ ἔννοιαι*) zu dem andern wieder wie das Ursprüngliche zum Abgeleiteten verhält, so konnte insofern auch gesagt werden, die Wahrnehmung und die natürlichen Begriffe seien die Kriterien der Wahrheit[1]). Wollen wir uns jedoch genauer ausdrücken, so ist

φαντασίαν. Damit streitet es schwerlich, dass Cic. Acad. I, 11, 42 fortführt: *sed inter scientiam et inscientiam conprehensionem illam, quam dixi, collocabat*, denn diess wird nur bedeuten: der Akt der *κατάληψις* sei, als der Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen, an sich selbst weder das eine noch das andere, sofern das Nichtwissen zwar mit dem Beginn desselben aufhört, das Wissen dagegen erst mit seiner Vollendung eintritt; und Zeno konnte desshalb, wie Cic. beifügt, sagen, die *conprehensio* gehöre weder zu den *recta* noch zu den *prava*. Diess ist eine dialektische Spitzfindigkeit, die wir Zeno beizulegen durch das Zeugniss des Cicero und Antiochus noch nicht unbedingt berechtigt sind, die aber seinen Bestimmungen nicht widerspricht. Eine Verunreinigung der ächten stoischen Lehre war es, wenn spätere Stoiker die begriffliche Vorstellung blos unter der Bedingung als Kriterium gelten lassen wollten, dass kein Gegenbeweis gegen ihre Wahrheit vorliege; Sext. a. a. O. 253: *ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν· οἱ δὲ νεώτεροι προςετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα*, weil nämlich Fälle denkbar seien, in denen sich eine irrige Anschauung mit der vollen Kraft einer wahren aufdränge. Hiemit war in der That die ganze Lehre vom Kriterium in Frage gestellt, denn wie soll im einzelnen Fall nachgewiesen werden, dass keine Gegeninstanz möglich ist? Dagegen ist es ganz im Sinn der stoischen Lehre, wenn s. 257, wie es scheint mit den Worten von einem dieser späteren Stoiker, von der begrifflichen Vorstellung gesagt wird: *αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μονονουχὶ τῶν τριχῶν, φασι, λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη προςπίπτειν* u. s. w. Daher Simpl. phys. 20, b, m: *ἀνῄρουν τὰ ἄλλα . . . πλὴν τὰ ἐναργῆ*.

1) Diog. VII, 54: *κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῇ δωδεκάτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος. ὁ μὲν γὰρ Βοηθὸς κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην·* (diess erscheint als eine Annäherung an die peri-

weder die Wahrnehmung noch die *πρόληψις* als das eigentliche Kriterium zu bezeichnen. Dasjenige vielmehr, woran die Wahrheit einer Vorstellung erkannt wird, ist das *καταληπτικὸν*, die ihr inwohnende unmittelbare Ueberzeugungskraft. Diese sollte am ursprünglichsten den Wahrnehmungen des äusseren und inneren Sinnes zukommen, nächst diesen den gemeinsamen Begriffen, welche sich aus ihnen auf natürlichem Wege bilden, den *κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις*, wogegen die kunstmässig gebildeten Begriffe und Sätze ihre Richtigkeit erst durch die wissenschaftliche Beweisführung zu bewähren haben. Dass nun aber den letzteren nichtsdestoweniger auch wieder eine grössere Festigkeit der | Ueberzeugung zugeschrieben [1]), und umgekehrt die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung bestritten wird [2]), ist einer von den Widersprüchen, an denen das stoische System leidet. Es zeigt sich schon hier, was wir noch öfters bemerken werden, dass durch dieses System ein zwiefacher Zug hindurchgeht: einerseits jene Richtung auf das Ursprüngliche und Unmittelbare, jene Rückkehr zur Natur, jene Abwendung von allem künstlich gemachten und von Menschen ersonnenen, welche dem Stoicismus vermöge seiner Abkunft aus dem Cynismus eingepflanzt ist, andererseits das Bedürfniss, die cynische Naturwüchsigkeit durch eine reichere Bildung zu überschreiten, und das, was der Cynismus als unmittelbare Forderung aufgestellt hatte, wissenschaftlich zu begründen.

Nur dieser letzteren Richtung entspricht nun auch die Sorgfalt und Ausführlichkeit, mit welcher die Formen und Regeln des

patetische Lehre;) *ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν . . . ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησίν.* Vgl. oben S. 71.

1) S. o. S. 76, 1.

2) S. S. 83, 2. Cic. N. D. I, 25, 70. Sext. M. VIII, 355: Zeno habe einen Theil der Sinneserscheinungen für falsch, einen andern für wahr erklärt. Cic. Acad. II, 31, 101: *neque nos* (die Akademiker) *contra sensus aliter dicimus, ac Stoici, qui multa falsa esse dicunt, longeque aliter se habere, ac sensibus videantur.* Die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung und der aus ihr abgeleiteten Vorstellungen hatte Chrysippus namentlich in der Schrift über die *συνήθεια* untersucht, und die Einwürfe, welche er dagegen vorbrachte, nicht genügend gehoben, s. o. 41, 1.

wissenschaftlichen Verfahrens von den Stoikern untersucht wurden. Wir sehen dieses Interesse gleich bei der ersten Ablösung des Stoicismus vom Cynismus, bei Zeno und seinen nächsten Nachfolgern hervortreten [1]; nur Aristo widersetzt sich, weil er überhaupt beim Cynismus stehen bleiben möchte. In Chrysippus erreicht es sodann seinen Höhepunkt; durch ihn ist die formale Logik der Stoiker wohl fast durchaus zum Abschluss gekommen. In demselben Masse dagegen, wie sich später der Stoicismus wieder auf seine cynischen Anfänge und im Zusammenhang damit auf das unmittelbare Bewusstsein zurückzieht, verliert auch die Logik für ihn ihren Werth, wie sich uns diess seiner Zeit am Beispiel eines Musonius, Epiktet und anderer zeigen wird. Zunächst handelt es sich aber für uns um die Logik des Chrysippus, so weit uns dieselbe bekannt ist. |

2. Die formale Logik.

Unter dem Namen der formalen Logik begreifen wir hier, wie bemerkt, diejenigen Untersuchungen, welche die Stoiker zu der Lehre vom Bezeichneten rechneten [2]. Den allgemeinen Gegenstand derselben bildet das Gedachte, oder wie die Stoiker es nennen, das Ausgesprochene (*λεκτόν*). Mit diesem Namen bezeichneten sie nämlich den Inhalt des Denkens als solchen, den Gedanken im objektiven Sinn, in seinem Unterschied von den Dingen, auf welche sich die Gedanken beziehen, von den Worten, durch welche sie ausgedrückt, und von der Seelenthätigkeit, durch die sie erzeugt werden; und sie behaupteten aus diesem Grunde, nur das Ausgesprochene sei etwas unkörperliches, die Dinge dagegen sollen immer körperlicher Natur sein (s. u.), und ebenso besteht die Denkthätigkeit in einer materiellen Veränderung des Seelenkörpers, das gesprochene Wort in einer auf eine gewisse Weise bewegten Luft [3]; wobei dann aber freilich die Frage nicht zu |

1) S. S. 54 ff.

2) S. o. S. 67, 2.

3) M. s. hierüber Sext. Math. VIII, 11: *οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον. ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνὴν, . . . σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον, . . . τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον . . . τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ*

umgehen ist, inwiefern die Gedanken überhaupt noch etwas sein können, wenn sie unkörperlich sind, da nach stoischer Annahme nur dem Körperlichen Wirklichkeit zukommt[1]). Das Ausge-

τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν. SENECA ep. 117, 13 (wo er ausdrücklich die stoische Lehre, nicht seine eigene Ansicht, darstellen will): *sunt, inquit, naturae corporum, . . . has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi corporum.* Ich sehe z. B. Cato gehen. *corpus est, quod video . . . dico deinde: Cato ambulat. non corpus est, inquit, quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii edictum.* Weiter vgl. m. über das λεκτὸν SEXT. Math. VIII, 70 (oben 77, 3). Pyrrh. III, 52. Dass die Stimme (im Unterschied vom λεκτὸν) etwas körperliches sei, bewiesen die Stoiker, wie schon S. 68, 6 bemerkt ist, mit verschiedenen Wendungen. Auf den Unterschied des λεκτὸν von der subjektiven Denkthätigkeit bezieht sich die Behauptung, die Wahrheit, als dieser bestimmte Zustand der Seele, sei etwas körperliches, das Wahre dagegen unkörperlich (SEXT. Pyrrh. II, 81: λέγεται διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθὲς τριχῶς, οὐσίᾳ, συστάσει, δυνάμει· οὐσίᾳ μὲν, ἐπεὶ τὸ μὲν ἀληθὲς ἀσώματόν ἐστιν, ἀξίωμα γάρ ἐστι καὶ λεκτὸν, ἡ δὲ ἀλήθεια σῶμα, ἔστι γὰρ ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικὴ, ἡ δὲ ἐπιστήμη πὼς ἔχον ἡγεμονικόν — ähnlich Math. VII, 38, wo diese Behauptung den Stoikern ausdrücklich beigelegt wird); ebenso der verwandte Satz, den SENECA ep. 117 erörtert und seinerseits zwar als werthlose Spielerei behandelt, aber doch erst nachdem er ihn weitläufig bestritten hat: *sapientiam bonum esse, sapere bonum non esse*, denn dieser Satz wird damit begründet, dass nichts ein Gut sein könne, was nicht wirke, und nichts wirken, als ein Körper; die Weisheit nun sei ein Körper, denn sie sei nichts anderes, als *mens perfecta* (§. 12), das *sapere* dagegen sei *incorporale et accidens alteri, i. e. sapientiae.* Das λεκτὸν ist daher, wie AMMON. De interp. 15, b bemerkt, ein μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος; versteht man jedoch unter dem νόημα nicht das Denken, sondern das Gedachte, so ist λεκτὸν gleichbedeutend mit νόημα. Vgl. SIMPL. Categ. 3, α Bas.: τὰ δὲ λεγόμενα καὶ λεκτὰ τὰ νοήματά ἐστιν, ὡς καὶ τοῖς Στωϊκοῖς ἐδόκει, PLUT. plac. IV, 11, 4, wo das νόημα oder ἐννόημα ähnlich, wie bei SEXT. Math. VIII, 70 (s. u. 88, 1) das λεκτὸν, als φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου definirt wird, CLEMENS Strom. VIII, 784, A (λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσιν Κλεάνθης καὶ Ἀρχέδημος) und oben 79, 2. Wenn PHILOP. Anal. pr. LX, a. Schol. in Ar. 170, a, 2 sagt, die Stoiker haben die Dinge τυγχάνοντα genannt, die Gedanken ἐκφορικὰ, die φωναὶ λεκτὰ, so ist das letztere offenbar unrichtig, wogegen für die Gedanken allerdings ἐκφορικὸν in demselben Sinn, wie λεκτὸν, gesagt worden sein mag.

1) Vgl. S. 79, 2. Auch innerhalb der stoischen Schule wurde diese Frage aufgeworfen: SEXTUS wenigstens, welcher die stoische Lehre auch von dieser Seite her anzugreifen nicht versäumt hat, redet Math. VIII, 262 von

sprochene ist aber entweder vollständig oder unvollständig; vollständig, wenn es eine fertige Aussage, unvollständig, wenn es eine unfertige Aussage enthält[1]). Dieser Theil der Logik zerfällt | daher den Stoikern in zwei Abschnitte: von den unvollständigen und von den vollständigen Aussagen.

In dem Abschnitt über die unvollständigen Aussagen kam zunächst wieder mancherlei vor, was wir mehr zur Grammatik, als zur Logik rechnen würden, wenn alle derartigen Aussagen in zwei Klassen, die der Namen und Eigenschaftswörter und die der Zeitwörter[2]) (der Bezeichnungen von Substantiellem

einer *ἀνήνυτος μάχη* über die *ὕπαρξις* der *λεκτὰ*, und VIII, 258 bemerkt er: *ὁρῶμεν δὲ ὡς εἰσί τινες οἱ ἀνῃρηκότες τὴν ὕπαρξιν τῶν λεκτῶν, καὶ οὐχ οἱ ἑτερόδοξοι μόνον, οἷον οἱ Ἐπικούρειοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοὶ, ὡς οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον.* Doch waren es wahrscheinlich erst jüngere Stoiker, welche, von ihren Gegnern gedrängt, diesen Zweifel erhoben: Basilides war der Lehrer Mark Aurel's, sonst aber wird ganz unbefangen von dem Sein der *λεκτὰ* gesprochen.

1) Sext. Math. VIII, 70 (s. oben 77, 3): *τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν ἐλλιπῆ καλοῦσι τὰ δὲ αὐτοτελῆ.* Als *αὐτοτελῆ* werden dann die verschiedenen Arten der Sätze aufgeführt. Nach der gleichen Quelle, wie es scheint, Diog. 63: *φασὶ δὲ τὸ λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον. τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν λέγουσιν εἶναι αὐτοτελῆ οἱ Στωϊκοὶ, τὰ δ' ἐλλιπῆ· ἐλλιπῆ μὲν οὖν ἐστι τὰ ἀναπάρτιστον ἔχοντα τὴν ἐκφορὰν, οἷον Γράφει· ἐπιζητοῦμεν γάρ, Τίς; αὐτοτελῆ δ' ἐστὶ τὰ ἀπηρτισμένην ἔχοντα τὴν ἐκφορὰν, οἷον Γράφει Σωκράτης.* Wenn Prantl S. 438 sagt, die Stoiker theilen die Urtheile (*ἀξιώματα*) in mangelhafte und vollständige ein, so ist diess ungenau: nur die *λεκτὰ* werden so eingetheilt, der Begriff des *λεκτὸν* ist aber ein weiterer, als der des Urtheils: die *ἀξιώματα* sind nur eine bestimmte Art der *λεκτὰ αὐτοτελῆ*.

2) Plut. qu. Plat. X, 1, 2. S. 1008: Der Satz (*πρότασις* oder *ἀξίωμα*) *ἐξ ὀνόματος καὶ ῥήματος συνέστηκεν, ὧν τὸ μὲν πτῶσιν οἱ διαλεκτικοὶ, τὸ δὲ κατηγόρημα καλοῦσιν.* Da dieser Gebrauch der Ausdrücke *πτῶσις* und *κατηγόρημα* der stoischen Terminologie angehört, können unter den Dialektikern hier nur die Stoiker gemeint sein. Unter den Wörtern der ersten Klasse unterschieden sie dann das *ὄνομα* und die *προσηγορία*, indem sie jenes auf die Eigennamen beschränkten, unter diesem alle allgemeinen Bezeichnungen, sowohl substantivische als adjektivische, zusammenfassten (Diog. 58. Bekker's Anecd. II, 842); nach Stob. Ekl. I, 332 jedoch (oben 79, 2) hätten sie mit *πτῶσις* nur die *προσηγορία* bezeichnet. Zwei Bücher Chrysipp's *π. τῶν προσηγορικῶν* nennt Diog. 192. Ueber den Begriff des *κατηγόρημα* oder *ῥῆμα*, des Zeitworts, s. m. Diog. 58. 64. Sext. Pyrrh. III, 14. Cic. Tusc. IV, 9, 21. Porphyr. b. Ammon. De interpret. 37, a; nach Apollon.

und Accidentellem)[1]) getheilt, und die Arten und Formen derselben dann weiter unterschieden werden[2]). Der Sache nach

De construct. I, 8 wurde jedoch im genaueren Ausdruck nur der Infinitiv ῥῆμα, die andern Formen κατηγόρημα genannt. Bei Aristoteles bezeichnet πτῶσις ausser den Casus des Nomen auch die abgeleiteten Verbalformen, κατηγόρημα das Prädikat; vgl. Bonitz Ind. arist. u. d. W.

1) Dass der Unterschied des ὄνομα und κατηγόρημα von den Stoikern, allerdings etwas schief, auf diesen logisch-metaphysischen Gegensatz zurückgeführt wurde, sieht man aus Stob. Ekl. I, 336 f.: αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ, οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα. Ποσειδώνιος . . . τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα. Daher für das letztere die Namen σύμβαμα und παρασύμβαμα, s. folg. Anm.

2) Am Nomen unterschieden sie die Casus; dabei hätten sie nach Ammon. a. a. O. den Nominativ ὄνομα, die übrigen πτώσεις genannt, was sich aber mit dem vorhin nachgewiesenen Sprachgebrauch nicht verträgt; bei Diog. 65 heissen die letztern (die γενικὴ, δοτικὴ, αἰτιατικὴ) πλάγιαι πτώσεις *(casus obliqui)*. Chrysippus verfasste eine eigene Abhandlung über die fünf πτώσεις (Diog. 192). Hiemit stehen dann weiter die Eintheilungen des κατηγόρημα in Verbindung. Nach Diog. 65 unterschieden die Stoiker unter den Zeitwörtern ὀρθὰ, d. h. solche, die ein Objekt zu ihrer Ergänzung nöthig haben (wie ὁρᾷ, διαλέγεται), ὕπτια (wie ὁρῶμαι), οὐδέτερα (wie φρονεῖν, περιπατεῖν) und ἀντιπεπονθότα (wie κείρεσθαι, sich scheeren lassen, πείθεσθαι u. s. w., überhaupt also Passivformen, die aber kein blos leidentliches Verhalten bezeichnen); m. vgl. hierüber Philo De Cherub. 121, C. Orig. c. Cels. VI, 57; über die ὀρθὰ und ὕπτια s. m. auch Dionys. Thr. §. 15. S. 886 Bekk. Simpl. Categ. 79, α. ζ. Diog. 191 und über alle diese Eintheilungen Lersch II, 196 ff. Steinthal Gesch. d. Sprachw. I, 294 ff. Weiter machten sie einen Unterschied zwischen σύμβαμα und παρασύμβαμα. Σύμβαμα oder auch κατηγόρημα schlechthin ist das Zeitwort, welches mit einem Nominativ, παρασύμβαμα das, welches mit einem andern Casus verbunden einen Satz bildet; περιπατεῖ z. B. ist ein σύμβαμα, μεταμέλει ein παρασύμβαμα, denn zu jenem wird ein Nominativ (wie Σωκράτης), zu diesem ein Dativ (Σωκράτει) gefordert. Ist zur Herstellung eines vollständigen Satzes neben der im Nominativ stehenden Subjektsbezeichnung noch eine Objektsbezeichnung nöthig, so heisst das Zeitwort ἔλαττον ἢ σύμβαμα oder ἔλ. ἢ κατηγόρημα (dahin gehört z. B. φιλεῖ, denn einen vollständigen Satz bilden die Worte Πλάτων φιλεῖ erst, wenn das Objekt: Πλ. φιλ. Δίωνα, beigefügt wird); findet dasselbe bei einem παρασύμβαμα statt, so heisst es ἔλαττον ἢ παρασύμβαμα (solcher Art ist z. B. das Wort μέλει, denn um einen ganzen Satz zu erhalten, darf ich nicht blos sagen: Σωκράτει μέλει, sondern ich muss noch beifügen, um wen er sich bekümmert: Σωκράτει Ἀλκιβιάδους μέλει). So erläutert diese Unterscheidung Porphyr b. Ammon. a. a. O. 36, b, f. Schol. in Ar. 104, b, 31. (den Lersch II, 31 ff. nur aus Missverständniss tadelt); Apollon. De constr. III, 32. S. 299

gehören | aber zu diesem Theil der Logik auch die Untersuchungen über Begriffsbestimmung und Eintheilung und die Kategorieenlehre, wenn wir auch von denselben nicht sicher wissen, welche Stelle sie in der stoischen Logik einzunehmen pflegten [1]). Auch diese Erörterungen bringen jedoch grossentheils wenig neues; was uns wenigstens an stoischen Bestimmungen über die Bildung, das Verhältniss und die Theilung der Begriffe überliefert ist, unterscheidet sich von den entsprechenden aristotelischen Lehren nur durch einige Aenderungen im Ausdruck und eine äusserlichere Behandlung [2]). |

Bk.; Suid. *σύμβαμα* (der indessen sehr ungenau ist); Priscian XVIII, S. 1118, der in seinem gleichfalls ungenauen Bericht auch noch *ἀσυμβάματα* hat; Diog. 64, wo aber die Worte *οἷον τὸ διὰ πέτρας πλεῖν* keinen irgend erträglichen Sinn geben; denn wenn wir auch aus Alex. b. Simpl. Phys. 242, b, m. Schol. in Ar. 417, a, 1 sehen, dass *διὰ πέτρας πλεῖν* dasselbe bedeutet, wie ein hölzernes Eisen, so gehört diess doch nicht hieher; auch als Beispiel eines *παρασύμβαμα* kann es nicht gebraucht sein, da es nur mit einem Nominativ verbunden einen Satz gibt; es würde daher nichts nützen, vor *οἷον* die Worte, die freilich an sich leicht ausgefallen sein könnten, *οἷον πλεῖ, τὰ δὲ παρασυμβάματα* einzuschieben; eher könnte man *τὰ δὲ παρασυμβάματα* an die Stelle von *οἷον δ. π. πλεῖν* setzen, indem man annähme, *δὲ παρασ.* sei in einem verdorbenen Text *διὰ πέτρας* gelesen und das andere willkürlich ergänzt worden; es würde diess wenigstens einen passenderen Sinn liefern, als die Vorschläge von R. Schmidt Sto. gramm. 66. 91 und Lersch a. a. O. (Heine Jahrb. f. class. Phil. Bd. 99, S. 623 wagt keine bestimmte Vermuthung.) Das Beispiel, mit dem sich Lucian vit. auct. 21 über die stoische Haarspalterei zwischen *σύμβαμα* und *παρασύμβαμα* lustig macht, ist natürlich keine Sacherklärung.

1) Ueber die Kategorieen ist in dieser Beziehung gar nichts überliefert, die Definition und Eintheilung behandelten manche unpassender Weise unter dem Abschnitt von der Sprache; s. o. 68, 5.

2) Der *ὅρος* wurde nach Diog. 60. Bekker Anecd. II, 647 von Chrysippus definirt: *ἰδίου* (wie auch bei Diog. statt *καὶ* zu lesen ist) *ἀπόδοσις*, von Antipater: *λόγος κατ᾽ ἀνάλυσιν* (Anecd. *ἀνάγκην*) *ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος*, d. h. ein Satz, in dem sich das Subjekt und die sämmtlichen Prädikate, in die es aufgelöst ist, vertauschen lassen. Der *ὁρισμὸς* gibt getrennt, was das *ὄνομα* zusammenfasst (Simpl. Categ. 16, β). Ein unvollkommener *ὅρος* heisst *ὑπογραφή*. Statt des aristotelischen *τί ἦν εἶναι* fanden stoische Logiker das blosse *τί ἦν* des Antisthenes genügend (Alex. Top. 24, m). Der begrifflichen Unterscheidung sinnverwandter Wörter, wie *χαρὰ, ἡδονὴ, τέρψις, εὐφροσύνη*, legten sie, wie ehedem Prodikus, grossen Werth bei (Alex. Top. 96 u.; Beispiele werden uns öfters vorkommen). Weiter wird das Verhältniss

Wichtiger ist jedenfalls die stoische Kategorieenlehre[1]). Auch in diesem Theil ihrer Logik schliessen sich die Stoiker zunächst an Aristoteles an; aber sie weichen in dreifacher Beziehung von ihm ab. Während Aristoteles seine Kategorieen auf keinen | höheren Begriff als ihre gemeinsame Gattung zurückführen wollte[2]), stellen die Stoiker einen solchen obersten Gattungsbegriff auf. Statt dass ferner jener zehen Kategorieen zählte, glauben sie mit vier ausreichen zu können[3]), welche nur theilweise mit

von *γένος* und *εἶδος* beachtet, jenes als Zusammenfassung vieler Gedanken (*ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων*, was heissen könnte: Gedanken, die sich als Momente des Begriffs nicht von ihm trennen lassen, nur würde diese Erklärung zu dem folgenden, wornach man eher die im *γένος* enthaltenen Arten darin suchen sollte, nicht passen; Prantl S. 422 vermuthet *ἀναφορητῶν*, was aber auch der Erläuterung bedürfte) definirt, dieses als *τὸ ὑπὸ τοῦ γένους περιεχόμενον* (Diog. 60 f.); als das *γενικώτατον* wird dasjenige bezeichnet, *ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει*, als das *εἰδικώτατον* das, *ὃ εἶδος ὂν εἶδος οὐκ ἔχει* (D. 61 vgl. Sext. Pyrrh. I, 138); es wird über die *διαίρεσις*, *ὑποδιαίρεσις* und *ἀντιδιαίρεσις* (Eintheilung in contradictorisch entgegengesetzte) das bekannte gesagt, und daneben der *μερισμὸς* noch besonders genannt (D. 61 f.); es werden endlich bei Sext. Pyrrh. II, 213, wenn hier Stoiker gemeint sind, (die vorangehende Definition der Dialektik findet sich, wie schon S. 67, 2 bemerkt wurde, bei Alcin. Isag. 3, und Derselbe nennt auch c. 5 drei von den vier Arten der Eintheilung; statt der vierten hat er aber allerdings zwei andere) viererlei Eintheilungen unterschieden; für die acht *διαιρέσεις*, welche Prantl S. 423 aus Bekker's Anecd. II, 679 anführt, ist der stoische Ursprung noch unsicherer. Auch die Bestimmungen über die Entgegensetzung der Begriffe, auf welche ich bei der Lehre vom Urtheil zurückkommen werde, bieten wenig neues; und ebenso verhält es sich mit dem, was über einen verwandten Gegenstand, die *στέρησις* und *ἕξις*, b. Simpl. Categ. 100, *β*. *δ*. 101, *ε* vgl. 102 *β* aus Chrysippus *π. τῶν κατὰ στέρησιν λεγομένων* (vgl. Diog. VII, 190) angeführt wird.

1) M. s. darüber Petersen Philos. Chrysipp. fund. S. 36—144, welcher die Quellen mit gelehrter Sorgfalt ausbeutet, aber durch den Versuch, das stoische System aus den Kategorieen zu construiren, sich zu vielen willkürlichen Combinationen verleiten lässt; Trendelenburg Histor. Beitr. I, 217 ff. Prantl Gesch. d. Log. I, 426 ff. Unsere Quellen für die Kenntniss der stoischen Kategorieenlehre sind, ausser wenigen Andeutungen bei andern: Simplicius zu den Kategorieen und Plotin Enn. VI, 1, 25—30.

2) S. Bd. II, b, 257.

3) An den aristotelischen Kategorieen tadelten sie theils die allzugrosse Zahl derselben, theils suchten sie zu zeigen, dass sie doch nicht alle Arten des Ausdrucks (als ob es sich um diesen handelte, erwiedert Simpl. Cat. 5, *α*)

den aristotelischen übereinkommen. Wenn endlich Aristoteles die Kategorieen neben einander gestellt hatte, so dass jedes Ding in der Beziehung, in der es unter die eine fällt, nicht zugleich unter die andere fallen kann [1]), werden sie sich bei den Stoikern untergeordnet, so dass jede vorangehende durch die folgende näher bestimmt wird.

Als der oberste Begriff wurde von den älteren Stoikern, wie es scheint, der Begriff des Seienden bezeichnet; da aber nur das Körperliche für ein Seiendes im strengen Sinn gelten sollte, während sich unsere Vorstellungen auch auf Unkörperliches und überhaupt auf Unwirkliches beziehen, so setzte man in der Folge an die Stelle des Seienden den unbestimmteren Begriff des Etwas [2]). | Das Etwas befasst unter sich das Körperliche und das

unter sich befassen; vgl. Simpl. Categ. 5, α. 15, δ. 16, δ, welcher diese Einwendungen namentlich aus Athenodor und Cornutus (jener unter August, dieser unter Nero) anführt. Von denselben werden ebd. 47, ζ. 91, α einige Bemerkungen über einzelne der aristotelischen Kategorieen erwähnt.

1) Dass die aristotelische Kategorieenlehre so gemeint ist, ergibt sich schon aus der Art, wie die Kategorieen eingeführt werden (s. a. a. O. 258, 3), noch bestimmter aber aus der (ebd. 263, 1, Schl. 389, 2 berührten) Erörterung über die Arten der Bewegung Phys. V, 2, welche ganz auf der obigen Voraussetzung ruht.

2) Auf die angegebene Weise erklärt es sich, wenn von den Alten bald das ὄν, bald das τὶ als der oberste Begriff der Stoiker bezeichnet wird. Jenes geschieht bei Diog. 61: *γενικώτατον δέ ἐστιν ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν.* Sen. ep. 58, 8 ff.: *nunc autem genus illud primum quaerimus, ex quo ceterae species suspensae sunt, a quo nascitur omnis divisio, quo universa comprehensa sunt;* und nachdem bis zum Gegensatz des Körperlichen und Unkörperlichen aufgestiegen ist: *quid ergo erit, ex quo haec deducantur? illud, . . . quod est* [τὸ ὄν] . . . *quod est aut corporale est aut incorporale. Hoc ergo genus est primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale* [τὸ γενικώτατον]. Gewöhnlicher ist aber das andere. Vgl. Plot. Enn. VI, 1, 25. 588, A.: *κοινὸν τὶ καὶ ἐπὶ πάντων ἓν γένος λαμβάνουσι.* Alex. Aphr. Top. 155. Schol. 278, b, 20: *οὕτω δεικνύοις ἂν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τὶ οἱ ἀπὸ Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος* (der Gattungsbegriff, von welchem das ὂν eine Art ist) *τίθενται· εἰ γὰρ τὶ, δῆλον ὅτι καὶ ὄν . . . ἀλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὂν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοειν ἂν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τὶ γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων.* Schol. in Arist. 34, b, 11. Sext. Pyrrh. II, 86: *τό τὶ, ὅπερ φασὶν εἶναι πάντων γενικώτατον.* Math. X, 234: die Stoiker sagen, *τῶν τινῶν τὰ μὲν εἶναι σώματα τὰ δὲ ἀσώματα.* Sen.

Unkörperliche, oder das Seiende und das Nichtseiende, und eben diesen Gegensatz scheinen die Stoiker für die reale Eintheilung der Dinge zu Grunde gelegt zu haben [1]; sofern es sich dagegen um die formalen Grundbegriffe, oder die Kategorieen handelt, werden andere Gesichtspunkte vorangestellt, die mit der Unterscheidung des Körperlichen und Unkörperlichen nicht in Zusammenhang gebracht sind. Unter dem Etwas sollen nämlich die folgenden vier höchsten Gattungen [2]) stehen: das Substrat (*τὸ ὑποκείμενον*), die Eigenschaft (*τὸ ποιὸν*), die Beschaffenheit (*τὸ πὼς ἔχον*) und die beziehungsweise Beschaffenheit (*τὸ πρός τι πὼς ἔχον*) [3]). Von | diesen vier Begriffen bezeichnet der erste,

a. a. O. 13: *Stoici volunt superponere huic etiamnunc aliud genus magis principale . . . primum genus Stoicis quibusdam videtur quid*, denn „*in rerum, inquiunt, natura quaedam sunt, quaedam non sunt*“; Beispiele des letztern sind die Centauren, Giganten und ähnliche Vorstellungen von Unwirklichem. Ritter III, 566 bemerkt mit Recht, die Lehre, welche den Begriff des Seienden an die Spitze stellte, müsse die ältere gewesen sein, da erst gegen sie der Grund angeführt werde, dass doch auch das Nichtseiende gedacht werde. Wahrscheinlich hat Chrysippus diese Aenderung vorgenommen, wenn es sich auch aus Stob. Ekl. I, 390 f. nicht sicher abnehmen lässt; jedenfalls werden ihm die stoischen Kategorieen schon von Zeno überliefert worden sein, der vielleicht in den *καθολικὰ περὶ λέξεων* (Diog. 4) darüber gehandelt hatte. Petersen S. 146 ff. verwirrt die beiden Ansichten, wenn er glaubt, die Stoiker haben das Etwas in das Seiende und das Nichtseiende, und das Seiende in das Körperliche und Unkörperliche getheilt, wie er auch im weiteren die stoische Lehre mit den Consequenzen verwechselt, durch die sie von Plotin a. a. O. und Plut. comm. not. 30 widerlegt wird. Diejenigen, welche das Etwas als höchsten Begriff setzten, thaten es ja eben desshalb, weil ihnen das Seiende mit dem Körperlichen zusammenfiel, sie theilten daher nur jenes in das Körperliche oder Seiende, und das Unkörperliche oder Nichtseiende.

1) S. vor. Anm. und S. 86, 3.

2) So nämlich, als *γενικώτατα* oder *πρῶτα γένη*, nicht als Kategorieen, scheinen die Stoiker dieselben bezeichnet zu haben; vgl. Simpl. Categ. 16, *δ* (anderswo, wie 51, *β*. 79, *β*, spricht er in eigenem Namen und nicht von den stoischen Kategorieen). M. Aurel VI, 14; *κατηγορία* passte für sie schon wegen ihres Sprachgebrauchs von *κατηγόρημα* (s. o. S. 88, 2) weniger.

3) Simpl. f. 16, *δ*: *οἱ δέ γε Στωϊκοὶ εἰς ἐλάττονα συστέλλειν ἀξιοῦσι τὸν τῶν πρώτων γενῶν ἀριθμὸν . . . ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα· εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα.* Plot En. VI, 1, 25, Anf. Plut. comm. not. 44, 6. S. 1083.

das ὑποκείμενον[1]), die Wesenheit der Dinge als solche, die Materie derselben, noch abgesehen von jeder näheren Bestimmtheit[2]), dasjenige, was jedem bestimmten Sein zu Grunde liegt, und was allein für ein Substantielles gelten soll[3]). Dabei unterschieden die Stoiker, nach aristotelischem Vorgang[4]), zwischen der allgemeinen Substanz oder Materie und der des Einzelwesens: nur jene ist keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig, der Stoff der Einzelwesen dagegen kann sich vermehren und vermindern, ja er unterliegt einem so unablässigen Wechsel, dass es bei ihnen nur die Qualität ist, welche während der ganzen Dauer ihres Daseins sich gleich bleibt[5]). — Die zweite Kate-

1) Wofür aber auch das aristotelische οὐσία gesetzt wird; so sagt Chrysippus b. Philo aetern. m. 951, C (501 M. c. 9 Bern.) erst: ὅτι δύο εἰδοποιοὺς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστῆναι, hernach: δύο εἰδοποιοὶ περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον οὐ δύνανται εἶναι, ebenso unterscheiden Posidonius und Mnesarchus bei Stob. Ekl. I, 434 f. (s. u. Anm. 5) die οὐσία und den ποιὸς (oder die ποιοὶ), die Veränderung der einen und des andern.

2) Porph. bei Simpl. f. 12, δ: ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη . . . πρῶτόν ἐστι τοῦ ὑποκειμένου σημαινόμενον. Plot. a. a. O. 588, B: ὑποκείμενα μὲν γὰρ πρῶτα τάξαντες καὶ τὴν ὕλην ἐνταῦθα τῶν ἄλλων προτάξαντες. Galen qu. qualit. s. incorp. 6. XIX, 478: λέγουσι μόνην τὴν πρώτην ὕλην ἀΐδιον τὴν ἄποιον. Vgl. folg. Anm. Dass die Stoiker auch unkörperliche Substrate angenommen haben (Petersen 60 f.) scheint zwar aus der Behauptung unkörperlicher Eigenschaften (s. u. S. 100, 3) unabweislich zu folgen, da es aber andererseits der Lehre von der alleinigen Realität des Körperlichen widerspricht, und da kein Berichterstatter dieser von den Gegnern, wie man meinen sollte, begierig ergriffenen Annahme erwähnt, ist es doch wahrscheinlicher, dass sie dieselbe nicht ausgesprochen hatten.

3) Simpl. 44, δ: ἔοικε Στωϊκῇ τινι συνηθείᾳ συνέπεσθαι, οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποστάτους ἡγούμενος. Diog. 150. Stob. Ekl. I, 322 f. s. Anm. 5. Stob. 324: ἔφησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα κατ' αὐτὴν [καθ' αὑτ.]· ἀεὶ δ' ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, τὴν οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἐπινοίᾳ μόνον. Simpl. Phys. 50, a, m: τὸ ἄποιον σῶμα τὴν πρωτίστην ὕλην εἶναί φασιν. Weiteres über die Materie im nächsten Kap.

4) Vgl. Bd. II, b, 320, 2 und Porphyr bei Simpl. Categ. 12, δ: διττόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀλλὰ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους. Dexipp. s. folg. Anm.

5) Diog. 150: οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην. So Zeno und Chrysippus. ὕλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται. καλεῖται

δὲ διχῶς οὐσία τε καὶ ὕλη, ἥ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους. ἡ μὲν οὖν τῶν ὅλων οὔτε πλείων οὔτε ἐλάττων γίνεται, ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους καὶ πλείων καὶ ἐλάττων. Stob. Ekl. I, 322: (Ζήνωνος·) οὐσίαν δὲ εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν ἀΐδιον καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω, τὰ δὲ μέρη ταύτης οὐκ ἀεὶ ταὐτὰ διαμένειν, ἀλλὰ διαιρεῖσθαι καὶ συγχεῖσθαι. Ebenso, nach dem unmittelbar folgenden, Chrysippus. Ebd. 432 f.: Nach Posidonius gebe es viererlei Veränderungen: κατὰ διαίρεσιν, κατ' ἀλλοίωσιν (wie wenn aus Wasser Luft wird), κατὰ σύγχυσιν (Verbindung mehrerer Stoffe zu einem dritten), κατ' ἀνάλυσιν (Auflösung des ganzen Wesens, welche Pos. τὴν ἐξ ὅλων μεταβολὴν nennt). τούτων δὲ τὴν κατ' ἀλλοίωσιν περὶ τὴν οὐσίαν γίγνεσθαι (denn nach stoischer Lehre verwandelten sich die Elementarstoffe in einander), τὰς δὲ ἄλλας τρεῖς περὶ τοὺς ποιοὺς λεγομένους τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γιγνομένους. ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ τὰς γενέσεις συμβαίνειν. τὴν γὰρ οὐσίαν οὔτ' αὔξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν (was man nicht von der individuellen Eigenschaft, sondern von dem individuell bestimmten W e s e n, dem Einzelwesen, zu verstehen hat), οἷον Δίωνος καὶ Θέωνος, καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι (diese Worte erklärt Prantl S. 432: die qualitative Bestimmtheit lasse eine Zu- oder Abnahme ihrer Intensität zu; aber schon der Sprachgebrauch von αὔξησις und μείωσις, über den auch Bd. II, b, 389 f. zu vgl., beweist, und sowohl der weitere Zusammenhang als die obenangeführte Stelle des Diog. bestätigt, dass sie vielmehr auf die bei den Einzelwesen stattfindende Vermehrung und Verminderung der Substanz gehen). διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς ἀναιρέσεως. . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν δύο μὲν εἶναι φασὶ τὰ δεκτικὰ μόρια (die Einzelwesen haben zwei Bestandtheile, welche der Veränderung fähig sind), τὸ μέν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν τὸ δέ τι κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ. τὸ γὰρ [add. ἰδίως ποιὸν], ὡς πολλάκις λέγομεν, τὴν αὔξησιν καὶ τὴν μείωσιν ἐπιδέχεσθαι. Porphyr s. vor. Anm. Dexipp. in Categ. 31, 15. Speng. ὡς ἔστι τὸ ὑποκείμενον διττὸν, οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς [add. ἀλλὰ] καὶ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους, ἓν μὲν τὸ λεγόμενον πρῶτον ὑποκείμενον, ὡς ἡ ἄποιος ὕλη, . . . δεύτερον δὲ ὑποκείμενον τὸ ποιὸν ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται, ὑποκείμενον γὰρ καὶ ὁ χαλκὸς καὶ ὁ Σωκράτης. Plut. comm. not. 44, 4. S. 1083, welcher die Stoiker behaupten lässt: ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία τὸ δὲ [add. ποιόν, was wohl besser als ποιότης]· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται, μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον, μήτε ὅλως οἷόν ἐστι διαμένον, τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται καὶ πάντα πάσχει τἀναντία θατέρῳ συμπεφυκὸς καὶ συνηρμοσμένον καὶ συγκεχυμένον (sc. αὐτῷ) καὶ τῆς διαφορᾶς τῇ αἰσθήσει μηδαμοῦ παρέχον ἅψασθαι. Das letztere ist das Einzelwesen als solches; das erstere der Stoff desselben, von dem Plut. unmittelbar vorher gesagt hat: τὰ λήμματα συγχωροῦσιν οὗτοι, τὰς [μὲν] ἐν μέρει πάσας οὐσίας ῥεῖν καὶ φέρεσθαι, τὰ μὲν ἐξ αὐτῶν μεθείσας, τὰ δὲ ποθὲν ἐπιόντα προσδεχομένας· οἷς δὲ πρόσεισι

gorie, die der | Eigenschaft[1]), umfasst die wesentlichen Unterschiede, durch welche der an sich bestimmungslose Stoff zu etwas bestimmtem wird[2]); ist diese Bestimmtheit die der Art oder

καὶ ἄπεισιν ἀριθμοῖς καὶ πλήθεσιν, ταῦτα μὴ διαμένειν, ἀλλ' ἕτερα γίνεσθαι ταῖς εἰρημέναις προσόδοις, ἐξαλλαγὴν τῆς οὐσίας λαμβανούσης· Dass nun freilich von jenem unablässig sich verändernden Stoff das *μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον* ausgesagt wird, könnte auffallen. Die Meinung ist aber diese. Dass es zu- und abnehme, kann nur von dem Einzelwesen gesagt werden, sofern dieses während der Zu- und Abnahme doch zugleich Ein und dasselbe Subjekt, dieses bestimmte *ἰδίως ποιὸν* bleibt; sein Stoff dagegen lässt sich, da er immer wechselt, nicht als das mit sich identische Subjekt der Zu- und Abnahme betrachten. Eben diess führt Alex. Aphr. quaest. nat. I, 5 aus. — Nach Chalcid. in Tim. c. 288 wollten Zeno und Chrysippus nur die *πρώτη ὕλη* als *οὐσία*, das Substrat der qualitativ bestimmten Dinge dagegen als *ὕλη* bezeichnet wissen. Mag diess aber auch (ob schon von Zeno, bleibe dahingestellt) gelegentlich gesagt worden sein, so zeigt doch das so eben und S. 94, 1 angeführte, dass dieser Unterschied in der Regel nicht gemacht wurde.

1) *Ποιὸν* oder *ποιότης*, auch *ὁ ποιὸς* (sc. *λόγος*); nach Simpl. 55, *α* unterschieden manche Stoiker eine dreifache Bedeutung des *ποιὸν*, die weiteste, in der es alle, auch die unwesentlichen und veränderlichen Beschaffenheiten (also neben der *ποιότης* auch das *πὼς ἔχον*), eine engere, in der es nur die beharrlichen Eigenschaften, unter diesen jedoch auch die abgeleiteten und unwesentlichen (die *σχέσεις*, s. folg. Anm.), und die engste, in der es *τοὺς ἀπαρτίζοντας* (*κατὰ τὴν ἐκφορὰν*) *καὶ ἐμμόνως ὄντας κατὰ διαφορὰν ποιοὺς*, d. h. diejenigen Eigenschaften bezeichnet, welche ein wesentliches Merkmal in seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit rein darstellen. Nur in dieser letzten Bedeutung soll die Substantivform *ποιότης* gebraucht werden.

2) Simpl. f. 57, *ε* (genaueres über diese Stelle bei Petersen S. 85. Trendelenburg 223 f.): *οἱ δὲ Στωϊκοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν* (trennbar, sc. von der Substanz) *καθ' ἑαυτὴν, ἀλλ' εἰς ἓν νόημα καὶ ἰδιότητα* [sc. *μίαν*] *ἀπολήγουσαν οὔτε χρόνῳ οὔτε ἰσχύϊ εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιουτότητι, καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις.* Statt *ἓν νόημα* setzt Petersen S. 85, unter Zustimmung Trendelenburg's und Prantl's (S. 433, 96), *ἐννόημα*. Mir scheint es Brandis Schol. 69, a, 32 mit Recht beizubehalten: die *ποιότης*, ist die Meinung, bildet keine für sich existirende, aber eine begriffliche Einheit. Die unwesentlichen Eigenschaften rechnen die Stoiker nicht zum *ποιὸν*, sondern zum *πὼς ἔχον*. — Derselbe Gegensatz des Wesentlichen und Unwesentlichen wird auch durch die Unterscheidung der *ἕξις* und *σχέσις* ausgedrückt; die *ποιότητες*, oder die wesentlichen Eigenschaften, heissen *ἕξεις* oder *ἑκτὰ*, die andern *σχέσεις*: Simpl.

Gattung, so heisst die Eigenschaft κοινῶς ποιὸν (oder ποιός), ist es eine individuelle Eigenthümlichkeit, so heisst sie ἰδίως ποιόν [1]). Die Eigenschaften bilden daher zusammen mit dem Substrat die besonderen und Einzelwesen [2]), und das ποιὸν ent-

54, γ. 55, ε. Welche Eigenschaften aber für wesentlich anzusehen sind, diess ist, wie SIMPL. S. 61, β (Schol. in Arist. 70, b, 43) ausführt, nicht nach ihrer längeren oder kürzeren Dauer, sondern darnach zu entscheiden, ob sie aus der Natur des betreffenden Gegenstandes hervorgehen, oder nicht: τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι τὰς δὲ ἕξεις ταῖς ἐξ ἑαυτῶν ἐνεργείαις. Eine engere Bedeutung von σχέσις (räumliche Lage oder Gestalt) drückt die Definition bei STOB. Ekl. I, 410 aus. — Ebendahin gehört die Unterscheidung der ἕνωσις und συναφή: nur dasjenige, dessen Einheit in einer wesentlichen Eigenschaft liegt, ist ein ἡνωμένον, alles übrige entweder ein blosses συνημμένον oder ἐκ διεστώτων; SEXT. Math. IX, 78 (und ganz ähnlich VII, 102): τῶν τε σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων τὰ δὲ ἐκ διεστώτων· ἡνωμένα μὲν οὖν ἐστι τὰ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα,. καθάπερ φυτὰ καὶ ζῷα, die συνάφεια findet bei Ketten, Häusern, Schiffen u. s. f. statt, die Zusammensetzung ἐκ διεστώτων bei Heerden, Heeren u. s. w. PLUT. conj. praec. 34, S. 142: τῶν σωμάτων οἱ φιλόσοφοι τὰ μὲν ἐκ διεστώτων λέγουσιν εἶναι, καθάπερ στόλον καὶ στρατόπεδον· τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων, ὡς οἰκίαν καὶ ναῦν· τὰ δὲ ἡνωμένα καὶ συμφυῆ, καθάπερ ἐστὶ τῶν ζῴων ἕκαστον. Das gleiche bei ACHILL. TAT. Isag. c. 14, S. 134 Pet. SENECA ep. 102, 6. nat. qu. II, 2. Vgl. ALEX. De mixt. 143, a, u: ἀνάγκη δὲ τὸ ἓν σῶμα ὑπὸ μιᾶς, ὥς φασιν, ἕξεως συνελέσθαι (l. συνέχεσθαι). SIMPL. 55, ε: τὰς γὰρ ποιότητας ἐκτὰ λέγοντες οὗτοι [οἱ Στωϊκοὶ] ἐπὶ τῶν ἡνωμένων μόνων ἐκτὰ ἀπολείπουσιν· ἐπὶ δὲ τῶν κατὰ συναφὴν, οἷον νεώς, καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ διάστασιν, οἷον στρατοῦ, μηδὲν εἶναι ἑκτὸν μηδὲ εὑρίσκεσθαι πνευματικόν τι ἓν ἐπ᾽ αὐτῶν μηδὲ ἕνα λόγον ἔχον ὥστε ἐπί τινα ὑπόστασιν ἐλθεῖν μιᾶς ἕξεως. Der gleichen Unterscheidung bedient sich der Stoiker Boëthus b. PHILO aetern. m. 952, D f. (503 M. c. 16 Bern.) um zu zeigen, dass die Welt nicht untergehen könne, da sie weder ἐκ διεστηκότων noch ἐκ συναπτομένων bestehe, noch ein solches ἡνωμένον sei, wie der menschliche Leib. Weiteres über die ἕξις S. 118 f. — Solche ἕξεις, die keiner Steigerung und Verminderung (ἐπίτασις und ἄνεσις) fähig sind, heissen διαθέσεις; vgl. S. 227, 2 2. Aufl. PETERSEN 91 ff. Anders hatte Aristoteles das Verhältniss dieser Ausdrücke bestimmt; vgl. Bd. II, b, 269, 2.

1) SYRIAN Schol. in Arist. 852, a, 3: καὶ οἱ Στωϊκοὶ δὲ τοὺς κοινοὺς ποιοὺς πρὸ τῶν ἰδίων ποιῶν ἀποτίθενται. STOB. Ekl. I, 434 f. s. o. S. 95. SIMPL. De an 61, a, u., wo der ἰδίως ποιὸς durch ἀτομωθὲν εἶδος erklärt wird. DIOG. VII, 138. PLUT. c. not. 36, 3 u. a. St.

2) M. s. hierüber die S. 95 angeführten Stellen aus Plutarch und Stobäus, und SEXT. Pyrrh. I, 57: τὰ κιρνάμενα (die sich mischenden Stoffe

Bayerische Staatsbibliothek

spricht in dieser Verbindung, nach TRENDELENBURG'S treffender Bemerkung [1]), dem aristotelischen *εἶδος* [2]), und wird, wie dieses, als das wirkende und formende | Princip in den Dingen beschrieben [3]); während aber das *εἶδος* der immaterielle Bestandtheil der Dinge ist, so werden die Eigenschaften von den Stoi-

— es handelt sich um die Möglichkeit der Mischung) *ἐξ οὐσίας καὶ ποιοτήτων συγκεῖσθαί φασιν.* (Dagegen redet PORPHYR bei SIMPL. Categ. 12, δ in eigenem Namen.) Die Stoiker unterscheiden daher einerseits die *ἕξις* von dem, welchem sie zukommt (vgl. PHILO nom. mutat. 1063, D, der offenbar den Stoikern folgt, wenn er sagt: *ἕξεις γὰρ τῶν κατ' αὐτὰς ποιῶν ἀμείνους, ὡς μουσικὴ μουσικοῦ* u. s. w.), andererseits das Ding und seine *οὐσία*; STOB. Ekl. 1, 436: *μὴ εἶναί τε ταὐτὸν τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν ἐξ ἧς ἔστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μηδ' ἕτερον, ἀλλὰ μόνον οὐ ταὐτὸν, διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον, τὰ δ' ἕτερα τινῶν λεγόμενα δεῖν καὶ τόπῳ κεχωρίσθαι καὶ μηδ' ἐν μέρει θεωρεῖσθαι.* (Vgl. SEXT. Pyrrh. III, 170. Math. IX, 336: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ οὔτε ἕτερον τοῦ ὅλου τὸ μέρος οὔτε τὸ αὐτό φασιν ὑπάρχειν*, und SEN. ep. 113, 4 f.) Mnesarchus (um 100 v. Chr.) vergleicht desshalb a. a. O. das Verhältniss des Einzelwesens zu seiner *οὐσία* mit dem des Bildwerks zu dem Stoff, aus dem es gebildet ist. Da der *ἰδίως ποιὸς* ein Ding von allen anderen unterscheidet, versteht es sich von selbst, dass, wie Chrysippus bei PHILO aetern. m. 951, B (501 M. c. 9 Bern.) sagt, *δύο εἰδοποιοὺς* (was = *ἰδίως ποιοὺς*) *ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστῆναι.*

1) A. a. O. S. 222.

2) Wie diess auch aus dem vorl. Anm. angeführten Beispiel der *μουσικὴ* und des *μουσικὸς* erhellt, welches ganz an die Bd. II, b, 315, 2. 321, 2 beigebrachten aristotelischen Bestimmungen erinnert.

3) PLUT. St. rep. 43, 4. S. 1054: *τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.* Es schliesst sich insofern, wie auch SIMPL. 57, ε ff. bemerkt, an die stoische Lehre an, wenn PLOTIN (Enn. VI, 1, 10. 574, B) die *ποιότης* auf den Gattungsbegriff der *δύναμις* zurückführt. Doch beziehen sich die von SIMPL. 58, α angeführten stoischen Definitionen der *δύναμις* (*ἡ πλειόνων ἐποιστικὴ συμπτωμάτων*, auch mit dem Zusatz: *καὶ κατακρατοῦσα τῶν ἐνεργειῶν*) nicht unmittelbar auf die *ποιότης*. Auch mit dem *λόγος σπερματικὸς* (s. u.) lässt sich die *ποιότης* zusammenstellen; vgl. PLOT. VI, 1, 29. 593, A: *εἰ δὲ τὰ ποιὰ ὕλην ποιὰν λέγοιεν, πρῶτον μὲν οἱ λόγοι αὐτοῖς ἔνυλοι ἀλλ' οὐκ ἐν ὕλῃ γενόμενοι σύνθετόν τι ποιήσουσιν . . . οὐκ ἄρα αὐτοὶ εἴδη οὐδὲ λόγοι.* DIOG. VII, 148: *ἔστι δὲ φύσις ἕξις* [= *ποιότης* s. o.] *ἐξ αὑτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς* u. s. w.

kern für etwas körperliches, für Luftströmungen, gehalten [1]); das Sein der Eigenschaft im Substrat wird daher unter den Begriff der stofflichen Mischung gestellt [2]), und das gleiche wird natürlich von dem Zusammensein mehrerer Eigenschaften in Einem Substrat [3]) und dem Sein der einzelnen Merkmale in den aus ihnen zusammengesetzten Eigenschaftsbegriffen [4]) gelten müssen: alle diese Verhältnisse haben wir uns | hier materialistisch,

1) Plut. a. a. O. ebd. § 2: (Χρύσιππος) ἐν τοῖς περὶ ἕξεων οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα, καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσιν. Simpl. 69, γ: ἡ τῶν Στωϊκῶν δόξα λεγόντων, σώματα εἶναι τὰ σχήματα ὥσπερ τὰ ἄλλα ποιά. Vgl. ebd. 67, ε. Ders. 56, δ: πῶς δὲ καὶ πνευματικὴ ἡ οὐσία ἔσται τῶν σωματικῶν ποιοτήτων αὐτοῦ τοῦ πνεύματος συνθέτου ὄντος u. s. w. Achill. Tat. Isag. c. 14, S. 134: ἔστι δὲ ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτικόν. (Weiteres S. 118.) Dass diese Bestimmung von Zeno herrührt, wäre erwiesen, wenn vollkommen sicher stände, dass in dem Auszug aus Theophrast, welchen der angebliche Philo aetern. m. c. 23 f. mittheilt, die Worte S. 960, D (511 M. c. 24 Bern.) ἡ δ' (sc. ἕξις) ἐστὶ πνευματικὸς τόνος, der hier bestrittenen stoischen Schrift entnommen sind, da diese (s. S. 32 unt.) nur von Zeno verfasst sein kann. Aber auch wenn man dieselben für ein späteres erläuterndes Einschiebsel halten wollte, liesse sich nicht daran zweifeln, da schon Kleanthes die Eigenschaften der Seele von ihrem τόνος herleitete (s. u. 119, 2), und da dem stoischen Materialismus kaum ein anderer Ausweg übrig blieb.

2) Alex. Aphr. De an. 143, b, m: πῶς δὲ σωζόντων ἐστὶ τὴν περὶ κράσεως κοινὴν πρόληψιν τὸ λέγειν καὶ τὴν ἕξιν τοῖς ἔχουσιν αὐτὴν μεμίχθαι καὶ τὴν φύσιν τοῖς φυτοῖς καὶ τὸ φῶς τῷ ἀέρι καὶ τὴν ψυχὴν τῷ σώματι; vgl. ebd. 144, a, m, wo den Stoikern vorgerückt wird: μεμίχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν.

3) Plut. c. not. 36, 3: λέγουσιν οὗτοι καὶ πλάττουσιν ἐπὶ μιᾶς οὐσίας δύο ἰδίως γενέσθαι ποιούς (d. h. diess ergibt sich aus ihrer Annahme *in thesi* dagegen hatte es Chrysippus ausdrücklich geläugnet — s. S. 97, 2 Schl.), καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἕνα ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν ἐπιόντος ἑτέρου δέχεσθαι καὶ διαφυλάττειν ὁμοίως ἀμφοτέρους.

4) Simpl. 70, ε: καὶ οἱ Στωϊκοὶ δὲ ποιότητας ποιοτήτων ποιοῦσιν ἑαυτῶν [l. ἑκτῶν] ποιοῦντες ἑκτὰς ἕξεις [l. ἑκτὰ καὶ ἕξεις oder ἕξεις allein]. Die im Text angedeutete Erklärung dieser Worte ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem sie bei Simpl. stehen. Ein Eigenschaftsbegriff ist aus mehreren Merkmalen, eine Eigenschaft mithin aus mehreren Eigenschaften zusammengesetzt; wenn z. B. das λευκὸν das χρῶμα διακριτικὸν ὄψεως ist, so ist das διακριτικὸν ὄψεως die ἕξις des λευκόν.

durch die Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper (s. unten) zu erklären [1]). Auf alle Arten von Eigenschaften liess sich aber freilich diese Erklärung nicht anwenden. Da die Stoiker alles Unkörperliche doch nicht vollständig beseitigen konnten [2]), so mussten sie auch Eigenschaften des Unkörperlichen zugeben, die dann natürlich gleichfalls unkörperlich sein mussten [3]); wie man sich aber diese näher zu denken habe, wenn doch nur dem Körperlichen Wirklichkeit zukommen soll, liess sich begreiflicherweise nicht angeben [4]). — Unter | die zwei übrigen Kategorieen fällt alles dasjenige, was sich als ein unwesentliches oder blos zufälliges vom Begriff eines Dinges trennen

1) Wie sich diess, auch abgesehen von der eben angeführten Aussage Alexanders, aus den Sätzen über die Körperlichkeit der Eigenschaften und die Mischung der Stoffe ergibt; denn wenn diejenige Mischung von Stoffen, bei welcher jeder derselben seine Eigenthümlichkeit behält (die *μῖξις* und *κρᾶσις* im Unterschied von der *παράθεσις* und *σύγχυσις*), in der vollständigen Durchdringung eines Körpers durch den andern, ohne Uebergang in einen dritten, besteht (s. u. S. 127, 1), wenn ferner die Eigenschaften etwas stoffliches sind, und wenn in den oben angegebenen Fällen ihrer Verbindung jede Eigenschaft ihre Eigenthümlichkeit bewahrt, während doch jede sowohl dem Substrat als den unter ihr befassten Eigenschaften ganz zukommt, so liegt am Tage, dass sich dieses Verhältniss nur durch die Annahme einer gegenseitigen Durchdringung der Eigenschaften mit dem Substrat und mit einander erklären lässt.

2) Vgl. S. 86, 3. 87, 1 (über das *λεκτὸν*) 122.

3) Simpl. 56, *δ* und ebenso schon 54, *β*: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ τῶν μὲν σωμάτων σωματικάς, τῶν δὲ ἀσωμάτων ἀσωμάτους εἶναι λέγουσι τὰς ποιότητας*. Nur die *σωματικαὶ ποιότητες* sollen *πνεύματα* sein; s. o. 99, 1. Die unkörperlichen Eigenschaften nannten sie, im Unterschied von den *ἕξεις*, *ἑκτά*; Dexipp. in Categ. S. 61, 17 Speng.: *θαυμάζω δὲ τῶν Στωϊκῶν χωριζόντων τὰς ἕξεις ἀπὸ τῶν ἑκτῶν· ἀσώματα γὰρ μὴ παραδεχόμενοι καθ᾽ ἑαυτά, ὅταν ἐρεσχελεῖν δέον ᾖ, ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαλήψεις ἔρχονται.* Doch scheint dieser Sprachgebrauch, nach Simpl. Categ. 54, *γ* f., 55, *ε* (s. o. 96, 2) unter den Stoikern, bei denen über die Ausdehnung des Begriffs des *ἑκτὸν* verschiedene Ansichten herrschten, nicht allgemein gewesen zu sein; nach der ersteren Stelle war es Antipater, welcher die *κοινὰ συμπτώματα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων* unter die *ἑκτὰ* mitbefasst wissen wollte.

4) Vgl. Simpl. 57, *ε*, welcher nach der S. 96, 2 angeführten Definition der Qualität fortfährt: *ἐν δὲ τούτοις, εἰ μὴ οἷόν τε κατὰ τὸν ἐκείνων λόγον κοινὸν εἶναι σύμπτωμα σωμάτων τε καὶ ἀσωμάτων, οὐκέτι ἔσται γένος ἡ ποιότης, ἀλλ᾽ ἑτέρως μὲν ἐπὶ τῶν σωμάτων ἑτέρως δὲ ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων αὕτη ὑφέστηκε.*

lässt; sofern dieses dem Dinge für sich zukommt, gehört es zum *πὼς ἔχον*, sofern es demselben nur im Verhältniss zu einem andern zukommt, zum *πρός τί πως ἔχον*. Das *πὼς ἔχον* umfasst daher alle zufälligen Beschaffenheiten, welche von einem Subjekt ohne Bezugnahme auf ein anderes ausgesagt werden können [1]: die Grösse, die Farbe, der Ort, die Zeit, das Thun, das Leiden, das Haben, die Bewegung, der Zustand, also mit Ausnahme der Substanz fast die sämmtlichen aristotelischen Kategorieen, sobald sie einem Ding nicht blos in Beziehung auf ein anderes zukommen, gehören zum *πὼς ἔχον* [2]), wogegen die blos relativen zufälligen Beschaffenheiten und Zustände (wie rechts und links, Vaterschaft und Sohnschaft) unter den Begriff des *πρός τί πως ἔχον* verwiesen werden; von dem letzteren ist das einfache *πρός τι* zu unterscheiden, welches als keine besondere Kategorie aufgeführt wird, da es nicht blos zufällige, sondern auch wesentliche Eigenschaften | (*ποιὰ*) unter sich begreift, welche ein bestimmtes Verhalten zu anderem in sich schliessen, wie das Wissen oder die Wahrnehmung [3]).

1) Simpl. 44, δ: *ὁ δὲ τὴν στάσιν καὶ τὴν κάθισιν μὴ προσποιούμενος* (hinzurechnend, sc. *τοῖς οὖσιν*) *ἔοικε Στωϊκῇ τινι συνηθείᾳ συνέπεσθαι οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποστάτους ἡγούμενος καὶ πὼς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν ὡς ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα αὐτὸ τοῦτο τὸ πὼς ἔχειν.*

2) Dexipp. in Categ. 41, 20 Speng.: *εἰ δέ τις εἰς τὸ πὼς ἔχον συντάττοι τὰς πλείστας κατηγορίας, ὥσπερ οἱ Στωϊκοὶ ποιοῦσιν.* Plot. VI, 1, 30. 594, A: *πῶς δὲ ἓν τὸ πὼς ἔχον, πολλῆς διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς οὔσης; πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἓν* [*γένος* scil. *θετέον*], *τοῦ μὲν ποσοῦ τοῦ δὲ ποιοῦ ὄντος; πῶς δὲ τὸ ποτὲ καὶ τὸ ποῦ; πῶς δὲ ὅλως πὼς ἔχοντα τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι καὶ τὸ ἐν Λυκείῳ καὶ ἐν Ἀκαδημίᾳ; καὶ ὅλως πῶς δὲ ὁ χρόνος πὼς ἔχον; . . . τὸ δὲ ποιεῖν πῶς πὼς ἔχον . . . καὶ ὁ πάσχων οἰ πὼς ἔχων . . . ἴσως δ' ἂν μόνον ἁρμόσει ἐπὶ τοῦ κεῖσθαι τὸ πὼς ἔχον καὶ ἐπὶ τοῦ ἔχειν· ἐπὶ δὲ τοῦ ἔχειν οὐ πὼς ἔχον ἀλλὰ ἔχον.* Simpl. Categ. 94, ε: die Stoiker rechneten das *ἔχειν* zum *πὼς ἔχον*. Wenn Simpl. 16, δ sagt, sie haben unter ihren Kategorieen das *ποσὸν*, den Ort und die Zeit übergangen, so heisst das nur, sie haben diese Begriffe nicht als eigene Kategorieen aufgeführt; wo sie dieselben unterbrachten, sagt Simpl. selbst a. a. O. *εἰ γὰρ τὸ πὼς ἔχον νομίζουσιν αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα περιλαμβάνειν* u. s. w. Mit Recht bemerkt übrigens Trendelenburg S. 229, da, wo im *ποσὸν* der artbildende Unterschied liege, wie bei mathematischen Begriffen, müsste dasselbe unter das *ποιὸν* fallen.

3) Simpl. 42, ε: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ ἀνθ' ἑνὸς γένους δύο κατὰ τὸν τό-*

Zu einander verhalten sich diese vier Kategorieen so, dass jede vorangehende in der folgenden enthalten ist und durch diese näher bestimmt wird [1]). Die Substanz kommt in der Wirklich-

πον τοῦτον ἀριθμοῦνται, τὰ μὲν ἐν τοῖς πρός τι τιθέντες, τὰ δ' ἐν τοῖς πρός τί πως ἔχουσι, καὶ τὰ μὲν πρός τι ἀντιδιαιροῦντες (entgegensetzend) τοῖς καθ' αὑτὰ, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα τοῖς κατὰ διαφοράν (vgl. ebd. 44, β: οἱ Στ. νομίζουσι πάσης τῆς κατὰ διαφορὰν ἰδιότητος ἀπηλλάχθαι τὰ πρός τί πως ἔχοντα). Zu jenem gehöre Süss und Bitter u. dgl., zu diesem δεξιὸς, πατὴρ und ähnliches. κατὰ διαφορὰν δέ φασι τὰ κατά τι εἶδος χαρακτηριζόμενα. Jedes καθ' αὑτὸ sei auch κατὰ διαφορὰν (qualitativ bestimmt), andererseits jedes πρός τί πως ἔχον auch πρός τι, aber nicht umgekehrt (vgl. 43, β). εἰ δὲ δεῖ σαφέστερον μεταλαβεῖν τὰ λεγόμενα, πρός τι μὲν λέγουσιν ὅσα κατ' οἰκεῖον χαρακτῆρα διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον (oder wie die Definition bei Sext. Math. VIII, 454 lautet: πρός τι ἐστὶ τὸ πρὸς ἑτέρῳ νοούμενον), πρός τι δέ πως ἔχοντα ὅσα πέφυκε συμβαίνειν τινὶ καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τὸ ἐκτὸς ἀποβλέπειν, ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις (das Haben) καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφορὰν κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τί πως ἔχοντα ἔσται· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν· διὸ καὶ μηδεμιᾶς γινομένης περὶ αὐτὰ μεταβολῆς γένοιτ' ἂν οὐκέτι πατὴρ, τοῦ υἱοῦ ἀποθανόντος, ὁ δὲ δεξιὸς τοῦ παρακειμένου μεταστάντος· τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν οὐκ ἂν ἀλλοῖα γένοιτο εἰ μὴ συμμεταβάλλοι καὶ ἡ περὶ αὐτὰ δύναμις. Das πρός τι in diesem Sinn gehört daher zum ποιὸν, es ist, wie Simpl. 43, α sagt, aus dem ποιὸν und dem πρός τι zusammengesetzt, das πρός τί πως ἔχον dagegen drückt, mit Herbart zu reden, nur eine „zufällige Ansicht“ aus. Diese Bestimmungen über den Gegensatz von κατὰ διαφορὰν und πρός τί πως ἔχον eignet sich auch Sext. Math. VIII, 37. 161. Pyrrh. I, 137 an, nur dass er statt πρός τί πως ἔχον in der Regel minder genau blos πρός τι setzt. Was dagegen Prantl I, 437, 108 aus Simpl. 44, β anführt, haben wir kein Recht, gerade auf Stoiker zu beziehen.

1) Trendelenburg S. 220: „die angegebenen Geschlechter sind dergestalt einander untergeordnet, dass das vorangehende im folgenden bleibt, aber eine neue Bestimmung hinzutritt. Die zweite Kategorie würde vollständig ausgedrückt heissen: ὑποκείμενα ποιά, die dritte ὑποκείμενα ποιὰ πως ἔχοντα, die vierte ὑποκείμενα ποιὰ πρός τί πως ἔχοντα.“ Trendelenburg verweist hiebei auf Simpl. f. 43, α: ἕπεται δὲ αὐτοῖς κἀκεῖνο ἄτοπον τὸ σύνθετα ποιεῖν τὰ γένη ἐκ προτέρων τινῶν καὶ δευτέρων ὡς τὸ πρός τι ἐκ ποιοῦ καὶ τοῦ πρός τι. Plut. c. not. 44, 6: τέτταρά γε ποιοῦσιν ὑποκείμενα περὶ ἕκαστον, μᾶλλον δὲ τέτταρα ἕκαστον ἡμῶν. Plot. VI, 1, 29. 593, A: ἄτοπος ἡ διαίρεσις . . . ἐν θατέρῳ τῶν εἰδῶν τὸ ἕτερον τιθεῖσα

keit nie ohne ihre Eigenschaften, sondern immer nur als qualitativ | bestimmte, andererseits die Eigenschaft nur an der Substanz vor[1]); das *πὼς ἔχον* setzt die Substanz als diese bestimmte, das *πρός τί πως ἔχον* setzt ein *πὼς ἔχον* voraus[2]). Wir werden später noch finden, wie enge diese Bestimmung und die stoische Kategorieenlehre überhaupt mit der Metaphysik der Schule zusammenhängt.

Wenden wir uns von den unvollständigen Aussagen zu den vollständigen, und zunächst zu den Sätzen[3]), so gaben die Stoiker, nach ihrer Weise, vor allem eine möglichst vollständige Aufzählung der verschiedenen Arten von Sätzen, die sich aus ihrer syntaktischen Form ableiten lassen[4]). Genaueres wird uns

ὥσπερ ἂν [εἴ] τις διαιρῶν τὴν ἐπιστήμην τὴν μὲν γραμματικὴν λέγοι, τὴν δὲ γραμματικὴν καὶ ἄλλο τι. Sollen die *ποιὰ* eine *ὕλη ποιὰ* sein, so seien sie aus der *ὕλη* und dem *εἶδος* oder *λόγος* zusammengesetzt. Vgl. S. 103, 2.

1) S. o. 96, 2.

2) Vgl. S. 101, 1. Plotin VI, 1, 30: Warum werden die *πὼς ἔχοντα* als Drittes gezählt, da doch *περὶ τὴν ὕλην πὼς ἔχοντα πάντα*? Die Stoiker unterscheiden vielleicht, und sagen, die *ποιὰ* seien *περὶ τὴν ὕλην πὼς ἔχοντα*, die *πὼς ἔχοντα* im eigentlichen Sinn dagegen *περὶ τὰ ποιά*. Allein da die *ποιὰ* selbst nichts anderes sind, als eine *ὕλη πως ἔχουσα*, kommt schliesslich alles immer wieder auf die *ὕλη* zurück.

3) Prantl Gesch. d. Log. I, 440—467.

4) Bei Diog. 66 f. Sext. Math. VIII, 70 ff. Ammon. De interpr. 4, a (Schol. in Arist. 93, a, 22 ff. b, 20 ff.). Simpl. Cat. 103, *α*. Boëth. De interpr. 315 (324). Cramer Anecd. Oxon. III, 267 vgl. I, 104 werden unterschieden: das *ἀξίωμα* (s. u.), *ἐρώτημα* (die vollständige, mit Ja oder Nein zu beantwortende Frage), *πύσμα* (unvollständige Frage), *προςτακτικὸν*, *ὁρκικὸν*, *ἀρατικὸν* (Wunsch), *εὐκτικὸν* (Gebet), *ὑποθετικὸν* (wie *ὑποκείσθω τὴν γῆν κέντρου λόγον ἔχειν πρὸς τὸν οὐρανὸν*), *ἐκθετικὸν* (wie *ἐκκείσθω εὐθεῖα γραμμὴ*), *προςαγορευτικὸν* (Anrede), *θαυμαστικὸν*, *ψεκτικὸν*, *ἐπαπορητικὸν*, *ἀφηγηματικὸν* (erklärend), *ὅμοιον ἀξιώματι* (ein *ἀξίωμα*, welches aber noch einen Zusatz hat, wie der Verwunderungssatz: *ὡς Πριαμίδῃσιν ἐμφερὴς ὁ βουκόλος*! bei Sext. *πλεῖον ἢ ἀξίωμα*). Ammon. b. Waitz Arist. Org. I, 43, unt. spricht von zehn Formen der Rede bei den Stoikern, von denen er aber nur den *προςτακτικὸς* und *ἐβκτικὸς* (so das Mscpt.; Waitz vermuthet: *ἐφεκτικὸς*, es ist aber wohl *εὐκτικὸς* zu lesen) nennt. Abhandlungen Chrysipp's über die befehlenden und fragenden Sätze nennt Diog. 191; auf das Verhältniss des Schwurs zum *ἀξίωμα* bezieht sich, was Simpl. a. a. O. mittheilt, und die chrysippische Unterscheidung des *ἀληθορκεῖν* und *εὐορκεῖν*, *ψευδορκεῖν* und *ἐπιορκεῖν* b. Stob. Floril. 28, 15.

aber nur über die Lehre vom Urtheil (ἀξίωμα) mitgetheilt, welche jedenfalls den wichtigsten und ausgeführtesten Theil dieser Untersuchungen bildete. Ein Urtheil ist eine vollständige Aussage, die entweder wahr oder falsch ist[1]). Die Urtheile theilen sich in | einfache und zusammengesetzte[2]); unter jenen verstehen die Stoiker die rein kategorischen[3]), unter dieser Bezeichnung fassen sie das hypothetische, begründende, copulative, disjunktive, causale und vergleichende Urtheil zusammen[4]). Bei

1) Diog. 65: ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, Fragen dagegen und andere ähnliche Sätze sind nicht wahr oder falsch; ebd. 66. 68. Diese Definition des Urtheils wird oft erwähnt; s. o. 77, 3. Simpl. Categ. 103, α. Cic. Tusc. I, 7, 14. De fato 10, 20. Gell. N. A. XVI, 8, 8. Schol. in Arist. 93, b, 35. Das gleiche besagt der Ausdruck λόγος ἀποφαντικὸς, λεκτὸν ἀποφαντὸν b. Diog. 65 (s. o. 77, 3). Gell. XVI, 8, 4. Ammon. De interpr. 4, a. Schol. in Ar. 93, b, 20. Vgl. Bd. II, b, 219.

2) Sext. Math. VIII, 93: τῶν γὰρ ἀξιωμάτων πρώτην σχεδὸν καὶ κυριωτάτην ἐκφέρουσι διαφορὰν οἱ διαλεκτικοὶ καθ᾽ ἣν τὰ μέν ἐστιν αὐτῶν ἁπλᾶ τὰ δ᾽ οὐχ ἁπλᾶ. Ebd. 95. 108. Diog. 68 die Definitionen beider.

3) Sext. a. a. O., nach dem auch Diog. a. a. O. zu verbessern ist; über die Lesart vgl. S. 106, 4.

4) Diog. 69: ἐν δὲ τοῖς οὐχ ἁπλοῖς τὸ συνημμένον καὶ τὸ παρασυνημμένον καὶ τὸ συμπεπλεγμένον καὶ τὸ αἰτιῶδες καὶ τὸ διεζευγμένον καὶ τὸ διασαφοῦν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ διασαφοῦν τὸ ἧττον. Weiteres über das συνημμένον und διεζευγμένον sogleich; über das παρασυνημμένον (ein Bedingungssatz, dessen Vordersatz durch ἐπειδὴ eingeführt wird) s. m. Diog. 71. 74; über das συμπεπλεγμένον (dessen Merkmal die Verknüpfung durch καὶ oder καὶ . . . καὶ ist) D. 72. Sext. Math. VIII, 124 f. Gell. N. A. XVI, 8, 9. Ps. Galen Εἰςαγ. διαλ. S. 13. Dexipp. in Categ. 27, 3 Sp (Schol. in Ar. 44, a, 9 — Prantl S. 446 erklärt diese Stelle nicht ganz richtig: sie besagt blos, dass die Stoiker nur das copulative Urtheil συμπλοκὴ genannt wissen wollten); über das αἰτιῶδες (τὸ συντασσόμενον διὰ τοῦ „διότι“ — also der Sache nach mit dem παρασυνημμένον identisch) D. 72. 74; über das διασαφοῦν τ. μ. und das διασαφοῦν τὸ ἧττον D. 72 f. Vgl. auch Cramer Anecd. Oxon. I, 188 f. Apollon. Synt. (Bekker's Anecd. II) 481 ff. Diess sind aber nur die Hauptformen der zusammengesetzten Urtheile; an sich war ihre Zahl, sobald man auf verwickeltere Zusammensetzungen eingieng, unbestimmbar: Chrysippus hatte berechnet, dass sich 10 Sätze in mehr als 1 Million verschiedener Verbindungen bringen lassen, der berühmte Mathematiker Hipparchus wies ihm jedoch nach, dass sich nur 103049 bejahende und 310952 verneinende ergeben; Plut. Sto. rep. 29, 5. S. 1047. Qu. symp. VIII, 9, 3, 11. S. 732.

den einfachen Urtheilen sodann setzen sie an die Stelle des Quantitätsunterschieds den der grösseren oder geringeren Bestimmtheit der Aussage [1]), | während sie zugleich, die Qualität der Urtheile betreffend, den bejahenden und verneinenden [2]), um der verschiedenen grammatischen Form willen, nicht allein läugnende und privative, sondern auch überverneinende beifügen [3]). Die bejahenden und verneinenden Urtheile stehen in contradictorischem, alle andern in conträrem Gegensatz [4]). Von zwei

1) Von einer Eintheilung der Urtheile in allgemeine und besondere ist nichts überliefert; dagegen unterschieden sie nach Sext. Math. VIII, 96, f. (unvollständiger Diog. 70) *ὡρισμένα*, wie *οὗτος κάθηται*, *ἀόριστα*, wie *τὶς κάθηται*, und *μέσα*, wie *ἄνθρωπος κάθηται*, *Σωκράτης περιπατεῖ*. Die *ὡρισμένα* nannten sie (D. 70), sofern das Subjekt derselben im Nominativ steht, *καταγορευτικά*, die andern, unter derselben Voraussetzung, *κατηγορικά*: ein *καταγορευτικὸν* ist *οὗτος περιπατεῖ*, ein *κατηγορικὸν*, *Δίων περιπατεῖ*.

2) Das bejahende heisst *καταφατικὸν*, das verneinende *ἀποφατικὸν* (Chrysipp. in dem sogleich anzuführenden Bruchstück; Simpl. Cat. 102, δ. ζ), was Apul. Dogm. Plat. III, S. 266 Oud. mit *dedicativa* und *abdicativa* übersetzt. Ueber die Art, wie sie die verneinenden Sätze ausdrückten, s. m. Boëth. De interpr. 373, Schol. in Arist. 120, a. u.

3) D. 69 f. Beispiel des *ἀρνητικόν*: *οὐδεὶς περιπατεῖ*; des *στερητικὸν* (welches ein mit dem *α privativum* zusammengesetztes Prädikat hat): *ἀφιλάνθρωπός ἐστιν οὗτος*, des *ὑπεραποφατικὸν* (Sätze mit doppelter Negation, die also eigentlich bejahende sind): *οὐχὶ ἡμέρα οὐκ ἐστί*.

4) Sext. Math. VIII, 89. D. 73: *ἀντικείμενα* seien *ὧν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἐστὶν ἀποφατικὸν* (oder auch, nach der äusserlichen Behandlung dieser Bestimmungen, *ὧν τὸ ἕτ. τοῦ ἑτ. ἀποφάσει πλεονάζει*), wie: „es ist Tag", „es ist nicht Tag". Aristoteles hatte diesen Gegensatz *ἀντίφασις*, den conträren *ἐναντιότης* genannt, beide aber unter dem Gattungsbegriff *ἀντικείμενον* befasst (s. Bd. II, b, 214 f. 220); die Stoiker wollten den Ausdruck *ἀντικείμενα* nur für den contradictorischen Gegensatz gelten lassen (Simpl. Cat. 102, δ — ebd. 102, ζ f. eine stoische Ausführung darüber, dass der Begriff des *ἐναντίον* auf verneinende Sätze und Begriffe nicht anwendbar sei), was aber nur eine Abweichung im Ausdruck ist. Das *ἐναντίον* nennen sie auch *μαχόμενον* (Apollon. Synt. S. 484 Bekk.). Den Gegensatz unter den Begriffen betreffend unterscheiden sie, im übrigen den aristotelischen Bestimmungen folgend, zwischen dem *ἐναντίον* und dem *ἐναντίως ἔχον*: *ἐναντία* sind solche Begriffe, die einen reinen und unmittelbaren Gegensatz bilden, wie *φρόνησις* und *ἀφρόνησις*, *ἐναντίως ἔχοντα* solche, die erst vermittelst jener im Gegensatz stehen, wie *φρόνιμος* und *ἄφρων* (Simpl. Categ. 98, γ ff.), das eine wird also von den abstrakten, das

Sätzen, die in contradictorischem Gegensatz stehen, muss, nach der alten Regel[1]), der eine wahr, | der andere falsch sein[2]). Von den zusammengesetzten Urtheilen sind die wichtigsten die hypothetischen und die disjunktiven. In Betreff der letzteren ist uns jedoch so gut wie nichts überliefert[3]). Ein hypothetisches Urtheil (*συνημμένον*) ist dasjenige, dessen zwei Glieder durch die Partikel „wenn" verknüpft sind, und mithin im Verhältniss von Grund und Folge, Vordersatz (*ἡγούμενον*) und Nachsatz (*λῆγον*) stehen[4]). In der Richtigkeit der Folgerung besteht die Wahrheit des hypothetischen Urtheils; über die Bedingungen jedoch, auf denen die Richtigkeit einer Folgerung beruhe, waren

andere von den konkreten Begriffen ausgesagt. — Dass jedem verneinenden Satz ein bejahender entgegenstehe, wird in dem Bruchstück, welches zuerst LETRONNE (Fragments inédits u. s. w. Par. 1838) herausgegeben, BERGK (De Chrysippi libr. *π. ἀποφατ.* Cassel 1841. Gymn.progr.) emendirt, erläutert, und mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Chrysipp's Schrift *περὶ ἀποφατικῶν* zugewiesen hat, mit ermüdender Weitschweifigkeit an einer Reihe von Dichterstellen, von denen jede viermal wörtlich wiederholt ist, nachgewiesen. In der Erklärung des Bruchstücks scheint mir bei einem Punkte, wo BERGK nicht befriedigt, PRANTL Gesch. d. Log. I, 451 f. das Richtige getroffen zu haben.

1) Bd. II, b, 220, 3. 240, 2.

2) SIMPL. Cat. 103, *β*. CIC. De fato 16, 37. N. D. I, 25, 70. Vgl. S. 77, 3. 104, 1.

3) Dass die Glieder des Disjunktivsatzes, und ebenso ihre contradictorischen Gegensätze, in conträrem Gegensatz stehen (*adversa* oder *pugnantia* sein) müssen, und dass aus der Wahrheit des einen die Falschheit aller andern folge. Ein Disjunktivsatz, welcher die eine oder die andere dieser Bedingungen nicht erfüllt, ist falsch (*παραδιεζευγμένον*). GELL. N. A. XVI, 8, 12 ff. SEXT. Pyrrh. II, 192. ALEX. Anal. pr. 7, b, m.

4) DIOG. 71. SEXT. Math. 109 ff. GALEN De simpl. medicam. II, 16. Bd. XI, 499. Ps. GALEN *Εἰσαγ. διαλ.* S. 15. Dabei unterschieden die Stoiker überflüssiger Weise, aber ihrer sonstigen formalistischen Aeusserlichkeit entsprechend, den Fall, dass Vorder- und Nachsatz identisch („*εἰ ἡμέρα ἐστὶν, ἡμέρα ἐστιν*) und den, dass sie verschieden sind („*εἰ ἡμέρα ἐστὶ, φῶς ἐστίν*"). Bedingungssätze der ersteren Art heissen *διφορούμενα συνημμένα*: SEXT. a. a. O. und VIII, 281. 294. 466. Pyrrh. II, 112. vgl. M. VIII, 95. DIOG. 68. Dass in allen diesen Stellen nicht *διαφορούμενον*, sondern das dem Sinn allein entsprechende *διφορούμενον* zu lesen ist, erhellt nach PRANTL's (S. 445, 122) richtiger Bemerkung aus dem, was ALEX. Top. 7, a, u. Anal. pri. 7, b, u. über die *διφορούμενοι συλλογισμοὶ* sagt.

in der stoischen Schule selbst die Meinungen getheilt [1]). | Sofern der Vordersatz etwas aussagt, aus dessen Vorhandensein auf das

1) Sext. Math. VIII, 112: *κοινῶς μὲν γάρ φασιν ἅπαντες οἱ Διαλεκτικοὶ ὑγιὲς εἶναι συνημμένον, ὅταν ἀκολουθῇ τῷ ἐν αὐτῷ ἡγουμένῳ τὸ ἐν αὐτῷ λῆγον. περὶ δὲ τοῦ πότε ἀκολουθεῖ καὶ πῶς, στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαχόμενα τῆς ἀκολουθίας ἐκτίθενται κριτήρια.* Vgl. Cic. Acad. II, 47, 143: *in hoc ipso, quod in elementis dialectici docent, quomodo judicare oporteat, verum falsumne sit, si quid ita connexum est, ut hoc: Si dies est, lucet; quanta contentio est! aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet.* (Das weitere, über Chrysipp's Abweichungen von Kleanthes, bezieht sich nicht auf das hypothetische Urtheil.) Philo nämlich, bei dem wir aber, ebenso wie bei Chrysipp's Büchern gegen ihn (Diog. VII, 191. 194), lediglich an den bekannten Dialektiker, den Schüler Diodor's (Bd. II, a, 212, 5. 231 ebd. über Diodor), zu denken haben, hatte alle diejenigen Bedingungssätze für richtig erklärt, in denen nicht aus einem wahren Vordersatz ein falscher Nachsatz gefolgert werde, so dass demnach Bedingungssätze, in denen beide Sätze wahr, oder beide falsch sind, oder der Vordersatz falsch, der Nachsatz wahr ist, richtig wären (Sext. a. a. O. vgl. VIII, 245 f. 449. Pyrrh. II, 110); und nach Sext. Pyrrh. II, 104 ff. muss diese Bestimmung (vielleicht durch Zeno, über dessen Verkehr mit Philo Diog. VII, 16 zu vergleichen ist) auch in der stoischen Schule Eingang gefunden haben, so klar auch ist, dass nur hätte gesagt werden dürfen, was in der Angabe des Diog. VII, 81 allein gemeint zu sein scheint: unter der angegebenen Bedingung können Bedingungssätze richtig sein, nicht: sie seien es. Mit mehr Recht beurtheilten andere die Richtigkeit der Bedingungssätze nach der des Zusammenhangs zwischen Vorder- und Nachsatz, indem sie entweder sagten, richtig sei ein Bedingungssatz, mit dessen Vordersatz das contradictorische Gegentheil (*ἀντικείμενον*) des Nachsatzes unvereinbar sei, oder: richtig sei ein solcher, dessen Nachsatz potentiell (*δυνάμει*) im Vordersatz enthalten sei (Sext. Pyrrh. II, 111 f.). Die erste von diesen Bestimmungen, welche auch Diog. 73 allein als die stoische Schullehre aufführt, hatte Chrysippus aufgestellt; und er wollte desshalb (nach Cic. De fato 6, 12. 8, 15) nicht dulden, dass Sätze, bei denen diess nicht der Fall ist, hypothetisch ausgedrückt werden; man solle z. B. nicht sagen: *si quis natus est oriente canicula, is in mari non morietur*, sondern: *non et natus est quis oriente canicula et is in mari morietur.* Mit der Untersuchung über die Richtigkeit der Bedingungssätze steht auch die Bemerkung im Zusammenhang, dass ein wahrer Bedingungssatz im Verfolge in einen unwahren umschlagen könne; der Satz z. B. „wenn Dion jetzt lebt, wird er auch ferner leben", könne jetzt wahr sein, aber im letzten Moment seines Lebens höre er auf, wahr zu sein. Solche Sätze nannten die Stoiker *ἀπεριγράφως μεταπίπτοντα*, weil sich der Zeitpunkt, in dem sie in unwahre umschlagen, nicht vorherbestimmen lässt (Simpl. Phys. 305, a, o. nach Alexander). Ueber die *μεταπίπτοντα* hatte nach Dionys. comp. verb.

im Nachsatz ausgesagte geschlossen werden kann, wird er Anzeichen oder offenbarendes Zeichen genannt[1]).

Auch von der Modalität der Urtheile, welche schon Aristoteles und seine nächsten Schüler so vielfach beschäftigte[2]), hatte die stoische Logik ohne Zweifel ausführlich gehandelt; indessen sind uns aus dem Bereiche dieser Erörterungen nur die Bestimmungen | über das Mögliche und Nothwendige bekannt, welche hauptsächlich Chrysippus, im Streit gegen den Megariker Diodor, aufgestellt hat[3]). Auch diese sind aber von keiner grossen Er-

S. 72 Schäf. Chrysippus geschrieben; Diog. VII, 105 f. nennt zwei Bücher darüber, die er aber als unächt bezeichnet.

1) Nach Sext. Pyrrh. II, 100. Math. VIII, 143. 156 unterschieden die Stoiker zwischen *σημεῖα ὑπομνηστικὰ* und *σ. ἐνδεικτικά*; die letzteren definirten sie als *ἐνδεικτικὸν ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ καθηγούμενον* (oder *προκαθηγ.*) *ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος*, wobei unter einem *ὑγιὲς συνημμένον* näher ein solches verstanden wird, in dem sowohl Vorder- als Nachsatz wahr sind; Sext. Pyrrh. II, 101. 106. 115. Math. VIII, 249.

2) S. Bd. II, b, 223. 817.

3) Diodor hatte behauptet, möglich sei nur, was entweder ist oder sein wird (s. Bd. II, a, 230). Die Stoiker, insbesondere Chrysippus, definirten das *δυνατὸν* als dasjenige, was wahr sein kann (*τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι*), wenn die äusseren Umstände diess nicht verhindern, das *ἀδύνατον* als das, *ὃ μή ἐστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι.* Von dem Möglichen unterschieden sie das *οὐκ ἀναγκαῖον* als das, *ὃ καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος οἷόν τε εἶναι τῶν ἐκτὸς μηδὲν ἐναντιουμένων* (Plut. Sto. rep. 46, S. 1055. Diog. 75. Boëth. De interpr. 374 Bas. Das gleiche besagt aber auch die Angabe bei Alex. De fato c. 10, S. 30: *δυνατὸν εἶναι γενέσθαι τοῦτο ὃ ὑπ᾽ οὐδενὸς κωλύεται γενέσθαι, κἂν μὴ γένηται*), wogegen das Nothwendige das ist, was wahr ist und entweder an sich selbst oder um der äusseren Umstände willen nicht falsch sein kann (Diog. und Boëth. a. a. O.). Wahrscheinlich gab es aber auch eine andere Definition des Nichtnothwendigen, nach welcher ein solches alles das ist, *ὃ ψεῦδος οἷόν τε εἶναι τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων*; nur bei dieser Definition konnte wenigstens gesagt werden (Boëth. 429), das Nichtnothwendige sei theils möglich theils unmöglich, was in diesem Falle der andern Bestimmung, dass das Mögliche theils nothwendig theils nicht nothwendig sei, nicht (wie Boëth. und Prantl S. 463 glauben) widerstreitet: die Begriffe des Möglichen und Nichtnothwendigen, so bestimmt, schneiden sich, jener enthält Nothwendiges und Nichtnothwendiges, dieser Mögliches und Unmögliches unter sich. Um nun seine Definition des Möglichen gegen den *κυριεύων* Diodor's (s. o. a. a. O.) zu schützen, läugnete Chrysippus den Satz: *δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν*, ohne dass er doch, wie es scheint, die in diesem Satz liegende Ver-

heblichkeit, so viel Gewicht auch die Stoiker darauf legten, um mit ihrer Hülfe den Folgerungen zu entgehen, welche sich doch von einer anderen Seite her aus ihrem Determinismus unweigerlich ergaben [1]).

In ihrer Syllogistik [2]), welcher sie einen besonderen Werth | beilegten, und auf welche sie sich besonders viel zugutethaten [3]), berücksichtigten die Stoiker hauptsächlich die hypothetischen und disjunktiven Schlüsse [4]); nur über diese sind uns wenigstens stoische Bestimmungen bekannt [5]), und auch wo sie von den Schlüssen im allgemeinen reden, entlehnen sie ihre Beispiele immer vom hypothetischen Schluss [6]); ja nach Alexander [7])

mischung der Zeitfolge und des Causalzusammenhangs aufgedeckt hätte (Alex. Anal. pri. 57, b, u. folg., nach ihm Philop. Anal. pr. XLII, b. Schol. in Arist. 163, a, unt. Cic. De Fato 7, 13. Ep. ad Fam. IX, 4; ebendarauf geht ohne Zweifel Plut. c. not. 2, 3), während Kleanthes, Antipater und Panthödes es vorzogen, einen andern von Diodor's Vordersätzen, den Satz, dass alles vergangene nothwendig wahr sei, zu bestreiten (Epikt. Dissert. II, 19, 2. 5). Die Behauptung (Bd. II, b, 220, 3) jedoch, dass bei Disjunktivsätzen, die sich auf künftiges beziehen, zwar die Disjunktion, aber keines der beiden Glieder für sich wahr sei, gaben die Stoiker nicht zu; Simpl. Categ. 103, β.

1) Wie ihnen diess Plut. Sto. rep. 46. S. 1055 mit Recht vorhält.

2) Bei Prantl S. 467—496.

3) Diog. 45. Sext. Pyrrh. II, 194; vgl. oben S. 59.

4) Dass diese beiden von den Peripatetikern unter dem Namen der hypothetischen zusammengefasst wurden, ist schon II, b, 818 f. bemerkt worden, ebenso fassen die Stoiker, z. B. in den fünf ἀναπόδεικτοι (s. u. 111, 5) beide zusammen. Vgl. Anm. 7.

5) Doch scheinen die Kettenschlüsse (s. u. 113, 1) auch in der kategorischen Form behandelt worden zu sein.

6) Wie Prantl 468, 171 an Diog. 76. Sext. Pyrrh. II, 135 f. Apul. Dogm. Plat. III, 279 Oud. nachweist. Derselbe beruft sich mit Recht auch auf den Umstand, dass Chrysippus die Grundformen des Voraussetzungsschlusses gleich am Anfang seiner Schlusslehre besprochen hatte; Sext. Math. VIII, 223.

7) Anal. pr. 87, b, m. (107, b): δι' ὑποθέσεως δὲ ἄλλης, ὡς εἶπεν (Arist. Anal. pr. I, 23. 41, a, 37), εἶεν ἂν καὶ οὓς οἱ νεώτεροι συλλογισμοὺς μόνους βούλονται λέγειν· οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ διὰ τροπικοῦ, ὡς φασὶ, καὶ τῆς προςλήψεως γινόμενοι, τοῦ τροπικοῦ ἢ συνημμένου (Bedingungssatz) ὄντος ἢ διεζευγμένου (Disjunktivsatz) ἢ συμπεπλεγμένου (Copulativsatz, wobei wir theils an hypothetische Sätze zu denken haben werden, wie das συμπεπλεγμένον b. Sext. Math. VIII, 235, theils an verneinende kate-

wollten sie nur diese Schlüsse als regelrechte Syllogismen gelten lassen[1]), die | kategorischen dagegen rechneten sie zu denen, welche zwar der Sache nach richtig seien, denen aber die ordentliche syllogistische Form fehle[2]). Unter denselben werden nun zunächst bündige und nicht-bündige[3]) unterschieden. Bei den ersteren fassen sodann die Stoiker theils die grössere oder geringere Genauigkeit des Ausdrucks[4]), theils den Unterschied der

gorische, welche die Bedeutung hypothetischer haben, wie: es ist nicht A und B zugleich, vgl. Diog. 80. Sext. Pyrrh. II, 158. Math. VIII, 226. Cic. De fato 6, 12; s. S. 107). Dass nämlich diese νεώτεροι Stoiker sind, erhellt ausser der stoischen Terminologie auch aus dem Umstand, dass die Peripatetiker, an die man sonst allein denken könnte, stets den kategorischen Schluss für den ursprünglichen hielten. Vgl. Prantl 468, 172.

1) Einen solchen Schluss nannten sie λόγος, wenn er mit bestimmten Bezeichnungen ausgedrückt ist („Wenn es Tag ist, ist es hell“ u. s. w.), sein allgemeines Schema (wofür sie nicht, wie die Peripatetiker, Buchstaben, sondern Zahlen zu nehmen pflegten: εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον u. s. w.) τρόπος, einen aus beiden Ausdrucksweisen zusammengesetzten Schluss („εἰ ζῇ Πλάτων, ἀναπνεῖ Πλάτων· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον) λογοτρόπος. Die Vordersätze heissen λήμματα (im Unterschied vom ἀξίωμα, welches den Satz abgesehen von seiner Stellung im Schluss bezeichnet), im engeren Sinn der Obersatz λῆμμα, der Untersatz πρόςληψις (daher die Partikel δέ γε προςληπτικὸς σύνδεσμος Apollon. Synt. S. 518 Bekk.), der Schlussatz ἐπιφορά (auch hier ἐπιφορικοὶ σύνδεσμοι, ebd. 519); der hypothetische Obersatz als solcher, in seinen verschiedenen Arten, heisst τροπικὸν, der Vordersatz desselben, wie bei den Peripatetikern, ἡγούμενον, der Nachsatz (bei diesen ἑπόμενον) λῆγον, Diog. 76 f. Sext. Pyrrh. II, 135 f. Math. VIII, 301 f. 227. Alex. a. a. O. und S. 88, a, m. b, o. 109, a, m. 7, b, m. Philop. Anal. pr. XL, a. Schol. in Arist. 170, a, 2 ff. Ammon. zu Anal. pr. 24, b, 19. Arist. Org. ed. Waitz I, 45. Apul. Dogm. Plat. III, 279 Oud. Ps. Galen Εἰς. διαλ. S. 19.

2) Alex. Anal. pr. 116, b, u., nachdem er der ἀμεθόδως περαίνοντες συλλογισμοὶ (formell unvollkommene Schlüsse, wie etwa der: A = B, B = C, also A = C, zu dem der Obersatz fehlen soll: „Zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind einander gleich“; m. s. über diese ἀμεθόδως περαίνοντες der Stoiker a. a. O. 8, a, u. 22, b, o. Alex. Top. 10, o. Ps. Galen Εἰς. διαλ. 59) erwähnt hat: οὓς ὅτι μὲν μὴ λέγουσι συλλογιστικῶς συνάγειν, ὑγιῶς λέγουσι [οἱ νεώτεροι] . . . ὅτι δὲ ἡγοῦνται ὁμοίους αὐτοὺς εἶναι τοῖς κατηγορικοῖς συλλογισμοῖς . . . τοῦ παντὸς διαμαρτάνουσιν.

3) Συνακτικοὶ oder περαντικοὶ, und ἀσύνακτοι oder ἀπέραντοι, auch ἀσυλλόγιστοι; Sext. Pyrrh. II, 137. Math. VIII, 303. 428 f. Diog. 77.

4) Schlüsse, welche der Sache nach bündig sind, aber nicht die stren-

formellen Richtigkeit und materiellen Wahrheit [1]) in's Auge; sie bemerken ferner, dass auch die wahren Schlüsse nicht immer eine Erweiterung unseres Wissens gewähren, und die, welche diess leisten, sich nicht immer auf objektiv gültige Beweise, sondern in manchen Fällen auch nur auf subjektive Entscheidungsgründe stützen [2]); der Hauptgesichtspunkt | jedoch für die Eintheilung der Schlüsse liegt in ihrer logischen Form. Für die Grundformen aller Voraussetzungsschlüsse galten Chrysippus [3]) die fünf, welche schon Theophrast aufgestellt hatte [4]); die Richtigkeit dieser Schlussformen sollte keines Beweises bedürfen, vielmehr sollten alle andern auf sie zurückgeführt und durch sie bewährt werden [5]); dass aber unter denselben auch ausdrücklich

gere Schulform haben, heissen *περαντικοὶ* im engern Sinn, solche, bei denen diess der Fall ist, *συλλογιστικοί*. Diog. 78 vgl. Ps. Galen *Εἰςαγ. διαλ.* 58.

1) Wahr (*ἀληθὴς*) ist ein Schluss, wenn nicht blos die Folgerung darin richtig (*ὑγιὴς*) ist, sondern auch alle seine einzelnen Sätze, sowohl die Prämissen, als der Schlussatz, materiell wahr sind; die *λόγοι συνακτικοὶ* zerfallen daher in wahre und nichtwahre. Sext. Pyrrh. II, 138 f. Math. VIII, 310 f. 412 ff. Diog. 79.

2) Sext. Pyrrh. II, 140 ff. 135. Math. VIII, 305 ff. 313 f. 411 ff.: die wahren Schlüsse theilen sich in *ἀποδεικτικοὶ* und *οὐκ ἀποδεικτικοί*. *Ἀποδεικτικοὶ* sind *οἱ διὰ προδήλων ἄδηλόν τι συνάγοντες, οὐκ ἀποδ.* die, bei welchen diess nicht der Fall ist, wie etwa der Schluss: „Wenn es Tag ist, ist es hell, nun ist es Tag, also ist es hell", denn der Schlussatz, „es ist hell", ist ebenso unmittelbar einleuchtend, wie der Untersatz: „es ist Tag". Die beweisenden sodann führen uns theils nur *ἐφοδευτικῶς* von den Vordersätzen zum Schlussatz, theils *ἐφοδευτικῶς ἅμα καὶ ἐκκαλυπτικῶς*: Jenes, wenn die Vordersätze auf blossem Glauben (*πίστις* und *μνήμη*), Dieses, wenn sie auf wissenschaftlicher Nothwendigkeit beruhen.

3) Andere hatten, nach Diog. 79. Sext. Pyrrh. II, 157, auch noch weitere *ἀναπόδεικτοι* aufgezählt. Einem von diesen folgt Cicero, wenn er Top. 14, 57 einen sechsten und siebenten, eigentlich Unterarten des dritten, beifügt.

4) S. Bd. II, b, 819, 4.

5) M. s. über diese fünf *ἀναπόδεικτοι* Chrysipp's (welche hier nicht eingehender aufgeführt werden sollen, da sie mit den theophrastischen durchaus zusammenfallen) Diog. 79—81 (wo aber s. 79 für *συλλογισμῶν* wohl *συλλογιστικῶν* — s. o. 110, 4 — zu setzen ist). Sext. Pyrrh. II, 156—159. 201. Math. VIII, 223—227. 235. Cic. Top. 13 f. Simpl. Phys. 123, b, m (der *δεύτερος ἀναπόδεικτος*). Ps. Galen *Εἰςαγ. διαλ.* 17 ff., wozu Prantl 473, 182 z. vgl. Ueber den *πέμπτος ἀναπόδεικτος διὰ πλειόνων* Sext. Pyrrh. I, 69. Kleomed. Meteora S. 41. 47. Prantl S. 475.

solche hervorgehoben werden, in denen Ein und derselbe Satz in Form eines Schlusses tautologisch wiederholt wird[1]), ist nur einer von den Beweisen eines ganz äusserlichen und unfruchtbaren Formalismus, an denen die stoische Logik so reich ist. Aus diesen fünf einfachen Schlussarten sind die „nicht-einfachen“ zusammengesetzt[2]) und auf sie zurückzuführen[3]); | unter denselben werden solche unterschieden, die aus gleichartigen, und solche, die aus ungleichartigen Theilen bestehen[4]); bei den ersteren kommt dann aber freilich wieder ein so nutzloser Formalismus zum Vorschein, dass es schwer ist, zu sagen, was die Stoiker denn eigentlich damit wollten[5]). Werden zwei oder mehrere Schlüsse, von welchen der Schlussatz des vorangehenden erster Vordersatz des folgenden ist, durch jedesmalige Weglassung dieser beiden gleichlautenden Sätze zu Einem verbunden,

1) Dabei werden noch zwei Fälle unterschieden: der, dass alle drei Glieder des Schlusses, und der, dass nur der Schlussatz und der Untersatz identisch sind. Schlüsse der ersteren Art („Wenn es Tag ist, ist es Tag; nun ist es Tag; also ist es Tag“) heissen, wie die entsprechenden Urtheile, *διφορούμενοι*, Schlüsse der zweiten Klasse („Es ist entweder Tag oder Nacht; nun ist es Tag; also ist es Tag“) *ἀδιαφόρως περαίνοντες;* die letztere Bezeichnung kommt aber auch für beide zusammen vor. M. s. Alex. Anal. pr. 7, a, u. b, u. 53, b, o. Top. 7, u. Schol. in Arist. 294, b, 25. Cic. Acad. II, 30, 96 u. a. St. b. Prantl 476, 185.

2) Cic. Top. 14, 57: *ex his modis conclusiones innumerabiles nascuntur.* Sext. Math. VIII, 228 f., wo aber auffällt, dass die *ἀναπόδεικτοι* selbst sich in *ἁπλοῖ* und *οὐχ ἁπλοῖ* theilen sollen, während doch die *ἁπλοῖ* mit den unmittelbar vorher genannten fünf *ἀναπόδεικτοι* zusammenfallen. Man könnte statt *ἀναποδείκτων* „*ἀποδεικτικῶν*“ vermuthen; doch ist es auch möglich, dass der Ausdruck *ἀναπόδεικτοι* bald in engerem bald in weiterem Sinn gebraucht wurde.

3) Diog. 78: *συλλογιστικοὶ* [sc. *λόγοι*] *μὲν οὖν εἰσιν ἤτοι ἀναπόδεικτοι ὄντες ἢ ἀναγόμενοι ἐπὶ τοὺς ἀναποδείκτους κατά τι τῶν θεμάτων ἤ τινα.* Mit der Auflösung der zusammengesetzten Schlüsse hatte sich (wie auch Diog. 190 f. 194 f. beweist) nach Galen Hipp. et Plat. II, 3. S. 224 namentlich Chrysippus viel beschäftigt, für dessen Auflösungen Antipater einfachere vorschlug.

4) Sext. a. a. O. 229—243, welcher sein Beispiel zwar von Aenesidemus entlehnt, aber ohne Zweifel den stoischen Bestimmungen folgt. Vgl. Prantl 479 f. Ein solcher zusammengesetzter Schluss ist auch der b. Sext. a. a. O. 281 f.

5) Vgl. Sext. a. a. O. und dazu Prantl S. 478 f.

so entsteht der Kettenschluss; die von den Peripatetikern überlieferten Formen desselben hatten die Stoiker in ihrer Weise über das Mass des wissenschaftlichen Bedürfnisses hinaus verfolgt [1]). Dass Antipater diesen zusammengesetzten | Schlüssen andererseits auch solche mit einer einzigen Prämisse gegenüberstellte [2]), war

1) Nachdem ALEX. zu Anal. pr. I, 25. 42, b, 5 vom Kettenschluss gesprochen hat, fährt er S. 94, b, m fort: ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν προτάσεων συνεχείᾳ τό τε συνθετικόν ἐστι θεώρημα . . . καὶ οἱ καλούμενοι ὑπὸ τῶν νεωτέρων ἐπιβάλλοντές τε καὶ ἐπιβαλλόμενοι. Das συνθετικὸν θεώρημα nun, dessen Bedeutung (= Kettenschluss) sofort erläutert wird, muss ein peripatetischer Ausdruck sein. Das gleiche bedeuten aber auch die ἐπιβάλλοντές τε καὶ ἐπιβαλλόμενοι. Dieselben finden sich nämlich, wie Alex. weiter erläutert, ἐν ταῖς συνεχῶς λαμβανομέναις προτάσεσι χωρὶς τῶν συμπερασμάτων, wie: „A kommt B, B kommt C, C kommt D zu, also kommt A D zu; ἐπιβαλλόμενος heisst dabei der Schluss, dessen Schlussatz, ἐπιβάλλων der, dessen Prämisse weggelassen ist (so dass demnach, wenn drei Schlüsse so zusammengezogen sind, der erste ἐπιβαλλόμενος ist, der letzte ἐπιβάλλων, der mittlere beides). Solche Schlüsse können, wie Alex. ausführt, in den drei aristotelischen Figuren gemacht werden κατὰ τὸ παραδεδομένον συνθετικὸν θεώρημα. ὃ οἱ μὲν περὶ Ἀριστοτέλην τῇ χρείᾳ παραμετρήσαντες παρέδοσαν, ἐφ᾽ ὅσον αὐτὴ ἀπῄτει, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς τοῦ [l. στοᾶς] παρ᾽ ἐκείνων λαβόντες καὶ διελόντες ἐποίησαν ἐξ αὐτοῦ τὸ καλούμενον παρ᾽ αὐτοῖς δεύτερον καὶ τρίτον θέμα καὶ τέταρτον, ἀμελήσαντες μὲν τοῦ χρησίμου, πᾶν δὲ τὸ ὁπωσοῦν δυνάμενον λέγεσθαι ἐν τῇ τοιαύτῃ θεωρίᾳ, κἂν ἄχρηστος ᾖ, ἐπεξελθόντες τε καὶ ζηλώσαντες. Auf denselben Gegenstand bezieht sich SIMPL. De coelo, Schol. in Ar. 483, b, 26: ἡ δὲ τοιαύτη ἀνάλυσις τοῦ λόγου, ἡ τὸ συμπέρασμα λαμβάνουσα καὶ προςλαμβάνουσα ἄλλην πρότασιν, κατὰ τὸ τρίτον λεγόμενον παρὰ τοῖς Στωϊκοῖς θέμα περαίνεται, dessen Regel die sei: wenn aus dem Schlussatz eines Schlusses und einem zweiten Satz ein dritter erschlossen werden kann, so kann derselbe auch aus diesem zweiten Satz und den Prämissen jenes Schlussatzes erschlossen werden. Diese beiden Stellen scheinen PRANTL bei seiner sonst so vollständigen Zusammenstellung entgangen zu sein, sonst würde er wohl bei dem πρῶτον, δεύτερον, τρίτον und τέταρτον θέμα, dessen GALEN Hipp. et Plat. II, 3. Bd. V, 224. ALEX. Anal. pr. 53, b, o. erwähnt, nicht an die verschiedenen Formen der ἀναπόδεικτοι (s. o. 111, 5) denken, statt sie auf die Formeln zur Auflösung der zusammengesetzten Schlüsse zu beziehen. Vgl. auch S. 112, 3. Auf solche zusammengesetzte Schlüsse geht wohl der Ausdruck διὰ δύο τροπικῶν, διὰ τριῶν τροπικῶν b. GALEN a. a. O. SEXT. Pyrrh. II, 2 und der Titel einer chrysippischen Schrift: π. τοῦ διὰ τριῶν (sc. τροπικῶν oder λημμάτων vgl. S. 110, 1) b. DIOG. VII, 191.

2) M. s. über diese μονολήμματοι συλλογισμοὶ (wie: „ἡμέρα ἔστι,

eine Bereicherung der Logik von sehr zweifelhaftem Werth. Ueber einige andere Punkte der stoischen Syllogistik sind wir nur sehr unvollständig unterrichtet [1]; wir werden aber diesen Verlust um so leichter verschmerzen können, da wir uns auch schon in dem bisherigen hinreichend davon überzeugen konnten, wie begründet die Vorwürfe sind, welche der Schule wegen der kleinlichen Sorgfalt gemacht werden, mit der sie auch den werthlosesten Formen nachzugehen liebte [2].

Wie die Darstellung der beweiskräftigen Schlüsse, so war | auch die Aufzählung und Widerlegung der nichtbeweisenden [3], und namentlich die Auflösung der vielen Sophismen, welche sich seit der Zeit der Sophisten und Megariker angesammelt hatten, für die Stoiker ein Gegenstand der sorgfältigsten Bemühung und eine erwünschte Gelegenheit zur Bewährung ihres dialektischen Scharfsinns. Auch hierin gieng Chrysippus natürlich allen voran [4]. Dass er aber doch die Schwierigkeiten nicht

φῶς ἄρα ἔστιν"· „ἀναπνεῖς, ζῇς ἄρα") Alex. Top. 6, u. 274, o. Anal. pr. 7, a, o. 8, a, u. Sext. Pyrrh. II, 167. Math. VIII, 443. Apul. Dogm. Plat. III, 272 Oud. und was Prantl 477, 186 weiter anführt.

1) M. vgl. darüber, was Prantl S. 481 f. aus Sext. Pyrrh. II, 2. Alex. Anal. pr. 53, b, o. Galen a. a. O. Ps. Galen Εἰςαγ. διαλ. 57 beibringt. Wenn der letztern Stelle zufolge Posidonius die Vergleichungsschlüsse συνακτικοὺς κατὰ δύναμιν ἀξιώματος nannte, und ebenso nach Schol. in Hermog. Rhet. gr. ed. Walz VII, b, 764 bei den Stoikern von einem κατὰ δύναμιν τροπικὸν gesprochen wurde, so ist diess das gleiche, was uns schon S. 110, 2 vorkam, wo auch ein Vergleichungsschluss zu den ἀμεθόδως περαίνοντες gerechnet wurde, die durch Beifügung eines ἀξίωμα in regelrechte Schlüsse verwandelt werden können. In der Lehre vom Beweis wurde nach Prokl. in Eucl. 103, u. (397 Fr.) auch der τόπος παράδοξος behandelt, wozu insbesondere ihre ethischen Paradoxa (s. u.) den Stoikern Anlass geben konnten.

2) Vgl. Alex. Anal. pr. 95, a, o (s. o. 113, 1). Galen a. a. O. Hatte doch nach Ps. Galen a. a. O. 58 Chrysippus selbst 3 Bücher Συλλογιστικαὶ ἄρχηστοι verfasst.

3) Nur für den Zweck ihrer Widerlegung nämlich konnten sie, wie sich bei so abgesagten Feinden der Skepsis von selbst versteht, aufgeführt werden, und nur in diesem Sinn haben wir es zu verstehen, wenn b. Diog. 186 f. chrysippische Sophismen angeführt sind.

4) Das Verzeichniss seiner Schriften enthält eine ganze Reihe von Abhandlungen über die Trugschlüsse und über einzelne derselben; über den ψευδόμενος z. B. allein fünf.

immer zu beseitigen wusste, sehen wir an seinem auffallenden Verhalten zu den Soriten[1]), denen er sich durch Einhalten des Urtheils zu entziehen rieth[2]). Im übrigen kann ich hier auf die Sophismen, mit denen die Stoiker sich abgaben, und die Art ihrer Widerlegung nicht eingehen[3]).

Durch alle diese Untersuchungen suchten nun die Stoiker einen festen Boden für die wissenschaftliche Beweisführung zu gewinnen. So gross aber der Werth war, welchen sie dieser beilegten, so gaben doch auch sie mit Aristoteles[4]) zu, dass sich nicht alles beweisen lasse. Statt nun aber diese Lücke mit ihm durch die Induktion auszufüllen, und sich um eine Vervollkommnung seiner Theorie derselben zu bemühen, begnügten sie sich mit Hypothesen, die ihre Wahrheit theils unmittelbar in sich selbst | tragen, theils durch die ihrer Folgesätze beweisen sollten[5]); so dass ihre Methodologie, ähnlich wie ihre Erkenntnisstheorie, mit der Forderung eines unmittelbar gewissen abschliesst.

Den Werth dieser ganzen formalen Logik können wir nicht hoch anschlagen. So unvollständig wir auch über dieselbe unterrichtet sind, so reicht doch das, was wir von ihr wissen, vollkommen aus, um unser Urtheil hierüber festzustellen. Wir sehen

1) Ueber welche Bd. II, a, 225, 3. 226, 1 zu vgl.

2) Cic. Acad. II, 29, 93: *placet enim Chrysippo, quum gradatim interrogetur, verbi causa, tria pauca sint, anne multa, aliquanto prius, quam ad multa perveniat, quiescere, id est quod ab iis dicitur ἡσυχάζειν.* Das gleiche b. Sext. Math. VII, 416. Pyrrh. II, 253. Auch auf andere Fangschlüsse wurde dieses Verfahren angewendet; Simpl. Categ. 6, γ. Mit diesem λόγος ἡσυχάζων (Diog. 198) setzt Prantl S. 489 auch den ἀργὸς λόγος (Cic. De fato 12, 28) in Verbindung, da dieser nur die praktische Anwendung von jenem sei; aber wie mir scheint, mit Unrecht: den ἀργὸς λόγος!, durch welchen der stoische Fatalismus *ad absurdum* geführt werden sollte, konnte Chrysippus nicht gutheissen, und er wird ihm auch nicht beigelegt.

3) Was wir darüber wissen, findet sich bei Prantl S. 485—496.

4) Vgl. Bd. II, b, 234 ff.

5) Sext. Math. VIII, 367: ἀλλ' οὐ δεῖ, φασὶ, πάντων ἀπόδειξιν αἰτεῖν, τινὰ δὲ καὶ ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνειν, ἐπεὶ οὐ δυνήσεται προβαίνειν ἡμῖν ὁ λόγος, ἐὰν μὴ δοθῇ τι πιστὸν ἐξ αὐτοῦ τυγχάνειν. Ebd 375: ἀλλ' εἰώθασιν ὑποτυγχάνοντες λέγειν, ὅτι πίστις ἐστὶ τοῦ ἐῤῥῶσθαι τὴν ὑπόθεσιν τὸ ἀληθὲς εὑρίσκεσθαι ἐκεῖνο τὸ τοῖς ἐξ ὑποθέσεως ληφθεῖσιν ἐπιφερόμενον· εἰ γὰρ τὸ τούτοις ἀκολουθοῦν ἐστιν ὑγιὲς, κἀκεῖνα οἷς ἀκολουθεῖ ἀληθῆ καὶ ἀναμφίλεκτα καθέστηκεν.

einerseits allerdings, dass sich die stoische Schule seit Chrysippus die äusserste Mühe gab, das wissenschaftliche Verfahren in allen seinen Theilen bis in's einzelste hinaus auf feste Formen zurückzuführen; wir sehen aber zugleich auch, dass sie hiebei die eigentliche Aufgabe der Logik, ein Bild der wirklichen Denkoperationen und ihrer Gesetze zu geben, ganz aus den Augen verlor, in den leersten und unfruchtbarsten Formalismus verfiel. Nicht einmal über die logischen Formen des Denkens kann sie neue Entdeckungen von einiger Erheblichkeit gemacht haben, denn diese wären von den Schriftstellern, welche so viele der unbedeutendsten Abweichungen von der aristotelischen Logik berichten, gewiss nicht übergangen worden; sondern ihre ganze Thätigkeit auf diesem Felde besteht darin, dass sie die peripatetische Logik in eine neue Terminologie kleidet, und einzelne Theile derselben, unter Zurückstellung der andern, mit peinlicher Genauigkeit ausführt. So namentlich in der Lehre von den Schlüssen. Aber wie es hier keine Verbesserung ist, dass Chrysippus den hypothetischen Schluss als Grundform an die Stelle des kategorischen setzte, so hat überhaupt die Logik durch ihn und seine Schule, bei aller Erweiterung ihres Umfangs, an wissenschaftlichem Gehalt ohne Zweifel mehr verloren, als gewonnen. So wenig daher die Geschichte der Philosophie diesen von den Stoikern selbst so eifrig angebauten und für ihren wissenschaftlichen Standpunkt so bezeichnenden Theil ihres Systems mit Stillschweigen übergehen darf, so wird sie doch darin immer nur ein Aussenwerk | desselben [1]), und in der übermässigen Sorgfalt, welche ihm seit Chrysippus gewidmet wurde, nur ein Zeichen von der Abnahme der wissenschaftlichen Produktivität sehen können.

4. Die Physik: A. Die letzten Gründe.

Ungleich wichtiger ist die Physik, und sie wurde auch von den Stoikern, trotz ihrer theilweisen Anlehnung an ältere Lehren, mit viel grösserer Selbständigkeit behandelt. Die Untersuchungen, mit denen sich dieser Theil des stoischen Systems beschäftigte, lassen sich in vier Abschnitte vertheilen: über die letzten Gründe;

1) Wofür ja die Logik auch von den Stoikern selbst erklärt wurde; s. S. 59. 62, 1.

über die Entstehung und Beschaffenheit des Weltganzen; über die vernunftlose Natur; über den Menschen [1]).

Bei dem ersten von diesen Punkten treten uns wieder drei Züge als besonders charakteristisch entgegen: der Materialismus des stoischen Systems, seine dynamische Weltansicht und sein Pantheismus.

Wenn wir von der platonischen oder aristotelischen Philosophie herkommen, erscheint uns an der stoischen kaum irgend etwas anderes auffallender, als ihr so schroff ausgesprochener Materialismus. Die Stoiker definirten zwar mit Plato [2]) das Wirkliche als dasjenige, was die Kraft habe, zu wirken oder zu leiden, aber diese Eigenschaft fanden sie nur in den Körpern, und so ergab sich ihnen der Satz, dass es ausser den Körpern nichts Wirkliches geben könne; oder sofern sie dem Unkörperlichen | nicht alles Sein absprechen wollten, mussten sie doch behaupten, nur dem Körperlichen komme ein wesenhaftes und selbständiges, dem Unkörperlichen dagegen blos ein beziehungsweises Sein zu [3]). Unter dieser Voraussetzung musste nun natür-

1) Die Stoiker selbst theilten (D. 132) die Physik *εἰδικῶς* in die *τόποι περὶ σωμάτων καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ περάτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ*, *γενικῶς* in die drei Abschnitte: *περὶ κόσμου*, *περὶ στοιχείων* und den *αἰτιολογικός*. Der erste von diesen drei Abschnitten sollte sodann theils solches enthalten, was dem Physiker eigenthümlich ist, theils solches, was er mit dem Mathematiker gemeinschaftlich behandelt (das Astronomische — ausführlich handelt über den Unterschied der Astronomie von der Physik Posidonius b. Simpl. Phys. 64, b, m), ebenso der dritte auch solches, womit sich theils die Aerzte theils die Mathematiker gleichfalls beschäftigen. Indessen wissen wir nicht, wie der Inhalt der Physik näher an jene Abschnitte vertheilt wurde. Jedenfalls wären für uns beide Eintheilungen sehr unbequem.

2) Soph. 247, D vgl. Bd. II, a, 575, 3.

3) Plut. c. not. 30, 2. S. 1073: *ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν.* Plac. I, 11, 4: *οἱ Στωϊκοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά· πνεύματα γάρ.* IV, 20: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ . . . ἔτι πᾶν τὸ κινοῦν καὶ ἐνοχλοῦν σῶμά ἐστιν . . . ἔτι πᾶν τὸ κινούμενον σῶμά ἐστιν.* Cic. Acad. I, 11, 39: *[Zeno] nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea [natura] quae expers esset corporis . . . nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur* (genauer wäre: *in quo efficeretur aliquid* vgl. Ritter III, 577) *posse esse non corpus.* Seneca (s. u. 119, 1. 120, 1). Stob. Ekl. I, 336 (s. o. 89, 1). Ebd. 338: *Χρύσιππος αἴτιον*

lich vieles für ein Körperliches angesehen werden, was wir nicht so nennen würden, wie die Seele, die Tugenden u. s. w.; aber doch kann man, streng genommen, nicht sagen [1]), dass die Stoiker den **Begriff** des Körpers in einer viel weiteren Bedeutung genommen haben, als es sonst zu geschehen pflege, denn sie definiren den Körper nicht blos ausdrücklich als das räumlich Ausgedehnte [2]), sondern sie bemühen sich auch, zu zeigen, inwiefern das, was man gewöhnlich für unkörperlich hält, ein Körperliches, in der eigentlichen Bedeutung des Worts, sein könne. Sie hielten nämlich nicht blos alle Substanzen, die Seele des Menschen und die Gottheit nicht ausgenommen, für Körper [3]), sondern sie behaupteten das gleiche auch von den Eigenschaften: alle Bestimmtheiten, durch welche sich die Dinge von einander unterscheiden, sollten von | dem Dasein gewisser Luftströmungen herrühren [4]), welche von dem Mittelpunkt jedes Dinges aus durch seine ganze Masse sich verbreitend und vom Umkreis wieder zum Mittelpunkt zurückkehrend seinen inneren Zusammenhalt bilden [5]). Diess

εἶναι λέγει δι' ὅ. καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα u. s. w. *Ποσειδώνιος δὲ οὕτως. αἴτιον δ' ἐστί τινος δι' ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως, καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα.* (Ueber dieses vgl. S. 88, 2. 89, 1) Diog. VII, 56: nach Chrysippus, Diogenes (über den auch Simpl. Phys. 97, a, u.) u. a. sei die Stimme ein Körper, *πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι.* Ebd. 150: *οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ζήνων· ὕλη δέ ἐστιν, ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται . . . σῶμα δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ἡ οὐσία.* Hippolyt. Refut. haer. I, 21: *σώματα δὲ πάντα ὑπέθεντο* u. a.

1) Wie Ritter III, 577 ff. Schleiermacher, Gesch. d. Phil. 129.

2) Diog. VII, 135: *σῶμα δ' ἐστὶ (φησὶν Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ φυσικῇ) τὸ τριχῇ διαστατόν* u. s. w.

3) Vgl. S. 92 f. Ueber die Körperlichkeit Gottes und der Seele wird später zu sprechen sein.

4) S. o. S. 99 f. und Sen. ep. 102, 7, welcher mit Bezug auf die Unterscheidung der *ἡνωμένα* u. s. f. (s. o. 97) sagt: *nullum bonum putamus esse, quod ex distantibus constat. uno enim spiritu unum bonum contineri ac regi debet, unum esse unius boni principale.* Daher bei Plut. c. not. 50, 1. S. 1085 der Vorwurf: *τὰς ποιότητας οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσιν* und ebd. 44, 4 die S. 95 u. besprochene Behauptung. Vgl. S. 119, 2.

5) Philo Qu. De s. immut. S. 298, D (das gleiche in der unächten Schrift De mundo S. 1154, E): *ἡ δὲ* [sc. *ἕξις*, was = *ποιότης*, s. o. 96, 2] *ἐστὶ πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ' ἑαυτό. ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων*

musste natürlich bei ihrer Ansicht über die Seele ebensogut von geistigen, wie von materiellen Eigenschaften gelten: auch die Tugenden und Fehler wurden als Körper bezeichnet [1]), und von der Spannung hergeleitet, welche der Seele durch die in ihr vorhandenen luftartigen Stoffe mitgetheilt werde [2]). Aus demselben Gesichtspunkt | wird das Gute ein Körper genannt, denn das Gute ist den Stoikern nur die Tugend, die Tugend aber ist ein

———

ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ᾽ οὗ τὸ πρῶτον ὡρμίσθη. ἕξεως ὁ συνεχὴς οὗτος δίαυλος ἄφθαρτος u. s. w. Dass Philo hier die stoische Lehre wiedergibt, lässt sich nicht bezweifeln. Dieselbe Vorstellung wird uns hinsichtlich des Verhältnisses der Seele zum Leibe begegnen, und ebenso wird die Einheit des Weltganzen daraus abgeleitet, dass das göttliche πνεῦμα alle seine Theile durchdringt; das nähere hierüber S. 138 f. vorläufig vgl. m. ALEX. Aphr. De mixt. 142, a, m: ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται [Χρύσιππος] τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ᾽ οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ σύμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν. (So ist nämlich zu lesen, indem fortgefahren wird: τῶν δὲ u s. w.; vgl. 143, b, m.) Ausführlich bestreitet ALEX. 143, b, m f. die Behauptung, dass das alldurchdringende πνεῦμα die Dinge zusammenhalte.

1) PLUT. c. not. 45 (s. u. 120, 3). De superst. 1. STOB. Ekl. II, 114 (a. a. O.) SEN. ep. 117, 2: *placet nostris, quod bonum est, esse corpus, quia quod bonum est, facit: quidquid facit corpus est . . . sapientiam bonum esse dicunt: sequitur, ut necesse sit illam corporalem quoque dicere.* Vgl. S. 120, 1.

2) Diess ist der Begriff des τόνος, auf welchem die Stärke der Seele, wie die des Leibes, beruhen soll: KLEANTHES b. PLUT. Sto. rep. 7, 4. S. 1034: πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστὶ κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος. STOB. Ekl. II, 110: ὥσπερ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν καὶ μή. Unter den gleichen Begriff sind aber alle Eigenschaften zu stellen; vgl. vorl. Anm. und PLUT. c. not. 49, 2. S. 1085: γῆν μὲν γάρ φασι καὶ ὕδωρ οὔτε αὑτὰ συνέχειν οὔτε ἕτερα, πνευματικῆς δὲ μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως τὴν ἑνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὑτῶν τ᾽ εἶναι δι᾽ εὐτονίαν ἐκτατικὰ καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες. Ps. CENSORIN. Fragm. c. 1. S. 75 Jahn, der geradezu sagt: *Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. ea Stoici credunt tenorem atque materiam. tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum, eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium.* Hier ist der *tenor* oder τόνος dem πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ᾽ ἑαυτὸ (S. 118, 5) völlig gleichgesetzt; dass aber die *intentio* dem *spiritus* mehr als irgend einem andern Körper zukomme, sucht auch SEN. nat. qu. II, 8 f. vgl. VI, 21, 1 zu zeigen.

bestimmter Zustand des Seelenkörpers[1]). Ebenso haben wir es zu verstehen, wenn die Wahrheit ein Körper sein soll[2]); die Wahrheit ist nämlich in diesem Fall nicht im objektiven, sondern im subjektiven Sinn zu nehmen: sie bezeichnet das Wissen, oder die Beschaffenheit der wissenden Seele, und da nun diese nach stoischer Lehre auf dem Dasein gewisser körperlicher Stoffe in der Seele beruht, so kann die Wahrheit in diesem Sinn von den Stoikern ein Körper genannt werden. Auch die Affekte, die Triebe, die Vorstellungen, die Urtheile gelten ihnen für Körper, sofern sie sich diese Zustände und Thätigkeiten durch materielle Einflüsse, durch die in die Seele einströmenden *πνεύματα*, bewirkt denken; und aus dem gleichen Grunde werden nicht blos habituelle Fertigkeiten, sondern selbst einzelne Handlungen für Körper erklärt[3]): das Gehen, das Tanzen u. s. f. | würde von

1) Diog. 89: Die Tugend sei um ihrer selbst willen zu erstreben; *ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν ἅτ' οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου*, so dass sie also nicht blos diese Beschaffenheit der Seele, sondern die so beschaffene Seele selbst sein soll. Sen. ep. 106, 4: *bonum facit, prodest enim. quod facit corpus est. bonum agitat animum et quodammodo format et continet, quae propria sunt corporis. quae corporis bona sunt, corpora sunt: ergo et quae animi sunt. nam et hoc corpus est. bonum hominis necesse est corpus sit, cum ipse sit corporalis. . . . si adfectus corpora sunt et morbi animorum et avaritia, crudelitas, indurata vitia . . ergo et malitia et species ejus omnes . . . ergo et bona* — wofür dann noch im besonderen angeführt wird, dass das Gute, d. h. die Tugend, auf den Körper wirke, ihn beherrsche und sich in ihm darstelle. Vgl. auch Anm. 3. S. 118, 5.

2) Sext. Math. VII, 38: *τὴν δὲ ἀλήθειαν οἴονταί τινες, καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς, διαφέρειν τἀληθοῦς κατὰ τρεῖς τρόπους . . . οὐσίᾳ μὲν παρ' ὅσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχε. καὶ εἰκότως, φασί. τουτὶ μὲν γὰρ ἀξίωμά ἐστι, τὸ δὲ ἀξίωμα λεκτὸν, τὸ δὲ λεκτὸν ἀσώματον· ἀνάπαλιν δὲ ἡ ἀλήθεια σῶμά ἐστιν παρ' ὅσον ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικὴ δοκεῖ τυγχάνειν· πᾶσα δὲ ἐπιστήμη πὼς ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικόν . . τὸ δὲ ἡγεμονικὸν σῶμα κατὰ τούτους ὑπῆρχε.* Ebenso Pyrrh. II, 81; s. o, 86, 3.

3) Plut. c. not. 45, 2. S. 1084: *ἄτοπον γὰρ εὖ μάλα, τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, πρὸς δὲ ταύταις τὰς τέχνας καὶ τὰς μνήμας πάσας, ἔτι δὲ φαντασίας καὶ πάθη καὶ ὁρμὰς καὶ συγκαταθέσεις σώματα ποιουμένους ἐν μηδενὶ φάναι κεῖσθαι* u. s. w. *οἱ δ' οὐ μόνον τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ζῷα εἶναι λέγουσιν, οὐδὲ τὰ πάθη μόνον, ὀργὰς καὶ φθόνους καὶ λύπας καὶ ἐπιχαιρεκακίας, οὐδὲ καταλήψεις καὶ φαντασίας καὶ ἀγνοίας οὐδὲ τὰς τέχνας ζῷα, τὴν σκυτοτομικὴν, τὴν χαλκοτυπικήν· ἀλλὰ πρὸς*

den Stoikern wohl so wenig ein Körper genannt worden sein, als das Weisesein [1]), dagegen glaubten sie das, was diese Thätigkeit bewirkt, wie alles Wirkende, als einen Körper betrachten zu müssen; und würden nun wir alle jene Thätigkeiten einfach auf die Seele als ihren Grund zurückführen, so mussten doch die Stoiker, nach ihrer Ansicht vom Substrat und den Eigenschaften, für jede derselben einen besonderen sie verursachenden Stoff voraussetzen, durch dessen Anwesenheit sie bewirkt sein sollte. Wie daher Plato idealistisch gesagt hatte: der Mensch ist gerecht, musikalisch u. s. f. dadurch, dass er an der Idee der Gerechtigkeit, der Musik u. s. w. Theil hat, so sagten die Stoiker materialistisch: der Mensch ist tugendhaft, wenn Tugendstoff in ihm ist, musikalisch, wenn Musikstoff in ihm ist u. s. w.; und da nun diese Stoffe Lebenserscheinungen erzeugen, konnten sie | dieselben nicht allein als Körper, sondern sogar als lebendige Wesen bezeichnen. Nicht minder auffallend, als die angeführten Behauptungen, lautet für uns der Satz, dass der Tag und die Nacht, ja auch die einzelnen Tages- und Nachtzeiten, der Monat

τούτοις καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῷα ποιοῦσι, τὸν περίπατον ζῷον, τὴν ὄρχησιν, τὴν ὑπόθεσιν, τὴν προσαγόρευσιν, τὴν λοιδορίαν. Plutarch spricht hier freilich als Gegner; indessen sagt auch Sen. ep. 106, 5: *non puto te dubitaturum, an adfectus corpora sint . . tanquam ira, amor tristitia: si dubitas, vide an vultum nobis mutent* u. s. w. *quid ergo? tam manifestas corpori notas credis imprimi, nisi a corpore?* u. s. w. (s. S. 120, 1). Stob. Ekl. II, 114: die Stoiker halten die Tugenden für substantiell identisch (*τὰς αὐτὰς καθ᾽ ὑπόστασιν*) mit dem *ἡγεμονικὸν* und insofern, wie dieses, für *σώματα* und *ζῷα*. Noch deutlicher erklärt sich aber Sen. ep. 113, 1 ff.: *Desideras tibi scribi a me, quid sentiam de hac quaestione jactata apud nostros: an justitia, an fortitudo, prudentia ceteraeque virtutes animalia sint . . . me in alia sententia profiteor esse . . quae sint ergo quae antiquos moverint dicam. animum constat animal esse . . virtus autem nihil aliud est, quam animus quodammodo se habens: ergo animal est. deinde: virtus agit aliquid: agi autem nihil sine impetu* (*ὁρμὴ*) *potest* u. s. w. Wendet man aber ein, so wäre jeder Einzelne eine Vielheit von zahllosen lebenden Wesen, so wird erwiedert: diess sei unrichtig, denn diese sämmtlichen *animalia* seien nur Theile des Einen *animal*, der Seele, sie seien daher nicht eine Mehrheit *(multa)*, sondern Ein und dasselbe lebende Wesen von verschiedenen Seiten betrachtet: *idem est animus et justus et prudens et fortis, ad singulas virtutes quodammodo se habens* (s. 24). Aus demselben Brief s. 23 erfahren wir, dass Kleanthes die *ambulatio* für einen *spiritus a principali usque in pedes permissus* erklärt habe, Chrysipp für das *principale* selbst.

1) Worüber das S. 86, 3 aus Sen. ep. 117 angeführte z. vgl.

und das Jahr, die Monatstage und die Jahreszeiten Körper seien [1]; indessen wollte Chrysippus mit diesem freilich höchst ungelenken Ausdruck wohl schwerlich etwas anderes sagen, als dass das Reale, was jenen Namen entspricht, in gewissen körperlichen Zuständen liege, dass wir mit dem Ausdruck Sommer den Zustand der Luft, in welchem dieselbe am stärksten von der Sonne erhitzt ist, oder die Luft in diesem Zustand bezeichnen, mit dem Ausdruck Monat den Mond, sofern er während einer bestimmten Zeit die Erde beleuchtet u. s. w. [2]). Das erhellt aber freilich aus allen diesen Beispielen, wie wenig es den Stoikern möglich war, dem Unkörperlichen irgend eine Realität beizulegen.

Ganz vollständig wollte ihnen diess allerdings mit aller Anstrengung nicht gelingen. Auch die Stoiker konnten nicht läugnen, dass es gewisse Dinge gebe, die sie unmöglich für Körper erklären konnten. Sie rechneten dahin im besonderen den leeren Raum, den Ort, die Zeit und das Gedachte (*λεκτὸν*) [3]); wiewohl sie aber diese vier Dinge für unkörperlich hielten, wollten sie doch nicht behaupten, dass dieselben gar nicht existiren, vielmehr

1) Plut. c. not. 45, 5. S. 1084: *Χρυσίππου μνημονεύοντες ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν ζητημάτων οὕτω προσάγοντος· „οὐχ ἡ μὲν νὺξ σῶμά ἐστιν, ἡ δ' ἑσπέρα καὶ ὁ ὄρθρος καὶ τὸ μέσον τῆς νυκτὸς σώματα οὐκ ἔστιν· οὐδὲ ἡ μὲν ἡμέρα σῶμά ἐστιν, οὐχὶ δὲ καὶ ἡ νουμηνία σῶμα, καὶ ἡ δεκάτη, καὶ πεντεκαιδεκάτη καὶ ἡ τριακὰς καὶ ὁ μὴν σῶμά ἐστι καὶ τὸ θέρος καὶ τὸ φθινόπωρον καὶ ὁ ἐνιαυτός."*

2) Diog. 151 f.: *χειμῶνα μὲν εἶναί φασι τὸν ὑπὲρ γῆς ἀέρα κατεψυγμένον διὰ τὴν τοῦ ἡλίου πρόσω ἄφοδον, ἔαρ δὲ τὴν εὐκρασίαν τοῦ ἀέρος κατὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς πορείαν, θέρος δὲ τὸν ὑπὲρ γῆς ἀέρα καταθαλπόμενον* u. s. w. Stob. Ekl. I, 260 f.: Chrysippus definire *ἔαρ ἔτους ὥραν κεκραμένην ἐκ χειμῶνος ἀπολήγοντος καὶ θέρους ἀρχομένου . . θέρος δὲ ὥραν τὴν μάλιστ' ἀφ' ἡλίου διακεκαυμένην· μετόπωρον δὲ ὥραν ἔτους τὴν μετὰ θέρος μὲν πρὸ χειμῶνος δὲ κεκραμένην· χειμῶνα δὲ ὥραν ἔτους τὴν μάλιστα κατεψυγμένην, ἢ τὴν τῷ περὶ γῆν ἀέρι κατεψυγμένην.* Ebd.: nach Empedokles und den Stoikern entstehe der Winter durch das Vorherrschen der Luft, der Sommer durch das des Feuers. Ebd. S. 556: *μεὶς δ' ἐστὶ, φησὶ [Χρύσιππος], τὸ φαινόμενον τῆς σελήνης πρὸς ἡμᾶς, ἢ σελήνη μέρος ἔχουσα φαινόμενον πρὸς ἡμᾶς.* Kleomedes Meteora S. 112 unterscheidet vier Bedeutungen von *μήν*: in den zwei ersten bezeichne es etwas körperliches, in den andern, als Zeitbestimmung, ein Unkörperliches.

3) Diog. VII, 140 f. Stob. Ekl. I, 392. Sext. Math. X, 218 ff. 227. VIII, 11. VII, 38. Pyrrh. II, 81. III, 52; vgl. S. 86, 3.

wird die letztere Meinung als eine vom Dogma der Schule abweichende Privatansicht bezeichnet [1]). Wie diess aber mit den Sätzen über die alleinige Realität des Körperlichen vereinigt werden sollte, wird uns nicht gesagt [2]).

Wir müssen die Frage aufwerfen, wie die Stoiker zu diesem Materialismus gekommen sind. Man könnte ihn zunächst aus ihrer sensualistischen Erkenntnisstheorie ableiten. Aber theils schloss diese an sich die Möglichkeit nicht aus, von dem Sinnlichen auf ein Uebersinnliches zu schliessen; theils kann man ebensogut auch umgekehrt sagen, ihr Sensualismus sei eine Folge ihres Materialismus, sie führen alle Vorstellungen auf die Wahrnehmung zurück, weil sie ausser dem körperlichen kein wesenhaftes Sein kennen. Das Richtigere wird daher sein, dass beide, ihr Sensualismus und ihr Materialismus, die gleiche Richtung des Denkens erkennen lassen und aus den gleichen Ursachen hervorgegangen sind. Nur wird es nicht genügen, in dieser Beziehung auf den Zusammenhang der Stoiker mit der peripatetischen und der vorsokratischen Philosophie zu verweisen. Beim ersten Anblick könnte man allerdings glauben, mit ihrer übrigen Physik haben sie auch ihren Materialismus von Heraklit entlehnt; oder könnte man sich denselben aus der Entwicklung der platonisch-aristotelischen Metaphysik erklären: wenn Aristoteles die platonische Trennung der Form von der Materie so weit aufgehoben hatte, dass er jene, mit wenigen Ausnahmen, nur in dieser existiren liess, so mochte es anderen noch folgerichtiger scheinen, auch ihre begriffliche Trennung aufzuheben, und die Form zu einer blossen Eigenschaft der Materie zu machen. Lagen doch in der Lehre von der ausserweltlichen Gottheit und der leidenslosen Vernunft, ja schon in dem Gegensatz der Form und des Stoffes, wie sich nicht läugnen lässt, Schwierigkeiten, zu deren Ueberwindung das aristotelische System nicht die Mittel darbot [3]);

1) Vgl. S. 87, 1.

2) Dagegen erfahren wir aus Prokl. in Eucl. 24, 4. (89, 15 Friedl.), dass sie die Punkte, Linien und Flächen überhaupt für nichts reales gelten lassen wollten. Er sagt nämlich von denselben: *οὐ δεῖ νομίζειν κατ' ἐπίνοιαν ψιλὴν ὑφεστάναι τὰ τοιαῦτα πέρατα, λέγω τῶν σωμάτων, ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ὑπέλαβον.*

3) Vgl. Bd. II, b, 800 ff.

wurden doch schon vor Zeno Aristoxenus und Dicäarchus, unmittelbar nach ihm Strato, von der peripatetischen Grundlage aus zu materialistischen Ansichten geführt[1]). Aber doch | müssen wir Bedenken tragen, uns bei dieser Erklärung zu beruhigen. Der peripatetischen Schule scheint sich der Stifter des Stoicismus nach allem, was über seinen Bildungsgang berichtet wird, mehr, als allen andern, ferngehalten zu haben; und auch in den Angaben über die stoische Lehre weist nichts darauf hin, dass dieselbe durch eine Kritik des platonisch-aristotelischen Dualismus gewonnen wurde, es erscheint vielmehr darin als eine selbstverständliche, keines weiteren Beweises bedürftige Voraussetzung, dass alles, was wirkt oder leidet, ein Körper sein müsse. Was Heraklit betrifft, so setzt der Anschluss der Stoiker an diesen Philosophen ihren Materialismus eher schon voraus, als dass er ihn erklärte. Die lebendige Ueberlieferung der heraklitischen Philosophie war ja in der Zeit, als Zeno auftrat, längst erloschen; es kann daher nicht ein unmittelbarer geschichtlicher Zusammenhang und ein ursprüngliches Abhängigkeitsverhältniss, sondern nur die nachträgliche Wahrnehmung ihrer Verwandtschaft gewesen sein, was diesen zu Heraklit zurückführte; seine eigenthümliche Weltanschauung war nicht die Folge, sondern der Grund seines Heraklitismus. Mögen mithin diese Momente bei dem Materialismus der Stoiker auch mitgewirkt haben, sein entscheidendes Motiv können sie nicht gewesen sein. Dieses wird vielmehr eben da liegen, wo überhaupt der Mittelpunkt ihres Systems liegt, in dem praktischen Charakter der stoischen Philosophie. Ursprünglich mit ihrem ganzen Interesse den praktischen Fragen zugewendet, stellten sich die Stoiker in ihrer theoretischen Weltansicht zunächst auf den Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung, welche keine andere Wirklichkeit kennt, als das sinnlich wahrnehmbare, körperliche Sein. Sie suchten in der Metaphysik vor allem eine feste Grundlage für's menschliche Handeln[2]); im Handeln stehen wir aber dem Objekt unmittelbar und empirisch gegenüber, wir müssen es ohne Umstände in seiner sinnlichen Realität, wie es sich uns darbietet, anerkennen, und

1) Ebd. S. 888 ff.

2) S. o. 59, 1.

haben nicht Zeit, an derselben zu zweifeln; es beweist uns dieselbe praktisch, indem es auf uns einwirkt und sich unserer Einwirkung darbietet; das unmittelbare Subjekt und Objekt dieser Einwirkung sind aber immer nur Körper, und selbst die Wirkung auf das Innere der | Menschen stellt sich zunächst als eine körperliche (durch Stimme, Geberde u. s. f.) dar, immaterielle Wirkungen kommen in unserer unmittelbaren Erfahrung nicht vor. Eben dieser Standpunkt ist es nun, welchen die Stoiker einnehmen: ein Wirkliches ist, was auf uns wirkt, oder Einwirkungen von uns erfährt, und da nun ein solches zunächst nur die Körper sind, die Stoiker aber vermöge ihres einseitig praktischen Standpunkts nicht über dieses zunächst liegende hinausgehen, so müssen sie die Körperwelt für das einzige Reale erklären [1]).

Aus dieser Annahme scheint nun freilich zu folgen, dass nur die Einzelvorstellungen wahr seien, die allgemeinen Begriffe dagegen müssten sammt und sonders falsch sein. Denn wenn schon alles Vorgestellte (das λεκτὸν) ein Unkörperliches sein soll, und somit etwas unwirkliches sein müsste [2]), so gilt diess in noch höherem Grade von der Vorstellung eines Allgemeinen. Die Einzelvorstellungen haben zwar unmittelbar gleichfalls nur ein

1) Wenn LANGE Gesch. d. Mater. I, 74. 134 den obigen Bemerkungen zwar beistimmt, aber das speciellere Motiv des stoischen Materialismus darin sucht, dass sich der auch für ihre Ethik unentbehrliche Gedanke der Einheit des Weltganzen von ihnen kaum in anderer, als materialistischer, Form habe durchführen lassen, so kann ich das letztere nicht zugeben. Wenn sich Zeno überhaupt mit der Vorstellung immaterieller Kräfte zu befreunden gewusst hätte, so hinderte ihn nichts, einer unkörperlich gedachten Gottheit als der letzten wirkenden Kraft dieselbe Macht über den Stoff einzuräumen, die er seinem materiell gedachten Gott beilegt, und so die gleiche pantheistisch-deterministische Weltansicht zu gewinnen, wie wir sie jetzt bei ihm finden. Auch das stoische System unterscheidet ja die wirkende Kraft von der ἄποιος ὕλη (s. u. 131, 4. 138, 1), und auch von ihm wird anerkannt, dass jene göttliche Kraft nicht alles in der Welt habe vollkommen machen können (s. S. 160. 162 2. Aufl.); andererseits ist der einheitliche Zusammenhang der Welt (abgesehen von der speciellen Frage über die Willensfreiheit, die sowohl vom materialistischen als vom spiritualistischen Standpunkt aus verschiedene Antworten erfahren hat) von Aristoteles nicht minder stark betont worden, als von den Stoikern (vgl. Th. II, b, 361 u. a. St.).

2) Vgl. S. 86 f. 122, 3.

Vorgestelltes, also nichts körperliches, zum Inhalt, aber sie beziehen sich doch mittelbar auf ein Körperliches. Den Begriffen dagegen entspricht nicht einmal mittelbar ein solches: sie sind rein subjektive Gedanken, die kein Wirkliches zum Gegenstand haben. Und die Stoiker behaupten diess ja auch ausdrücklich [1]. Dass nun aber diesen gegenstandslosen Begriffen nichtsdestoweniger eine höhere Wahrheit und Sicherheit zukommen soll, als den Einzelvorstellungen, diess ist, wie schon früher bemerkt wurde, ein Widerspruch, zu dessen Lösung das stoische System auch nicht das geringste gethan hat.

Auf einer andern Seite wurden die Stoiker durch ihren Materialismus zu auffallenden physikalischen Behauptungen hingetrieben. Wenn die Eigenschaften der Dinge und ebenso auch die Seele und die ihr analogen Kräfte Körper sind, so ist das Sein der Eigenschaften in den Dingen und der Seele im Leibe das Sein eines Körpers in einem andern, eine stoffliche Mischung [2]; und da nun die wesentlichen Eigenschaften eines bestimmten Stoffes allen Theilen desselben zukommen, und die Seele allen Theilen des Leibes innewohnt, ohne dass doch die Seele dasselbe wäre, wie der Leib, oder eine Eigenschaft dasselbe, wie eine andere mit ihr verbundene Eigenschaft, oder wie die Substanz, der beide anhaften, so muss behauptet werden, es können einem Körper andere Körper in der Art beigemischt sein, dass sie nicht blos in ihre leeren Zwischenräume aufgenommen werden, sondern alle ihre Theile durchdringen, ohne doch desshalb mit ihnen zu Einem und demselben Stoffe zusammenzugehen [3]; es muss mithin nicht allein die Undurchdringlichkeit der Körper geläugnet, sondern es muss auch angenommen werden, dass der kleinere Körper, welcher einem grösseren so beigemischt wird, sich über

1) S. S. 79, 2.

2) Vgl. S. 99, 2.

3) Man nehme z. B. ein Stück glühendes Eisen. Dieses ist in allen seinen Theilen schwer, hart, heiss u. s. w. Keine dieser Eigenschaften ist mit der andern oder mit dem Eisen selbst identisch, jede durchdringt das ganze Eisen. Wird nun jede, wie die Stoiker behaupten, durch die Anwesenheit eines bestimmten Stoffes hervorgebracht, so lässt sich der Folgerung gar nicht entgehen, dass in dem Eisen, und zwar in allen Theilen desselben, so viele verschiedene Stoffe, als es Eigenschaften sind, anwesend seien, von denen doch keiner seine Eigenthümlichkeit als dieser besondere Stoff aufgibt.

den ganzen Umfang desselben ausdehne. Diess ist die stoische Lehre von der κρᾶσις δι' ὅλων, welche sich einerseits von einer blos mechanischen Vermengung dadurch unterscheiden soll, dass bei derselben jeder Theil eines Körpers von einem Theil des ihm beigemischten durchdrungen ist, andererseits von der vollkommenen chemischen Mischung dadurch, dass die Gemischten ihre Eigenthümlichkeit bewahren [1]). Aus naturwissenschaftlichen Grün-

1) Diog. VII, 151: καὶ τὰς κράσεις δὲ διόλου γίνεσθαι, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν φυσικῶν, καὶ μὴ κατὰ περιγραφὴν καὶ παράθεσιν· καὶ γὰρ εἰς πέλαγος ὀλίγος οἶνος βληθεὶς ἐπὶ ποσὸν ἀντιπαρεκταθήσεται εἶτα συμφθαρήσεται. Genauer Stob. Ekl. I, 374 f. (aus Arius, welcher hier ohne Zweifel, wie im vorangehenden, Chrysippus folgt): die Stoiker unterscheiden die παράθεσις, μῖξις, κρᾶσις, σύγχυσις. Die παράθεσις ist σωμάτων συναφὴ κατὰ τὰς ἐπιφανείας, wie bei der Vermengung verschiedener Getreidearten; die μῖξις dagegen δύο ἢ καὶ πλειόνων σωμάτων ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων, wie bei der Verbindung des Feuers mit dem Eisen und der Seele mit dem Körper; näher jedoch soll eine solche Mischung zwischen trockenen Körpern μῖξις, zwischen flüssigen, wie Wasser und Wein, κρᾶσις genannt werden. Die σύγχυσις endlich ist δύο ἢ καὶ πλειόνων ποιοτήτων περὶ τὰ σώματα μεταβολὴ εἰς ἑτέρας διαφερούσης τούτων ποιότητος γένεσιν, wie bei der Mischung von Salben oder Arzneien. Wenig abweichend auch Alex. De mixt. 142, a, m: Chrysippus unterscheide drei Arten der μῖξις (im weiteren Sinn): die παράθεσις, oder diejenige Vermengung mehrerer Substanzen, bei welcher jede derselben ihre οἰκεία οὐσία und ποιότης κατὰ τὴν περιγραφὴν (in gesondertem Dasein) behalte, wie bei der Mischung von Bohnen und Waizen (was Chrysipp auch καθ' ὁρμὴν παρακεῖσθαι nennt); die σύγχυσις, bei welcher sowohl die Substanzen als ihre Eigenschaften als solche aufgehoben werden (φθείρεσθαι) und ein dritter Körper aus ihnen entstehe, wie bei der Bereitung von Arzneien; die κρᾶσις, welche er definire als διὸ [l. δύο] ἢ καὶ πλειόνων τινῶν σωμάτων ὅλων δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως, ὥστε σώζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τήν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας. Die so gemischten Stoffe können daher auch wieder getrennt werden (vgl. auch 143, a, m); aber doch sollen sie so verbunden sein, ὡς μηδὲν μόριον ἐν αὐτοῖς εἶναι μὴ μετέχον πάντων τῶν ἐν αὐτῷ [l. τῷ] μίγματι (142, a, u.). Auf diese Unterscheidung der verschiedenen Arten von Mischung bezieht sich die Bemerkung Antipater's b. Stob. Floril. 67, 25. S. 12 u. Mein.: die andern Freundschaften gleichen ταῖς τῶν ὀσπρίων . . . κατὰ τὰς παραθέσεις μίξεσιν, die von Mann und Frau ταῖς δι' ὅλων κράσεσιν, ὡς οἶνος ὕδατι καὶ τοῦτο μέλιτι μίσγεται δι' ὅλων. (Die letzten Worte, von ὡς οἶνος an, streicht Meineke: indessen muss sie Plutarch gelesen haben, da er in der Nachahmung unserer Stelle conj. präc. 34, S. 142 die Ehe mit der κρᾶσις

den lässt sich diese | eigenthümliche Annahme, eine von den vielbestrittenen Unterscheidungslehren des stoischen Systems [1]), nicht wohl ableiten; vielmehr lassen uns auch die Beweise, mit denen sie Chrysippus gestützt hatte, ihr letztes Motiv in metaphysischen Erwägungen, | wie die oben erörterten, suchen [2]); dass

δι' ὅλων vergleicht, welche nach den Physikern bei den ὑγρὰ stattfinde.) — Soll nun eine Mischung dieser Art möglich sein, so muss es für's erste möglich sein, dass ein Körper alle Theile eines andern durchdringe, ohne sich mit ihm zu Einem Stoff zu verbinden; und daher die Behauptung: σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν (Stob. a. a. O.), σῶμα σώματος εἶναι τόπον καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος κενὸν μηδετέρου περιέχοντος ἀλλὰ τοῦ πλήρους εἰς τὸ πλῆρες ἐνδυομένου (Plut. c. not. 37, 2. S. 1077 — weiter s. m. hierüber Alex. a. a. O. 142, b, m. Themist. Phys. 37, a, o. Simpl. Phys. 123, b, m, welche beide auf Alexander a. a. O. und im Commentar zur Physik verweisen, Hippol. Refut. haer. I, 21); sodann muss bei dieser gegenseitigen Durchdringung, wenn sie zwischen Körpern von ungleicher Grösse stattfindet, der kleinere sich über den ganzen Umfang des grösseren ausdehnen, und Chrysippus behauptete diess im weitesten Sinn, οὐδὲν ἀπέχειν φάμενος, οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν, ja εἰς ὅλον τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν (Plut. a. a. O. s. 10 vgl. 3. 7 — das gleiche über diese παρέκτασις, nebst dem Beispiel vom Weintropfen, b. Alex. 142, b, o. Diog. a. a. O.). Der grössere Körper sollte nämlich dem kleineren zu Hülfe kommen, um ihm eine Ausdehnung möglich zu machen, die ihm an sich nicht möglich wäre (Alex. a. a. O.). Nichtsdestoweniger aber sollen die gemischten Stoffe nicht nothwendig einen grösseren Raum einnehmen, als ihn vorher einer von ihnen allein eingenommen hatte (Alex. 142, b, u. Plotin Enn. IV, 7, 8. S. 463, C Fic. 860, 14 Cr.). Ueber die Ungereimtheiten, zu welchen diese Behauptungen hinführen, hatte sich bereits Arcesilaus lustig gemacht (Plut. a. a. O. 7), und schon hieraus würde (wie Wellmann Phil. d. Zenon 37 richtig bemerkt) folgen, dass diese Lehre nicht erst Chrysippus, sondern schon Zeno angehört; Wachsmuth De Zen. S. 9 hat nun aber auch zwei Stellen Galen's (in Hippocr. de humor. I, 1. Bd. XVI, 32 K. De nat. fac. I, 2. Bd. II, 2) nachgewiesen, worin sie ihm ausdrücklich beigelegt wird; ausführlich bestreitet sie Alexander, ebenso Plutarch, Sextus und Plotin a. d. a. O. Der ganzen Frage hat der letztere die Abhandlung (Enn. II, 7) περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως gewidmet.

1) Πολλὰ μὲν γὰρ λέγεται περὶ κράσεως καὶ σχεδὸν ἀνήνυτοι περὶ τοῦ προκειμένου σκέμματός εἰσι παρὰ τοῖς Δογματικοῖς στάσεις. Sext. Pyrrh. III, 56 vgl. vor. Anm.

2) Nach Alex. 142, a, unt. f. hatte Chrysippus für seine Annahme angeführt: 1) sie entspreche den κοιναὶ ἔννοιαι, wir haben von der κρᾶσις, so wie er ihren Begriff bestimmte, eine andere Vorstellung, als von der

es wirklich darin liege, können wir um so weniger bezweifeln, da sie sich auf diesem | Wege aus den materialistischen Voraussetzungen des stoischen Systems vollständig erklärt.

σύγχυσις und der παράθεσις. 2) Manche Körper dehnen sich, unter Beibehaltung ihrer Eigenschaften, zu einem weit grösseren Umfang aus, wie der Weihrauch bei der Verbrennung oder das Gold in Folge gewisser Zusätze. 3) Die Seele durchdringe den ganzen Körper, ohne doch ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit zu verlieren; ebenso die φύσις die Pflanze, die ἕξις das von ihr zusammengehaltene; und das gleiche gelte 4) von dem Feuer im glühenden Eisen, von Feuer und Luft in Wasser und Erde, von Giften und Riechstoffen in dem damit vermischten, vom Licht, welches die Luft durchdringe. Von diesen Gründen theilt uns aber der erste, welchen man ebensogut für jede andere Behauptung geltend machen könnte, offenbar das ursprüngliche Motiv der chrysippischen Lehre nicht mit. Ebensowenig ohne Zweifel der zweite, denn die Erscheinungen, die dieser beibringt, liessen sich gerade so gut, theils durch die Voraussetzung einer blossen Vermengung (παράθεσις) oder einer vollkommenen Mischung (σύγχυσις) des Goldes mit anderen Stoffen und des Weihrauchs mit der Luft, theils (mit Alex. 143, a, o.) durch die Bemerkung erklären, wenn der Weihrauch sich in einen dünneren Körper verwandle, müsse er freilich mehr Raum einnehmen. Auch was unter Nr. 4 angeführt ist, nöthigt keineswegs, neben der mechanischen und der chemischen Mischung noch eine dritte anzunehmen, welche in der unmittelbaren Wahrnehmung so wenig Anhalt findet, und zu so erheblichen Schwierigkeiten führt, wie die stoische κρᾶσις, ausser sofern man eben von der Voraussetzung der Körperlichkeit aller Eigenschaften ausgeht; abgesehen davon konnte die Wärme recht wohl, nach peripatetischer Ansicht, als Eigenschaft oder Zustand des glühenden, das Licht als ein bestimmter Zustand des durchsichtigen Körpers behandelt werden (vgl. Alex. 143, a, o. b, m), während für anderes die Annahme einer παράθεσις oder σύγχυσις ausreichte. Selbst der Umstand, welchem an sich das meiste Gewicht beizulegen wäre, und welchen die Stoiker geltend zu machen auch nicht versäumten (s. o. und Alex. 143, a, m. b, m. Stob. I, 378), dass aus manchen Mischungen die Stoffe, aus denen sie bestehen, sich wiede ausscheiden lassen, war schwerlich von entscheidender Bedeutung. So lange sich wenigstens die Kenntniss des Thatbestands in dieser Beziehung auf so vereinzelte Fälle und so rohe Versuche beschränkte, wie der bei Stob. angeführte (wenn man in eine Mischung von Wasser und Wein einen geölten Schwamm tauche, ziehe sich das Wasser in den Schwamm und der Wein bleibe allein zurück), und so lange die von den Stoikern so gut, wie von den Peripatetikern, vertheidigte substantielle Umwandlung der Stoffe festgehalten wurde, konnte einem Gegner die Antwort nicht schwer werden. Dagegen liess sich allerdings das Verhältniss der Seele zum Leib, der Eigenschaft zum Substrat, der φύσις zum φυτὸν, der Gottheit zur Welt, nicht

So scharf aber dieser Materialismus auch ausgeprägt, und so rücksichtslos er durchgeführt ist, so weit sind doch die Stoiker andererseits von der mechanischen Naturerklärung entfernt, welche wir als die unvermeidliche Folge eines strengeren Materialismus zu betrachten gewohnt sind; ihre ganze Weltansicht ist vielmehr nichtsdestoweniger eine dynamische, der Begriff der Kraft der höhere gegen den des Stoffes. Nur das Körperliche, lehren die Stoiker, ist ein Wirkliches. Aber das unterscheidende Merkmal des Wirklichen finden sie in der Ursächlichkeit, in der Fähigkeit, zu wirken und zu leiden [1]). Diese Fähigkeit zu wirken kommt aber dem Stoffe nur unter der Voraussetzung zu, dass ihm gewisse Kräfte inwohnen, und ihm bestimmte Eigenschaften mittheilen; denken wir uns dagegen den reinen, eigenschaftslosen Stoff, der allen bestimmten Stoffen zu Grunde liegt, und aus dem alle Dinge gebildet sind [2]), so haben wir das rein Passive, dasjenige, was jede Veränderung erleidet, jede Form und Eigenschaft annimmt, an sich selbst dagegen keine Eigenschaft besitzt und keine Veränderung zu bewirken im Stande ist [3]). Erst die Eigenschaften gestalten den wirkungs- und | bewegungslosen Stoff [4]);

wohl anders, als auf dem von Chrysippus eingeschlagenen Weg erklären, wenn man einmal die Körperlichkeit der Seele, der *φύσις*, der *ἕξις*, der Gottheit, voraussetzte. In dieser Instanz werden wir daher den eigentlichen Grund der stoischen Lehre von der *κρᾶσις* finden und Simplicius Recht geben müssen, wenn er dieselbe zunächst hieraus ableitet; Phys. 123, b, m: *τὸ δὲ σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν οἱ μὲν ἀρχαῖοι ὡς ἐναργὲς ἄτοπον ἐλάμβανον, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς ὕστερον προσήκαντο ὡς ἀκολουθοῦν ταῖς σφῶν αὐτῶν ὑποθέσεσιν . . . σώματα γὰρ λέγειν πάντα δοκοῦντες, καὶ τὰς ποιότητας καὶ τὴν ψυχὴν, καὶ διὰ παντὸς ὁρῶντες τοῦ σώματος καὶ τὴν ψυχὴν χωροῦσαν καὶ τὰς ποιότητας ἐν ταῖς κράσεσι, συνεχώρουν σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν.*

1) S. o. 89, 1. 117, 3.

2) M. s. über diese *ἄποιος ὕλη* als das allgemeine *ὑποκείμενον* oder die *οὐσία κοινὴ* S. 93 f., und Sext. Math. X, 312: *ἐξ ἀποίου μὲν οὖν καὶ ἑνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων ὑπεστήσαντο γένεσιν οἱ Στωϊκοί. ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων κατ᾽ αὐτούς ἐστιν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι᾽ ὅλων τρεπτὴ, μεταβαλλούσης τε ταύτης γίνεται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ* u. s. w. Plut. c. not. 48, 2. S. 1085: *ἡ ὕλη καθ᾽ αὑτὴν ἄλογος οὖσα καὶ ἄποιος.* M. Aurel XII, 30: *μία οὐσία κοινὴ, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις.* Diog. 137: *τὰ δὴ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην.*

3) S. S. 131, 4.

4) Plut. Sto. rep. 43; s. o. 98, 3.

alle Eigenschaften setzen aber eine Spannung des sie erzeugenden Pneuma, und also auch eine diese Spannung bewirkende Kraft voraus [1]). Selbst die Gestalt der Körper und die Raumerfüllung ist nach der Ansicht der Stoiker etwas abgeleitetes, eine Folge der Spannung, welche die Theile derselben in einer bestimmten Weise auseinanderhält [2]); ja wie neuere Naturphilosophen die Materie aus der Expansiv- und Attraktivkraft construirten, so führten sie die Dinge auf zwei Kräfte, oder genauer auf eine doppelte Art der Bewegung zurück, die Verdichtung und die Verdünnung: jene sollte nach innen gehen, diese nach aussen, von jener sollte das Sein, oder was hiemit gleichbedeutend ist, die Körperlichkeit, von dieser die Eigenschaften der Dinge herrühren [3]). So entschieden daher die Körperlichkeit alles Wirklichen von den Stoikern behauptet wird, so unterscheiden sie doch innerhalb des Körperlichen selbst wieder zwei Principien: das Leidende und das Wirkende, den Stoff und die Kraft [4]).

1) S. o. 98, 3. 99, 1. 118, 5. 119, 2.

2) Simpl. Cat. 67, ε (Schol. 74, a, 10): *τὸ τοίνυν σχῆμα οἱ Στωϊκοὶ τὴν τάσιν παρέχεσθαι λέγουσιν, ὥσπερ τὴν μεταξὺ τῶν σημείων διάστασιν* (die Gestalt sowie die Ausdehnung der Körper werde durch die *τάσις* bewirkt). *διὸ καὶ εὐθεῖαν ὁρίζονται γραμμὴν τὴν εἰς ἄκρον τεταμένην.* Wir dagegen *ἐροῦμεν κατ' Ἀριστοτέλην, μὴ εἶναι τάσιν τὴν τοῦ σχήματος αἰτίαν.*

3) Simpl. ebd. 68, ε: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ δύναμιν, ἢ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν* (die *πυκνωτικὴ*) *ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω· καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποιὸν εἶναι νομίζουσιν αἰτίαν.* Nemes. nat. hom. c. 2, S. 29: *εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωϊκοὶ, τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἑνώσεως καὶ οὐσίας.* Bestätigt wird diese Angabe durch das, was S. 119, 2 aus Censorin angeführt ist, und Plut. Def. orac. c. 28, Schl. S. 425, der von Chrysipp sagt: *πολλάκις εἰρηκὼς, ὅτι ταῖς εἰς τὸ αὑτῆς μέσον ἡ οὐσία καὶ ταῖς ἀπὸ τοῦ αὑτῆς μέσου διοικεῖται καὶ συνέχεται κινήσεσι.*

4) Diog. VII, 134: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.* So lehre Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Archedemus, Posidonius. Sext. Math. IX, 11: *οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς δύο λέγοντες ἀρχὰς, θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην, τὸν μὲν θεὸν ποιεῖν ὑπειλήφασι τὴν δὲ ὕλην πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι.* Ebenso Alex. De mixt. 144, a, m.

Dass | dagegen dieser wirkenden Ursache, mit Plato und Aristoteles, die formale und die Endursache als gleich ursprünglich zur Seite gestellt werde, wollten sie nicht zugeben. Wenn nämlich eine Ursache im allgemeinen zwar alles dasjenige genannt werden kann, was zur Herbeiführung eines bestimmten Erfolges dient[1]), weiterhin jedoch zwischen verschiedenen Arten von Ursachen zu unterscheiden ist, welche den Erfolg näher oder entfernter, vollständig oder theilweise bedingen[2]), so lässt sich als die Ursache

Achill. Tat. Isag. c. 3, 124, E. Plut. pl. phil. I, 3, 39. Stob. Ekl. I, 306. Ders. I, 322 (nach dem S. 95, o. aus Zeno angeführten über die ὕλη): διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἷόνπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα. Seneca ep. 65, 2: *dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant: causam et materiam. materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat. causa autem, i. e. ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit. esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat. hoc causa est, illud materia,* was dann sofort mit einem aristotelischen Beispiel, an der Bildsäule, ihrem Stoff und dem Künstler erläutert wird. Ebd. 23: *universa ex materia et ex Deo constant . . . potentius autem est ac pretiosius quod facit, quod est Deus, quam materia patiens Dei.*

1) Sen. a. a. O. 11: *nam si, quocumque remoto quid effici non potest, id causam judicant esse faciendi* u. s. w. Sext. Math. IX, 228: εἰ αἴτιόν ἐστιν οὗ παρόντος γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα. Diess scheint die allgemeinste stoische Definition zu sein; die bei Sext. Pyrrh. III, 14: τοῦτο, δι᾽ ὃ ἐνεργοῦν γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα, von Sext. selbst als eine den verschiedenen Schulen gemeinsame bezeichnet, drückt bereits einen engeren Begriff, den der wirkenden Ursache aus, die aber freilich den Stoikern allein für grundwesentlich gilt.

2) Sext. Pyrrh. III, 15 unterscheidet in dieser Beziehung, nach stoischem Vorgang, die συνεκτικά, συναίτια und συνεργὰ αἴτια, d. h. die im strengen Sinn bewirkenden, die zusammenwirkenden und die mitwirkenden Ursachen; doch fallen diese alle unter das δι᾽ ὅ, von dem dort allein gehandelt wird; Seneca a. a. O. sagt, nach der angegebenen weiteren Definition der Ursache müsste auch die Zeit, der Ort, die Bewegung zu den Ursachen gerechnet werden, da auch ohne diese nichts geschehen könne; aber es sei (§. 14) zwischen der *causa efficiens* und *superveniens* zu unterscheiden. Die letztere Unterscheidung fällt mit der von Cicero De fato 18, 41 aus Chrysipp angeführten der *causae perfectae et principales* von den *adjuvantes et proximae* und der platonisch-aristotelischen des αἴτιον δι᾽ ὃ und οὗ οὐκ ἄνευ zusammen, worüber B. II, a, 644, 1. b, 331, 1 z. vgl. Aehnlich wird bei Plut. Sto. rep. 47, 4 f. S. 1056 die αἰτία αὐτοτελὴς und προκαταρκτικὴ unterschieden. Alex. De fato S. 72 Or. wirft den Stoikern vor: σμῆνος γὰρ αἰτίων κατα-

im höchsten Sinn, wie schon Zeno bemerkte, nur die wirkende | Ursache betrachten. Die Form wird dem Werke vom Künstler aufgeprägt: sie ist nur ein Theil der wirkenden Ursache. Das Urbild ist nur ein Werkzeug, dessen er sich bei seinem Schaffen bedient. Der Endzweck ist, sofern man dabei an die Absicht des Künstlers denkt, eine blosse Gelegenheitsursache; sofern er in dem zu erzeugenden Werke liegen soll, nicht Ursache, sondern Verursachtes. Die eigentliche und unbedingte Ursache kann nur Eine sein, wie ja der Stoff auch nur Einer ist: alles was ist und geschieht, muss von der wirkenden Ursache hergeleitet werden [1]).

Wollen wir uns nun von dieser Ursache eine genauere Vorstellung bilden, so liegt zunächst, wie die Stoiker glauben, am Tage, dass alle Wirkungen in letzter Beziehung von Einem Princip ausgehen: denn wie könnte die Welt diese festgeschlossene Einheit, dieses durchaus einstimmige Ganze sein, wenn sie nicht von Einer und derselben Kraft beherrscht würde? [2]) Da ferner alles Wirkende ein Körperliches ist, müssen wir uns auch die höchste wirkende Ursache körperlich denken, und da alle Eigenschaften und Kräfte von gewissen feuer- oder dunstartigen Stoffen her-

λέγουσι, τὰ μὲν προκαταρκτικὰ, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ ἑκτικὰ, τὰ δὲ συνεκτικὰ, τὰ δὲ ἄλλο τι. Vgl. Orelli z. d. St.

1) Sen. a. a. O., nach Aufzählung der vier aristotelischen Ursachen, denen das platonische Urbild als fünfte beigefügt wird: Diese *turba causarum* umfasse zu viel oder (vgl. vor. Anm.) zu wenig. *Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. haec simplex esse debet, nam et materia simplex est. quaerimus, quae sit causa, ratio scilicet faciens, id est Deus. ista enim quaecumque retulistis, non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea, quae faciet* u. s. f. (wie im Text). Vgl. Stob. Ekl. I, 336 f.: *αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ. . . . Χρύσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὅ. . . . Ποσειδώνιος δὲ οὕτως. αἴτιον δ' ἐστί τινος δι' ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως.*

2) Cic. N. D. II, 7, 19, nach einer Erörterung über die *consentiens, conspirans, continuata cognatio rerum* (die συμπάθεια τῶν ὅλων s. u.), wie sie sich in dem Zusammenhang des Irdischen und des Himmlischen, dem regelmässigen Wechsel der Jahrszeiten, dem Einfluss des Mondes auf Ebbe und Fluth, dem Lauf der Gestirne zeige: *haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur.* Das gleiche wird b. Sext. Math. IX, 78 ff. ausgeführt. Vgl. was S. 118, 5 aus Alexander mitgetheilt ist, und was tiefer unten über die Einheit der Welt beizubringen sein wird.

rühren, kann es sich bei ihr nicht anders verhalten [1]). Sehen wir doch, dass die Wärme es ist, an welche die Ernährung und das Wachsthum, das Leben und die Bewegung allenthalben gebunden | ist, dass alle Dinge ihre natürliche Wärme in sich haben, und alle durch die Himmelswärme erhalten und belebt werden. Was von allen Theilen der Welt gilt, dass muss auch von dem Weltganzen gelten: die Wärme oder das Feuer ist die Kraft, auf welche wir das Leben und den Bestand der Welt zurückführen müssen [2]). Diese Kraft muss aber zugleich als die Seele der Welt, als die höchste Vernunft, als ein gütiges, wohlthätiges, menschenfreundliches Wesen, als Gottheit bestimmt werden. Schon die Allgemeinheit des Götterglaubens und der Götterverehrung beweist diess, wie die Stoiker glauben, unwidersprechlich [3]), und eine genauere Untersuchung kann es nur bestätigen. Denn der Stoff kann sich nicht selbst bewegen und gestalten; nur eine Kraft, die ihn durchdringt, wie uns die Seele, kann diess bewirken [4]). Die Welt könnte nicht das beste und vollkommenste

1) Was nach dem S. 98 f. 117 f. bemerkten keines Beweises bedarf.

2) Cic. a. a. O. 9, 23 ff. (vgl. III, 14, 35 f.), wie es scheint nach Kleanthes, der 9, 24 genannt ist: alles Lebende, Pflanzen und Thiere, lebe durch die Wärme, *nam omne, quod est calidum et igneum, cietur et agitur motu suo.* Die Verdauung, der Schlag des Herzens und der Adern sei Folge der Wärme; *ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem.* Aber noch mehr: *omnes partes mundi . . . calore fultae sustinentur.* In Erde und Steinen sei Feuer, sonst könnte man es nicht herausschlagen; das Wasser, besonders das frische Quellwasser, sei warm, namentlich im Winter, und wie wir uns durch Bewegung erwärmen, so das Meer durch den Wellenschlag. Vom Wasser, aus dem sie ausdünstet, habe auch die Luft ihre Wärme. *Jam vero reliqua quarta pars mundi, ea et ipsa tota natura fervida est, et ceteris naturis omnibus salutarem impertit et vitalem calorem. ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari; eoque magis, quod intelligi debeat, calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis* u. s. w.

3) Ueber diesen Beweis *e consensu gentium* s. m. Plut. Sto. rep. 38, 3. c. not. 32, 1. Cic. N. D. II, 2, 5. Sen. Benef. IV, 4. Sext. Math. IX, 123 ff. 131 ff., wo verschiedene Wendungen desselben, u. a. auch eine zenonische, angeführt werden.

4) Wie diess bei Sext. Math. IX, 75 ff. zwar im Anschluss an die bekannte aristotelische Beweisführung (s. Bd. II, b, 358 f.), aber doch im stoischen Sinn ausgeführt wird.

sein, wenn nicht Vernunft in ihr wäre[1]; sie könnte keine mit Bewusstsein begabten | Wesen in sich schliessen, wenn sie selbst ohne Bewusstsein wäre[2], keine beseelten und vernünftigen Geschöpfe hervorbringen, wenn sie nicht beseelt und vernünftig wäre[3]; die Wirkungen, welche die menschliche Kraft so weit übersteigen, könnten nicht vorhanden sein, wenn nicht eine Ursache da wäre, deren Vollkommenheit ebensoweit über die des Menschen hinausgeht[4]; die Zweckmässigkeit, von welcher die ganze Einrichtung der Welt, bis auf's kleinste herunter, beherrscht ist, wäre ohne einen vernünftigen Welturheber unerklärlich[5]; die Stufenreihe der | Wesen wäre unvollständig, wenn es

1) Cic. N. D. III, 9, 22: *Zeno enim ita concludit: quod ratione utitur, melius est, quam id, quod ratione non utitur. nihil autem mundo melius. ratione igitur mundus utitur.* Dasselbe ebd. II, 8, 21 vgl. 12, 32 und bei Sext. Math. IX, 104: *ὁ Ζήνων φησίν· εἰ* (?) *τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν, οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστι, λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος . . . τὸ γὰρ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ ἔμψυχον τοῦ μὴ ἐμψύχου κρεῖττόν ἐστιν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττον· νοερὸς ἄρα καὶ ἔμψυχός ἐστιν ὁ κόσμος.* Ebenso bei Diog. 142 f.: dass die Welt ein *ζῷον καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν* sei, beweise Chrysipp, Apollodor, Posidonius. *τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρ' ὁ κόσμος.*

2) Cic. a. a. O. II, 8, 22: Zeno sagt: *nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens. mundi autem partes sentientes sunt. non igitur caret sensu mundus.*

3) Diog. 143: *ἔμψυχον δὲ [τὸν κόσμον], ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος.* Sext. Math. IX, 101: *Ζήνων δὲ ὁ Κιττιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος* (vgl. Bd. II, a, 147, 1 und ebd. 579, 1 über Plato) *τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ· τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν· ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ. λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος.* Der gleiche Beweis schon IX, 77. 84 f. und bei Cic. a. a. O. vgl. ebd. II, 31, 79 und 6, 18, wo ebenfalls auf die von Sext. IX, 94 angeführte xenophontische Stelle (Mem. I, 4, 8) verwiesen wird.

4) Cic. a. a. O. III, 10, 25: *is [Chrysippus] igitur: si aliquid est, inquit, quod homo efficere non possit, qui id efficit melior est homine. homo autem haec, quae in mundo sunt, efficere non potest. qui potuit igitur, is praestat homini. homini autem praestare quis possit, nisi Deus? est igitur Deus.* (Das gleiche, etwas ausführlicher, ebd. II, 6, 16.) Unter diesen Beweis fällt der Sache nach auch der von den Stoikern mit Vorliebe behandelte aus der Thatsache der Weissagung, auf den ich noch S. 149. 315 2. Aufl. kommen werde.

5) Ueber diese Teleologie wird noch später gesprochen werden. Zur Beweisführung für das Dasein der Götter hatte sie namentlich Kleanthes verwendet. Die vier Gründe, aus denen er bei Cic. N. D. II, 5 den Götter-

nicht ein höchstes Wesen gäbe, dessen Vollkommenheit auch in sittlicher und geistiger Beziehung keine Steigerung zulässt[1]). Wenn endlich diese Vollkommenheit zunächst zwar dem Weltganzen als solchem zukommt[2]), so muss doch in der Welt, wie in jedem zusammengesetzten Wesen, von den übrigen Theilen der beherrschende unterschieden werden, in dem sie ihren ursprünglichen Ort hat, und von dem aus alle wirkenden Kräfte durch die Welt sich ergiessen[3]); mag nun der Sitz dieser welt-

glauben ableitet, gehören alle der teleologischen Beweisführung an, namentlich aber der vierte, von ihm selbst als der Hauptgrund bezeichnete, die geordnete Bewegung und die Schönheit des Himmels. So wenig ein Gebäude ohne Baumeister, ebensowenig und noch weniger könne das Weltgebäude ohne einen weltregierenden Geist gedacht werden. Hieran schliesst sich dann bei Cicero der ebenangeführte Beweis des Chrysippus unmittelbar an. Sehr ausführlich wird bei demselben N. D. II, 32—66 (nach Panätius und Posidonius) die physikotheologische Begründung des Vorsehungsglaubens entwickelt; kürzer von Kleomedes Meteora S. 1. Sen. De provid. I, 1, 2—4. nat. qu. I, prooem. 14 f. und bei Sext. Math. IX, 111 ff. Vgl. Ps. Censorin Fragm. 1, 2. S. 75 Jahn. Plut. plac. I, 6, 8: der Götterglaube sei aus der Betrachtung der Welt und ihrer Schönheit, namentlich der Gestirne, entstanden, was auch Sext. Math. IX, 26 ff. anführt. Bei Cic. N. D. II, 37, 93 findet sich auch jenes merkwürdige Beispiel zur Erläuterung der stoischen Teleologie, von dem man meinen könnte, dass es den leitenden Gedanken der Erfindung Guttenbergs vorwegnehme: dass die Welt aus dem zufälligen Zusammentreffen der Atome entstanden sein sollte, sei gerade so undenkbar, als dass aus einem Haufen Metallbuchstaben, die man auf die Erde schüttete, die Annalen des Ennius (der Stoiker wird gesagt haben: die Ilias) hervorgehen könnten.

1) M. s. wie Kleanthes bei Sext. Math. IX, 88—91, und ähnlich schon s. 86 f., und der Stoiker bei Cic. N. De II, 12, 33 ff. diesen schon von Aristoteles (s. Bd. II, b, 359, 5) ausgesprochenen Gedanken ausführt. Bei Cicero werden vier Klassen von Wesen unterschieden: Pflanzen, Thiere, Menschen und das Wesen, welches ganz vernünftig und vollkommen ist, die Gottheit.

2) Vgl. S. 133, 2. 134 f. 135, 2. 3 u. a.

3) Sext. Math. IX, 102 (in Ausführung des S. 135, 3 angeführten zenonischen Beweises): *πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐξαποστέλλονται* u. s. w. Cic. a. a. O. 11, 29 (nach Kleanthes): *omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit, neque simplex, sed cum alio juncta atque connexa, habere aliquem in se principatum* [= *ἡγεμονικὸν*], *ut in homine mentem*

beherrschenden Kraft mit Zeno, Chrysippus und der Mehrzahl der Stoiker in den Himmel[1]), oder mit Kleanthes in die | Sonne[2]), oder mit Archedemus in die Mitte der Welt[3]) verlegt

u. s. w. . . . *itaque necesse est, illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optimum.* Vgl. folg. Anm.

1) Cic. Acad. II, 41, 126: *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus Deus, mente praeditus, qua omnia regantur.* N. D. I, 14, 36: *(Zeno) aethera Deum dicit.* 15, 39: *ignem praeterea et eum, quem antea dixi, aethera (Chrysippus Deum dicit esse).* Diog. VII, 138: οὐρανὸς δέ ἐστιν ἡ ἐσχάτη περιφέρεια, ἐν ᾗ πᾶν ἵδρυται τὸ θεῖον. Ebd. 139: τὸν ὅλον κόσμον ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικὸν ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα, καθά φησιν Ἀντίπατρος . . . Χρύσιππος δ' . . . καὶ Ποσειδώνιος . . . τὸν οὐρανόν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου· (was aber mit der Behauptung, dass es der Aether sei, zusammenfällt, denn der Aether ist eben der Stoff des οὐρανός, der höchste und reinste Theil des oberen Feuers — s. u. —; es ist daher kein Widerspruch, sondern nur eine genauere Bestimmung, wenn Diogenes fortfährt): ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον πάλιν τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος ἐν ταὐτῷ [= ἐν τῷ οὐρανῷ], ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν, αἰσθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζῴων ἁπάντων καὶ φυτῶν, διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν. Arius Didymus bei Eus. praep. ev. XV, 15, 4: Χρυσίππῳ δὲ [ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου εἶναι ἤρεσε] τὸν αἰθέρα τὸν καθαρώτατον καὶ εἰλικρινέστατον, ἅτε πάντων εὐκινητότατον ὄντα καὶ τὴν ὅλην περιάγοντα τοῦ κόσμου φύσιν. Ders. ebd. XV, 20, 2: die Seele der Welt sei nach den Stoikern der Aether, welcher Erde und Meer umgebe. Cornut. Nat. De. S. 8 Os.: Zeus soll im Himmel wohnen, ἐπεὶ ἐκεῖ ἐστὶ τὸ κυριώτατον μέρος τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς. Wenn Tert. Apologet. 47. ad nat. II, 2. 4 statt dessen den Stoikern einen ausserweltlichen, die Welt von aussen her drehenden Gott zuschreibt, so ist diess nur einer von den vielen Beweisen seiner Leichtfertigkeit und Unwissenheit in Sachen der Philosophie; denn mit der Vermuthung, dass sich diess auf die später zu besprechenden Ansichten des Boëthus beziehe, würden wir der Gelehrsamkeit des Kirchenvaters ohne Zweifel viel zu viel Ehre anthun.

2) Cic. Acad. a. a. O. *Cleanthes . . . solem dominari et rerum potiri* [= κρατεῖν τῶν ὄντων] *putat.* Minder genau (vgl. Krische Forsch. 428 f.) N. D. I, 14, 37: er halte den Aether für die eigentliche Gottheit; doch schliesst sich beides nicht aus: er identificirte ohne Zweifel den Aether (von αἴθω) mit dem *calor* (s. o. S. 134, 2) und liess ihn von der Sonne aus sich verbreiten. Diog. 139: Κλεάνθης δὲ [τὸ ἡγεμονικὸν φησὶ] τὸν ἥλιον. Ar. Didymus a. a. O.: ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἄστρων ὑπάρχειν καὶ πλεῖστα συμβάλλεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν u. s. w. Stob. Ekl. I, 452. Ps. Censorin Fragm. 1, 4. Nach Epiphan. Exp. fid. 1090, C (Diels Doxogr. 592,

werden. Dieser Urquell alles Lebens und aller Bewegung, die oberste Ursache und die höchste Vernunft ist die Gottheit: die eigenschaftslose Materie und die Gottheit sind die letzten Gründe der Dinge[1]). |

In den Aussagen der Stoiker über die Gottheit tritt nun bald die stoffliche, bald die geistige Seite ihres Gottesbegriffes stärker hervor, in der Regel jedoch werden beide zu Ausdrücken verknüpft, welche ihr Auffallendes eben nur dann verlieren, wenn wir sie im Zusammenhang der stoischen Anschauungen auffassen. Die Gottheit wird als Feuer, als Aether, als Luft, am häufigsten jedoch als der Hauch oder das Pneuma bezeichnet, das alle Dinge ohne Ausnahme, das schlechteste und hässlichste so gut, wie das schönste, durchdringe[2]). Sie wird aber ebenso auch als die

32) nannte er die Sonne den *δᾳδοῦχος* des Weltalls, das er mit einer mystischen Darstellung verglich, nach Clemens Strom. V, 569, D sein *πλῆκτρον*, sofern sie die Weltharmonie erzeuge.

3) Stob. a. a. O.: *Ἀρχίδαμος* (l. mit Cod. A *Ἀρχέδημος*) *τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου ἐν γῇ ὑπάρχειν ἀπεφήνατο.* Ebenso, ohne Nennung eines Namens, Ar. Didymus a. a. O. Es erinnert diess an die pythagoreische Lehre vom Centralfeuer, die uns Bd. I, 385 f. auch in stoisirender Fassung begegnet ist. (Aehnlich hatte Speusippus die Weltseele mit dem Centralfeuer verknüpft. S. Bd. II, a, 852.) Noch grösser wäre die Verwandtschaft des Arch. mit den Pythagoreern, wenn er bestritten hätte, dass die Erde in der Mitte der Welt liege (vgl. S. 45, 3 Schl.); aber dann hätte er das *ἡγεμονικὸν* nicht in das Innere der Erde selbst, sondern in das Centralfeuer, um das sie sich bewegen sollte, verlegen müssen. Diess widerspricht aber nicht blos unserer Stelle, sondern es ist auch an sich unwahrscheinlich, da zur Zeit des Archedemus die Annahme einer Bewegung der Erde um das Centralfeuer längst verlassen war.

1) Vgl. S. 131, 4. 133, 1. Aristokl. bei Eus. pr. ev. XV, 14: *στοιχεῖον εἶναί φασι* (die Stoiker) *τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ' ἀρχὰς ὕλην καὶ θεὸν, ὡς Πλάτων* u. a.

2) Mehreres S. 134, 2. 136 f. Hippol. Refut. haer. I, 21: Chrysippus und Zeno nahmen an, *ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον* (der Aether). Diog. 148: Antipater bezeichne die *οὐσία θεοῦ* als *ἀεροειδής*. Stob. Ekl. I, 60: Mnesarchus (Schüler des Panätius) definire die Gottheit als *τὸν κόσμον τὴν πρώτην οὐσίαν ἔχοντα ἐπὶ πνεύματος*, m. a. W. als das *πνεῦμα*, so wie es Urstoff der Welt ist (s. u.). Sext. Pyrrh. III, 218: *Στωϊκοὶ δὲ [λέγουσι θεὸν] πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν* (das Widrige). Alex. Aphr. zu Metaph. 995, b, 31 (Schol. in Ar. 607, a, 19): *τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔδοξεν ὁ θεὸς καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι.*

Seele, der Geist oder die Vernunft der Welt, als das einheitliche Ganze, das alle Keimformen in sich enthalte, als der Zusammenhang der Dinge, das allgemeine Gesetz, die Natur, das Verhängniss, die Vorsehung, als das vollkommene, selige, allgütige, allwissende Wesen beschrieben[1]), und es wird natürlich mit

Ders. b. SIMPL. De coelo 129, a, 29 K. Ders. De mixt. 144, a, m, wo den Stoikern zugeschrieben wird: πνεύματι ὡς διὰ πάντων διήκοντι ἀνάπτειν τό τε εἶναι ἑκάστου καὶ τὸ σώζεσθαι καὶ συμμένειν, vgl. was S. 118, 5 angeführt ist und De an. 145, a, o: [τὸν νοῦν] καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι θεῖον ὄντα, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔδοξεν. LUCIAN Hermot. 81: ἀκούομεν δὲ αὐτοῦ λέγοντος, ὡς καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἐν οὐρανῷ ἐστιν, ἀλλὰ διὰ πάντων πεφοίτηκεν, οἷον ξύλων καὶ λίθων καὶ ζώων, ἄχρι καὶ τῶν ἀτιμωτάτων. TERTULL. ad nat. II, 4: Zeno lasse Gott durch die *materia mundialis* hindurchgehen, wie Honig durch die Waben. Vgl. S. 99, 2. ATHENAG. Suppl. c. 6 s. u. 141, 2. CLEMENS Strom. V, 591, A: φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωϊκοὶ καὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχήν. Ebd. I, 295, C: (οἱ Στ.) σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμοτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι λέγουσιν οὐ καλῶς. Protrept. 44, A: τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς, διὰ πάσης ὕλης, καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης, τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας. ORIG. c. Cels. VI, 71: τῶν Στωϊκῶν φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον. Von den Gegnern, wie ORIG. a. a. O. und I, 21. ALEX. De mixt. a. a. O. PLUT. comm. not. 48, wird ihnen natürlich dieser Materialismus hinreichend vorgerückt.

1) STOB. Ekl. I, 58; s. folg. Anm. DIOG. 138 (nach Chrysippus und Posidonius): τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν ... εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον. Populärer ebd. 147: θεὸν εἶναι ζῷον ἀθάνατον λογικὸν τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ (statt dieses τε καὶ ist vielleicht τὸν δὲ zu setzen) τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις. PHILODEM. π. εὐσεβ. S. 77 Gomp. (und gleichlautend CIC. N. D. I, 15, 39 f.): nach Chrys. sei Zeus die κοινὴ φύσις, εἱμαρμένη, ἀνάγκη u. s. w. Ebd. S. 81, 7: er erkläre den Zeus für den νόμος (CIC. a. a. O.: *legis perpetuae et aeternae vim ... Jovem dicit esse).* THEMIST. De an. 72, b, u.: τοῖς ὑπὸ [l. ἀπὸ] Ζήνωνος ... διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεὸν τιθεμένοις, καὶ ποῦ μὲν εἶναι νοῦν, ποῦ δὲ ψυχήν, ποῦ δὲ φύσιν, ποῦ δὲ ἕξιν (hierüber später). CIC. Acad. II, 37, 119: der Stoiker darf nicht bezweifeln, *hunc mundum esse sapientem, habere mentem, quae se et ipsum fabricata sit, et omnia moderetur, moveat, regat.* Ders. N. D. II, 22, 58: *ipsius vero mundi ... natura non artificiosa solum sed plane*

leichter Mühe | gezeigt, dass sich ihr Begriff nicht ohne diese

artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Wie jede Natur aus ihrem Samen sich entwickle: *sic natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones, quas* ὁρμὰς *Graeci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus;* wesshalb die *mens mundi* πρόνοια genannt werde. M. Aurel IV, 40: ὡς ἓν ζῷον τὸν κόσμον μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον συνεχῶς ἐπινοεῖν· πῶς εἰς αἴσθησιν μίαν τὴν τούτου πάντα ἀναδίδοται καὶ πῶς ὁρμῇ μιᾷ πάντα πράσσει. Heraklit Alleg. Hom. 72. Tertull. Apologet. 21: *hunc enim* [den λόγος] *Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit, eundem et fatum vocari et Deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum. haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat.* Aehnlich Lactant. Inst. IV, 9. I, 5. Epiphan. Haer. V, 1. S. 12, a: nach den Stoikern sei Gott der νοῦς, welcher der Welt als Seele inwohne und sich an die μερικαὶ οὐσίαι vertheile. Als die Seele der Welt wird Zeus auch von Cornut. Nat. De. 2 und bei Plut. Sto. rep. 39, 2. S. 1052 von Chrysippus bezeichnet. Ebd. 34, 5. S. 1050: ὅτι δ' ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἱμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεύς ἐστιν οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε· πανταχοῦ γὰρ ταῦτα θρυλεῖται ὑπ' αὐτῶν. Stob. Ekl. I, 178: Ζήνων . . . [τὴν εἱμαρμένην] δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν. Ar. Did. bei Eus. pr. ev. XV, 15, 2: Gott sorge für die Menschen, sei gütig, wohlthätig, menschenfreundlich u. s. w. Der κόσμος heisse Zeus als αἴτιος τοῦ ζῆν, εἱμαρμένη, weil er alles von Ewigkeit her εἱρομένῳ λόγῳ διοικεῖ, Adrasteia, ὅτι οὐδὲν ἔστιν αὐτὸν ἀποδιδράσκειν, πρόνοια, ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα. Aristokles ebd. XV, 14: das Urfeuer enthalte die Ursachen und λόγοι von allem, ihre Verkettung sei das unabänderliche Gesetz und Verhängniss der Welt. Sen. Benef. IV, 7, 1: *quid enim aliud est natura, quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta? . . . hunc eundem et fatum si dixeris non mentieris.* (Aehnlich Fr. 122 bei Lact. Inst. II, 8, 23.) Nat. qu. II, 45, 2: Gott oder Jupiter kann gleich gut Schicksal, Vorsehung, Natur, Welt genannt werden. Stob. Ekl. I, 178: Ἀντίπατρος ὁ Στωϊκὸς θεὸν ἀπεφήνατο τὴν εἱμαρμένην. Als der κοινὸς νόμος wird Zeus bei Diog. VII, 88 bezeichnet, und von Kleanthes am Schluss seines Hymnus (Stob. Ekl. I, 34) gepriesen, und ebenso heisst es bei Cic. N. D. I, 14, 36 von Zeno: *naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria.* Plut. c. not. 32, 1. St. rep. 38, 3. 7 (hier nach Antipater): Gott müsse als μακάριος, εὐποιητικὸς, φιλάνθρωπος, κηδεμονικὸς, ὠφέλιμος gedacht werden. Muson. bei Stob. Floril. 117, 8: Gott ist das Urbild aller Tugenden, μεγαλόφρων, εὐεργετικὸς, φιλάνθρωπος u. s. w. Sen. ep. 94, 49: *quae causa est Dis benefaciendi? natura. errat, si quis illos putat nocere nolle: non possunt.* Weitere Ausführungen Seneca's über die wohlthätige Natur der Götter finden

Bestimmungen denken lasse [1]). Beiderlei Aussagen werden endlich in der Behauptung verbunden, Gott sei die feurige Vernunft der Welt, der Geist im Stoffe, der vernünftige Hauch, der alles durchdringe, und je nach dem Stoff, dem er inwohnt, verschiedene Namen annehme, das künstlerisch bildende Feuer, welches alle Keimformen in sich schliessend, nach einem unabänderlichen Gesetze die Welt und | die Dinge darin hervorbringe [2]). Im

sich Benef. I, 9. IV, 3—9. 25. 28. Clement. I, 5, 7. nat. qu. V, 18, 13 ff. Ueber die göttliche Allwissenheit Ders. ep. 83, 1. v. beat. 20, 5.

1) Nach Cic. N. D. II, 30, 75 ff. zerfiel bei den Stoikern (oder doch dem, welchem Cic. zunächst folgt, wahrscheinlich Panätius) der Beweis des Satzes, dass die Welt durch die göttliche Vorsehung regiert werde, in drei Theile. In dem ersten wird gezeigt, wenn es Götter gebe, müsse es auch eine göttliche Vorsehung geben, denn die Götter müssen doch etwas thun, und zwar das beste, es gebe aber nichts, was besser wäre, als die Weltregierung. Wenn ferner die Gottheit das höchste sei, müsse auch die Welt von ihr regiert werden. Das gleiche wird weiter aus ihrer Weisheit und Macht geschlossen, die sich an dem besten und grössten am meisten bewähren müsse. Es wird endlich bemerkt, da die Gestirne, der Himmel, das Weltganze, alle Kräfte in der Welt göttlich seien, so sei klar, dass alles von der göttlichen Vernunft regiert werde. Der zweite Theil (c. 32 ff.) führt aus, dass die Kraft und Kunst der Natur alle Dinge hervorbringe und trage; dann müsse aber um so mehr das so kunstvoll gebildete und so harmonisch zusammengesetzte Weltganze von einer *natura sentiens* gelenkt werden; und da nun unläugbar die Welt in allen Theilen nicht schöner und zweckmässiger sein könnte, müsse von ihr noch weit mehr, als von irgend einem menschlichen Kunstwerk, gelten, dass sie von einer bildenden Vernunft herrühre. Der dritte Theil (c. 36 ff.) weist in einer sehr ausführlichen physikotheologischen Erörterung, auf die ich später noch zurückkomme, nach, *quanta sit admirabilitas coelestium rerum atque terrestrium.*

2) Stob. Ekl. I, 58 f.: *Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν* [*θεὸν λέγουσι*] . . . *Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφὴν μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν . . . Ζήνων ὁ Στωϊκὸς νοῦν κόσμου πύρινον.* Ebd. 64 (Plut. plac. I, 7, 17): *οἱ Στωϊκοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου* (ebenso definirt Zeno bei Cic. N. D. II, 22, 57 die Natur) *ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ᾿ οὓς ἅπαντα* [Pl. *ἕκαστα*] *καθ᾿ εἱμαρμένην γίνεται, καὶ πνεῦμα ἐνδιῆκον* [Pl. *μὲν δι.*] *δι᾿ ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης, δι᾿ ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις.* Nach der gleichen Quelle Athenag. Leg. c. 6. Schl.: *εἰ γὰρ ὁ μὲν θεὸς πῦρ τεχνικὸν* u. s. w. (wortgleich, mit wenigen Varianten, bis *γίνεται*), *τὸ δὲ πνεῦμα αὐτοῦ διήκει δι᾿*

Sinne des stoischen Systems besagen diese verschiedenen Ausdrücke Ein und dasselbe. Ein ganz unerheblicher Unterschied ist es, ob die Urkraft als Hauch, oder als Aether, oder als Wärme, oder als Feuer beschrieben wird; sie ist Pneuma, sofern die Luftströmungen überhaupt, wie wir bereits wissen, dasjenige sind, was den Dingen ihre Eigenthümlichkeit, ihren Zusammenhalt und ihre Gestalt gibt; sie ist aber auch Feuer, denn unter jener Luft ist nur die warme Luft oder die feurige Flüssigkeit zu verstehen, die bald Aether, bald Feuer, bald Wärme genannt[1]) und von dem gewöhnlichen Feuer | ausdrücklich unterschieden[2]) wird. Ebenso wird auf der anderen Seite durch die

ὅλου τοῦ κόσμου· ὁ θεὸς εἷς κατ᾽ αὐτούς, Ζεὺς μὲν κατὰ τὸ ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος, Ἥρα δὲ κατὰ τὸν ἀέρα καὶ τὰ λοιπὰ καθ᾽ ἕκαστον τῆς ὕλης μέρος, δι᾽ ἧς κεχώρηκε, καλούμενος. Die letztere Angabe, auf die wir später noch zurückkommen müssen, erläutert Diog. 147, welcher nach den vor. Anm. angeführten Worten fortfährt: Δία μὲν γάρ φασι δι᾽ ὃν τὰ πάντα. Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ᾽ ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν. (Diess auch b. Stob Ekl. I, 48 aus Chrys.) Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ. Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα· καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ· καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν· καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοί τινος ὁμοιότητος ἀπέδοσαν. Plut. c. not. 48, 2. S. 1085: τὸν θεὸν . . . σῶμα νοερὸν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες. M. Aurel. 5, 32: τὸν διὰ τῆς οὐσίας (der Stoff) διήκοντα λόγον u. s. w. Porph. bei Eus. pr. ev. XV, 16, 1: τὸν δὲ θεὸν . . . πῦρ νοερὸν εἰπόντες. Orig. c. Cels. VI, 71: κατὰ μὲν οὖν τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς . . . καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὁ μέχρι ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐλαχίστων καταβαίνων οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν. Auch im Hymnus des Kleanthes bei Stob. Ekl. I, 30. V. 7 ff. tritt diese Verbindung des Physischen und Geistigen im Gottesbegriff der Stoiker hervor, wenn Zeus als der ἀρχηγὸς φύσεως geschildert wird, der mit dem ewig lebenden Blitze (vgl. Heraklit's πῦρ ἀείζωον) den κοινὸς λόγος lenke, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ.

1) Stob. Ekl. I, 374: Chrysippus lehrt, εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον· ἀνάλογον δὲ γίγνεσθαι κἀπὶ τοῦ [so Diels Doxogr. 463, 16 statt: ἔπειτα] αἰθέρος, ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν αὐτά. Diog. VII, 137: ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ ὃν δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι.

2) Stob. Ekl. I, 538 nach Zeno. Cic. N. D. II, 15, 40 nach Kleanthes. Der Unterschied wird von beiden dahin angegeben, dass das gewöhnliche Feuer (das ἄτεχνον) die Gegenstände, die es ergreift, verzehre, das πῦρ

Namen: Weltseele, Weltvernunft, Natur, allgemeines Gesetz, Vorsehung, Verhängniss das gleiche bezeichnet: die Eine alles mit absoluter Gesetzmässigkeit bestimmende, die ganze Welt durchdringende Urkraft; denn auch die abstrakteren Ausdrücke: Gesetz, Vorsehung, Verhängniss, haben für die Stoiker durchaus reale Bedeutung, und bezeichnen ihnen ursprünglich nicht die blosse Form des Weltlaufs und der Welteinrichtung, sondern das substantielle Wesen der Welt, als die Macht über alles besondere und einzelne [1]). Soll sich daher die Natur von dem Verhängniss, und diese beiden von Zeus doch auch wieder unterscheiden [2]), so kann doch dieser Unterschied nur darin bestehen, dass diese drei Begriffe das Eine Urwesen auf verschiedenen | Stufen seiner Offenbarung und Entwicklung darstellen: zur Totalität der Welt entwickelt heisst dasselbe Zeus, als das Innere der Welt betrachtet, heisst es Vorsehung oder Verhängniss [3]);

τεχνικὸν, aus welchem die φύσις und die ψυχὴ besteht, dieselben erhalte, belebe und wachsen mache. Die Stoiker folgen hierin Heraklit; vgl. Th. I, 588 f.

1) Sen. Benef. IV, 7, 2: Gott kann auch das Fatum genannt werden: *nam cum fatum nihil aliud sit quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent.* Nat. qu. II, 45, 1: *vis illum fatum vocare? non errabis. hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum.* Ebenso verhalte es sich mit den Namen der Vorsehung und der Natur Vgl. S. 139, 1.

2) Stob. Ekl. I, 178 (Plut. plac. I, 28, 5): Ποσειδώνιος [τὴν εἱμαρμένην] τρίτην ἀπὸ Διός. πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην. Vgl. Cic. Divin. I, 55, 125, wo die Weissagung, nach Posidonius, 1) *a Deo*, 2) *a fato*, 3) *a natura* hergeleitet wird. Plut. c. not. 36, 5. S. 1077: λέγει γοῦν Χρύσιππος, ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον (wofür Heine Stoic. de fato doctr. S. 25, wie mir scheint ohne Noth, vermuthet: καὶ τῷ μὲν σώματι τὸν κόσμον), τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους. Auf diesen Satz Chrysipp's bezieht sich Philo aetern. m. c. 9. S. 207 Bern. (951, B H. 502 M.), wo πρόνοια und ψυχὴ κόσμου gleichbedeutend für das stehen, was übrig bleibt, wenn der Körper der Welt zerstört ist.

3) So nach Chrysippus. Anders bei Kleanthes, welcher nach Chalcid. in Tim. 142 das Verhängniss der Vorsehung in der Art unterordnete, dass zwar alle von ihm ausgehenden Erfolge auch von jener ausgehen sollten, aber nicht umgekehrt, und bei Posidonius (vor. Anm.): hier bezeichnet Zeus

und zum Beweis dieser Identität nimmt sich am Ende jeder Weltperiode, wie Chrysippus sagt, Zeus in die Vorsehung zurück [1]). Aber auch der Gegensatz zwischen der materialistischen und der geistigeren Beschreibung der Gottheit verschwindet bei näherer Betrachtung, denn nach stoischen Grundsätzen kann dieselbe überhaupt nur dann als real gedacht werden, wenn sie als Körper gedacht wird; wenn sie daher die Seele, der Geist, die Vernunft der Welt u. s. f. heisst, so schliesst diess nicht aus, sondern setzt vielmehr voraus, dass sie zugleich ein bestimmter Körper sei; und diesen Körper fanden nun die Stoiker in der warmen Flüssigkeit, welche sie bald als den alldurchdringenden Hauch, bald als den Aether oder das Urfeuer bezeichnen [2]). Jede dieser beiden Grundbestimmungen schien ihnen gleich unerlässlich [3]), und auf stoischem Standpunkt gleichen sich beide durch die Annahme [4]) aus, dass die Unendlichkeit der göttlichen Vernunft eben auf der Reinheit und Beweglichkeit des Feuerstoffs beruhe, aus dem sie | bestehe. Wenn es daher SENECA als wesentlich gleichgültig behandelt, ob die Gottheit für das Fatum

die Urkraft als solche, die *φύσις* oder die Naturkraft ihr erstes, die *εἱμαρμένη*, oder die aus den natürlichen Ursachen sich ergebende Weltordnung, ihr zweites Erzeugniss.

1) CHRYSIPPUS s. o. 143, 2. SEN. ep. 9, 16: *Jovis, cum resoluto mundo et Diis in unum confusis paullisper cessante natura acquiescit sibi cogitationibus suis traditus.*

2) Vgl. ausser dem vielen früher angeführten: CIC. Acad. I, 11, 39: (Zeno) *statuebat ignem esse ipsam naturam.* DIOG. VII, 156: *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές.* STOB. Ekl. I, 180: *Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης τάξει τοῦ παντὸς διοικητικήν*, oder nach anderer Definition Desselben: *εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων* u. s. w.; statt *λόγος* setzte er auch *ἀλήθεια, φύσις, αἰτία, ἀνάγκη* u. a.

3) S. o. S. 133 f.

4) CIC. N. D. II, 11, 30: *atque etiam mundi ille fervor purior, perlucidior mobiliorque multo ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt retinentur et vigent. absurdum igitur est dicere, cum homines bestiaeque hoc calore teneantur* (was = *συνέχεσθαι*) *et propterea moveantur ac sentiant, mundum esse sine sensu, qui integro et puro et libero eodemque acerrimo et mobilissimo ardore teneatur.* Vgl. AR. DIDYMUS in der S. 137, 1 angeführten Stelle, und S. 99. 118.

oder für das allesdurchdringende Pneuma gehalten werde [1]), so folgt er nur den Grundsätzen seiner Schule; und wenn es andererseits ihre Gegner den Stoikern als Widerspruch vorrücken, dass sie dieselbe bald als die Vernunft, bald als die Weltseele, bald als das Verhängniss, dann wieder als Feuer, als Aether, auch wohl als die Welt selbst bezeichnen [2]), so ist diess eine Verkennung des Sinnes, in dem diese Bezeichnungen von ihnen gebraucht wurden [3]).

Je vollständiger aber hiemit die beiden Seiten des Gottesbegriffes, die physische und die geistige, zur Einheit zusammengehen, um so deutlicher stellt sich auch heraus, dass zwischen der Gottheit und dem Urstoff kein realer Unterschied stattfindet, dass es vielmehr Ein und dasselbe Wesen ist, welches als allgemeines Substrat gedacht die eigenschaftslose Materie, als wirkende Kraft gedacht der allverbreitete Aether, das allerwärmende Feuer, die allesdurchdringende Luft, die Natur, die Weltseele, die Weltvernunft, die Vorsehung, das Verhängniss, die Gottheit genannt wird. Stoff und Kraft, Materie und Form sind ja hier nicht, wie bei Aristoteles, ursprünglich verschiedene, wenn auch von Ewigkeit her verbundene, Principien; sondern die formende Kraft wohnt im Stoff als solchem, sie ist an sich selbst etwas körperliches, sie fällt mit dem Aether oder dem Feuerstoff, dem Pneuma, zusammen. Der Gegensatz der wirkenden Ursache und des Stoffes, der Gottheit und der Materie, führt sich daher auf den des Pneuma und der übrigen Stoffe zurück. Auch dieser | Gegensatz ist aber kein ursprünglicher und letzter: nach

1) Consol. ad Helv. 8, 3: *id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator universi fuit, sive ille Deus est potens omnium, sive incorporalis* (diess freilich ist nicht stoisch) *ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione* [= τόνος] *diffusus, sive fatum et inmutabilis causarum inter se cohaerentium series.* Vgl. S. 143, 1.

2) Cic. N. D. I, 14 f.: Zeno nenne das Naturgesetz göttlich, bezeichne aber auch den Aether als Gottheit, dann wieder die alles durchdringende Vernunft (das weitere, über die Göttlichkeit der Gestirne, wird später anzuführen sein): Kleanthes die Welt, die Vernunft und Seele der Welt, den Aether; Chrysippus die Vernunft und die Weltseele, die herrschende Vernunft, die *communis natura,* das Verhängniss, das Feuer und den Aether, das Weltganze, das ewige Gesetz.

3) Vgl. Krische Forsch. I, 365 ff.

stoischer Lehre haben sich alle besonderen Stoffe erst im Laufe der Zeit aus dem Urfeuer oder der Gottheit entwickelt, und sie werden sich am Ende jeder Weltzeit wieder in dasselbe auflösen [1]). Es ist daher nur ein abgeleiteter und vorübergehender Gegensatz, um den es sich hier handelt; fassen wir dagegen den Begriff der Gottheit in seiner vollen Bedeutung, so ist sie ebenso als der Urstoff, wie als die Urkraft zu bezeichnen, die Gesammtheit des Wirklichen ist nichts anderes, als das göttliche Pneuma, welches sich aus sich heraus und in sich zurückbewegt [2]), die Gottheit selbst ist das Urfeuer, welches Gott und die Materie als seine Elemente in sich trägt [3]), die Welt in ihrem pneumatischen Urzustand [4]), die allgemeine Substanz, welche in die besonderen Stoffe sich umwandelt und sich aus ihnen wiederherstellt, welche daher in ihrer reinen Gestalt oder als Gott betrachtet, bald alles, bald nur einen Theil des Wirklichen umfasst [5]).

Schon hieraus ergibt sich nun, dass die Stoiker auch keinen Wesensunterschied zwischen Gott und der Welt zugeben konnten, dass ihr System ein streng pantheistisches sein musste. Die Welt ist die Gesammtheit des Wirklichen; alles Wirkliche ist aber ursprünglich in der Gottheit enthalten, sie ist der Stoff von allem und die wirksame Kraft, welche diesen Stoff zu den Einzelwesen gestaltet; es lässt sich daher schlechterdings nichts denken, was nicht entweder die Gottheit selbst unmittelbar, oder eine Erscheinungsform der Gottheit wäre. Ihrem Wesen nach sind daher Gott und Welt durchaus dasselbe, wie denn auch beide Begriffe von den Stoikern ausdrücklich für gleichbedeutend erklärt werden [6]); | und wenn sie sich trotzdem auch wieder unter-

1) S. S. 143, 2. 144, 1. 149 ff.

2) Chrysipp s. S. 142, 1.

3) Aristokles s. S. 138, 1.

4) Mnesarchus bei Stob. I, 60; s. S. 138, 2.

5) Orig. c. Cels. III, 75. S. 497, A: *Στωϊκῶν θεὸν φθαρτὸν εἰσαγόντων καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ λεγόντων σῶμα τρεπτὸν διόλου καὶ ἀλλοιωτὸν καὶ μεταβλητὸν καί ποτε πάντα φθειρόντων καὶ μόνον τὸν θεὸν καταλιπόντων.* Ebd. IV, 14: *ὁ τῶν Στωϊκῶν θεὸς ἅτε σῶμα τυγχάνων ὁτὲ μὲν ἡγεμονικὸν ἔχει τὴν ὅλην οὐσίαν ὅταν ἡ ἐκπύρωσις ᾖ· ὁτὲ δὲ ἐπὶ μέρους γίνεται αὐτῆς ὅταν ᾖ διακόσμησις.*

6) M. vgl. hierüber ausser dem, was S. 143, 2 aus Chrysippus, S. 145, 2

scheiden sollen, so kann dieser Unterschied doch immer nur ein abgeleiteter und theilweiser sein: das gleiche allgemeine Wesen heisst Gott, wenn es in seiner Einheit, Welt, wenn es in seiner Entfaltung, in der Mannigfaltigkeit der Formen betrachtet wird, die es im Verlaufe seiner Entwicklung annimmt; der Unterschied beider kann daher ebensogut auch als eine verschiedene Bedeutung des Ausdrucks „Welt" gefasst werden, sofern damit bald die Gesammtheit des Seienden als Ganzes, bald nur das abgeleitete Sein bezeichnet wird [1]). Nun fällt er allerdings nicht blos

aus ihm und Kleanthes angeführt ist, PHILODEM. π. εὐσεβ. col. 5 (8): *Διογένης δ' ὁ Βαβυλώνιος ἐν τῷ περὶ τῆς Ἀθηνᾶς τὸν κόσμον γράφει τῷ Διὶ τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν, ἢ περιέχειν τὸν Δία καθάπερ ἄνθρωπον ψυχήν.* (Ueber Gott als Weltseele s. m. S. 139, 1. 143, 2.) CIC. N. De. II, 17, 45: nichts entspricht der Idee der Gottheit mehr, *quam ut primum hunc ipsum mundum, quo nihil fieri excellentius potest, animantem esse et Deum judicem.* Ebd. 13, 34: Die vollkommene Vernunft *Deo tribuenda, id est mundo.* SEN. nat. qu. II, 45, 3: *vis illum vocare mundum? non falleris. ipse enim est hoc quod vides totum, suis partibus inditus et se sustinens et sua.* Ebd. prolog. 13: *quid est Deus? mens universi. quid est Deus? quod vides totum et quod non vides totum. sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet.* DIOG. VII, 148: *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν*; ebenso Chrysippus und Posidonius. AR. DIDYM. bei EUS. praep. ev. XV, 15, 1. 3: *ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προςαγορεύουσι θεόν . . . διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος.* ORIG. c. Cels. V, 7: *σαφῶς δὴ τὸν ὅλον κόσμον λέγουσιν εἶναι θεὸν Στωϊκοὶ μὲν τὸ πρῶτον.* Auch die S. 134 f. besprochenen Beweise für das Dasein Gottes setzen durchaus die Identität von Gott und Welt voraus. Das Dasein Gottes wird bewiesen, indem die Vernünftigkeit der Welt bewiesen wird. Eine dichterische Ausführung des stoischen Pantheismus gibt ARATUS im Eingang der Phänomena, wenn Zeus hier als der gepriesen wird, dessen Strassen und Märkte, Meer und Hafen voll sind, dessen Geschlecht die Menschen sind, und der freundlich den Menschen die Zeichen zur Ordnung des Jahres am Himmel befestigt hat. Aus derselben Anschauungsweise sind, um anderes zu übergehen, die bekannten virgilischen Stellen Georg. IV, 220 ff. Aen. VI, 724 ff. geflossen. Die Gottheit als Weltganzes wird wohl auch mit jener Monas gemeint sein, welche die Stoiker nach SYRIAN Schol. in Ar. 911, a, 31 *ἓν πλῆθος* nannten. Ebenso bezieht sich die runde Gestalt des stoischen Gottes (SEN. ep. 113, 22. VARRO b. Dems. De m. Claud. 8, 1) auf die Welt als Gott; vgl. CIC. N. D. I, 17, 46.

1) STOB. Ekl. I, 444: *κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώ-*

in unsere Betrachtungsweise, | sondern er ist auch in der Sache selbst begründet: die Urkraft als solche, das Urfeuer oder die Urvernunft, ist das ursprünglich Göttliche, die Dinge, in welche sich dieses Urwesen umgewandelt hat, sind nur abgeleiteter Weise göttlich; und insofern kann die Gottheit, welche in letzter Beziehung das Weltganze selbst ist, auch wieder als ein Theil der Welt, als das ἡγεμονικὸν, als die Seele der Welt oder der durch alles hindurchgehende feurige Hauch beschrieben werden [1]). Aber doch ist auch dieser Gegensatz theils an und für sich ein blos relativer, denn das, was nicht unmittelbar göttlicher Natur ist, ist als eine Erscheinungsform des Urfeuers doch mittelbar göttlich, und wenn auch der Leib und die Seele der Welt nicht dasselbe sind, ist doch jener auf allen Punkten von dieser durch-

πων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ᾽ ἑτέρως κόσμος ὁ θεὸς, καθ᾽ ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.' Diog. VII, 137 f.: λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τὲ τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιὸν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως κατὰ χρόνων τινὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν. καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι καὶ τρίτον τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν. καὶ ἔστι κόσμος ἢ (nach der ersten Bedeutung des Worts) ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας (die allgemeine Substanz in ihrer bestimmten Qualität), ἢ (zweite Bedeutung), ὥς φησι Ποσειδώνιος . ., σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων, ἢ (dritte Bedeutung) σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Ar. Didymus bei Eus. pr. ev. XV, 15, 1: κόσμος heisse theils τὸ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν, theils τὸ κατὰ τὴν διακόσμησιν τὴν τοιαύτην καὶ διάταξιν ἔχον (oder wie es bei Ps. Philo aetern. m. c. 2. S. 220, 9 Bern. heisst: διήκουσα ἄχρι τῆς ἐκπυρώσεως οὐσία τις, wo aber der eigene Zusatz: ἢ διακεκοσμημένη ἢ ἀδιακόσμητος). In jenem Sinn sei die Welt (wie diess auch bei Philo a. a. O. c. 3. S. 222, 9 als stoische Lehre berichtet wird) ewig und mit der Gottheit identisch, in diesem geworden und veränderlich. (Ebd. auch zwei weitere, mit den chrysippischen übereinstimmende Definitionen des κόσμος.) Vgl. auch, was Ach. Tat. Isag. c. 6. S. 129, B aus dem Mathematiker Diodor anführt.

1) S. S. 138 ff. Wie sehr beides für die Stoiker in einander fliesst, kann u. a. Seneca zeigen, wenn er a. a. O. nat. qu. Prol. 13 f. unmittelbar nach einander sagt, Gott müsse die Vernunft der Welt, und: er müsse das Weltganze sein, und dann wieder: *quid ergo interest inter naturam Dei et nostram? nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est. totus est ratio* u. s. w.

drungen[1]); theils gilt er jedenfalls nur für einen Theil der Weltzustände, wogegen am Ende jeder Weltperiode die Gesammtheit der abgeleiteten Dinge in die Einheit des göttlichen Wesens zurückgeht, und der Unterschied des unmittelbar und mittelbar Göttlichen, oder Gottes und der Welt, sich wieder aufhebt. Nur von Boëthus wissen wir, dass er zwischen Gott und der Welt einen Unterschied annahm, durch welchen er sich von dem stoischen Pantheismus entfernte[2]). |

5. Fortsetzung. B. Die Welt als Ganzes.

Aus dem Urwesen entwickeln sich die besonderen Dinge nach einem inneren Gesetze. Denn da jenes seinem Begriffe nach die bildende und schaffende Kraft ist, so muss das Weltganze aus ihm mit derselben Naturnothwendigkeit hervorwachsen, wie das Thier oder die Pflanze aus dem Samen[3]). Das Urfeuer nämlich | — so lehren die Stoiker im Anschluss an Heraklit — verwandelt sich zuerst in Luft (d. h. in luftartigen Dunst), dann in Wasser; aus diesem schlägt sich ein Theil als Erde nieder, ein anderer bleibt Wasser, ein dritter verdünstet als atmosphärische Luft, welche ihrerseits wieder Feuer aus sich entzündet, und aus der wechselnden Mischung dieser vier Elemente bildet sich, von der Erde als ihrem Mittelpunkt aus[4]), die Welt[5]),

1) Das Verhältniss beider ist, wie schon die stehende Vergleichung mit dem Verhältniss von Seele und Leib, und ebenso die S. 138, 2 aus Tertullian angeführte zenonische beweist, das einer *κρᾶσις δι᾽ ὅλων*, worüber S. 126 f. z. vgl.

2) Ueber ihn tiefer unten S. 500 2. Aufl.

3) Diog. VII, 136: *κατ᾽ ἀρχὰς μὲν οὖν καθ᾽ αὑτὸν ὄντα* [*τὸν θεὸν*] *τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι᾽ ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου τοιόνδε ὑπολιπέσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ εὐεργὸν αὑτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν* u. s. w. Sen. nat. quaest. III, 13, 1: das Feuer werde die Welt verzehren; *hunc evanidum considere et nihil relinqui aliud in rerum natura igne restincto quam humorem. in hoc futuri mundi spem latere.* Stob. Ekl. I, 372. 414. s. Anm. 5. S. 150, 1.

4) Dass die Weltbildung mit der Erde beginne, sagt auch Stob. Ekl. I, 442. Vgl. folg. Anmm.

5) S. vorl. Anm. und Stob. I, 370: *Ζήνωνα δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαῤῥήδην· τοιαύτην δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας. ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι᾽ ἀέρος γένηται τὸ μέν*

indem die Wärme in ihrer Entwicklung aus dem Wasser die chaotische Masse gestaltet[1]). Erst | durch diese Scheidung der

τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, ἔκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτειν. Diog. 142: γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ καὶ τοῦτ' ἐπιπλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη· Chrys. b. Plut. St. rep. 41, 3. S. 1053: ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου γῆς ὑφισταμένης ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιχεῖται κύκλῳ. Den Widerspruch, dass der Same der Welt viel mehr Raum einnehmen sollte, als sie selbst, rücken Plut. comm. not. 35 und der angebliche Philo aetern. m. c. 19. S. 257 f. Bern. den Stoikern vor. Auf die Periode, in der alles in flüssigem Zustand war, bezieht sich, was die Scholien zu Hesiod's Theogonie V. 459 aus Plutarch anführen, ὅτι καθύγρων ὄντων τῶν ὅλων καὶ ὄμβρων καταφερομένων πολλῶν τὴν ἔκκρισιν τούτων Κρόνον ὠνομάσθαι, seine Lehre von der Bildung der Welt aus dem Wasser fand Zeno nach Schol. Apoll. Rhod. I, 498. Prob. in Verg. 21, 14 Keil (b. Wachsmuth De Zenone I, 11 Nr. 32 f.) in Hesiod's bekannten Versen Theog. 116 f. Vgl. auch Clemens Strom. V, 599, C, der hier offenbar einer stoischen Erklärung Heraklit's folgt, Stob. I, 312 und die folg. Anmm.

1) Stob. a. a. O. fährt fort: Κλεάνθης δὲ οὕτω πώς φησιν· ἐκφλογισθέντος τοῦ παντὸς συνίζειν τὸ μέσον αὐτοῦ πρῶτον, εἶτα τὰ ἐχόμενα ἀποσβέννυσθαι δι' ὅλου. τοῦ δὲ παντὸς ἐξυγρανθέντος, τὸ ἔσχατον τοῦ πυρὸς, ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου, τρέπεσθαι πάλιν εἰς τοὐναντίον (der Sinn dieser Worte ist wohl: der letzte Rest des Urfeuers beginne eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung), εἶθ' οὕτω τρεπόμενον ἄνω φησὶν αὔξεσθαι· καὶ ἄρχεσθαι διακοσμεῖν τὸ ὅλον, καὶ τοιαύτην περίοδον ἀεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου τοῦ ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνου (über diesen, bei Kleanthes, wie es scheint, besonders beliebten Ausdruck s. m. S. 119, 2) μὴ παύεσθαι [sc. διακοσμούμενον τὸ ὅλον]. ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται γενομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι (vgl. Heraklit, Bd. I, 600, 1), ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου. Noch einiges weitere über die Vorgänge bei der Weltbildung theilt Macrob. Sat. I, 17, nach dem folgenden zu schliessen aus Antipater, jedenfalls aus einem Stoiker mit. Hier wird nämlich der Mythus von der Geburt des Apollo und der Artemis auf die Bildung der Sonne und des Mondes gedeutet. *Namque post chaos, ubi primum coepit confusa deformitas in re-*

Elemente entsteht der Gegensatz des thätigen und des leidenden Princips, der Seele der Welt und ihres Leibes: das Feuchte, in welches sich das Urfeuer zuerst verwandelt, stellt den Leib dar, die in ihm verborgene Wärme [1]) die Seele [2]); oder wenn wir die Elemente in ihrer späteren Vierzahl betrachten, so entsprechen die zwei unteren dem Stoffe, die zwei oberen der wirkenden Kraft [3]). Wie aber dieser Gegensatz erst | in der Zeit entstanden

rum formas et elementa nitescere, terraeque adhuc humida substantia in molli atque instabili sede nutaret: convalescente paullatim aethereo calore atque inde seminibus in eam igneis defluentibus (die Begattung des Zeus, d. h. des Aethers, mit Leto, der Erde) *haec sidera edita esse creduntur: et solem maxima caloris vi in superna raptum: lunam vero humidiore et velut femineo sexu naturali quodam pressam tepore inferiora tenuisse, tanquam ille magis substantia patris constet, haec matris.* — Den Satz, dass mit den übrigen Dingen auch Pflanzen und Thiere aus der Mischung der Elemente entstanden seien (Stob. und Diog. a. d. a. O.), werden wir im Sinn der *generatio aequivoca* zu verstehen haben; vgl. Lactant. Inst. VII, 4, der den Stoikern vorwirft, sie lassen die Menschen wie Schwämme aus der Erde wachsen, und Sext. Math. IX, 28, bei dem Stoiker von den Erdgeborenen der Urzeit reden.

1) Ein Rest von Wärme oder Feuer muss nämlich übrig bleiben, wie diess auch Kleanthes und Chrysippus (s. vor. u. folg. Anm.) annahmen, da sonst kein wirkliches Princip mehr da wäre, von dem eine neue Weltbildung ausgehen könnte; vgl. Philo aetern. m. c. 18. S. 253 Bern.: wenn die Welt bei der ἐκπύρωσις ganz vom Feuer verzehrt wäre, müsste dieses selbst erlöschen, und dann könnte keine neue Welt entstehen. διὸ καί τινες τῶν ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔφασαν, ὅτι μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν, ἐπειδὰν ὁ νέος κόσμος μέλλῃ δημιουργεῖσθαι, σύμπαν μὲν τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, ποσὴ δέ τις αὐτοῦ μοῖρα ὑπολείπεται.

2) Chrys. b. Plut. Sto. rep. 41, 6: διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης (zur Zeit der ἐκπύρωσις) εὐθὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν. ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἴς τε τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχὴν τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον.

3) Nemes. nat. hom. c. 5 S. 72: λέγουσι δὲ οἱ Στωϊκοὶ, τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικὰ τὰ δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν ἀέρα καὶ πῦρ, παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ. Plut. c. not. 49, 2. s. o. 119, 2. Von hier aus gewinnen wir auch einen weiteren Einblick in zwei schon besprochene Punkte der stoischen Lehre: wenn wir früher gefunden haben, dass das wirksame Princip oder die Gottheit (und ebenso die menschliche Seele) bald als Feuer bald als Lufthauch beschrieben wird, so kann diess jetzt nicht mehr auffallen, da diese beiden Elemente gleichmässig die wirkende Kraft vertreten, und ebendamit hängt auch die Behauptung, dass die Eigenschaften der Dinge

ist, so soll er auch seiner Zeit wieder aufhören, wie diess schon Zeno im Gegensatz zu der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt mit verschiedenen, nicht durchaus stichhaltigen Gründen zu beweisen suchte[1]): das Urwesen zehrt den Stoff, den es als seinen Leib von sich ausgesondert hat, allmählich wieder auf, bis am Ende dieser Weltzeit ein allgemeiner Weltbrand alle Dinge in den Urzustand zurückführt, in welchem das Abgeleitete aufgehört hat, und nur noch die Gottheit oder das Urfeuer in seiner ursprünglichen Reinheit übrig bleibt[2]). Diese

Luftströmungen seien, und die ganze Unterscheidung von Substrat und Eigenschaft zusammen: diese ist der thätige Stoff, jenes der leidende.

1) THEOPHRAST b. PHILO aetern. m. c. 23 f. S. 264 ff. Bern. (510 ff. M. 959, C ff. H.) berichtet eingehend über vier Hauptgründe derjenigen, die er *τοὺς γένεσιν καὶ φθορὰν τοῦ κόσμου κατηγοροῦντας* nennt, mit denen aber (wie ich in den S. 32 unt. angeführten Abhandlungen gezeigt habe) nur Zeno gemeint sein kann: 1) die Unebenheit der Erdoberfläche, die schon längst durch Abspülung und Verwitterung sämmtlicher Erhebungen ausgeglichen sein müsste, wenn die Erde von Ewigkeit her bestände; 2) die Abnahme des Meeres, für welche das Aufsteigen von Inseln, wie Rhodos und Delos, und die Spuren ehemaliger Ueberfluthung im Festland geltend gemacht wurde; 3) die Vergänglichkeit der einzelnen Theile der Welt, nach dem Schlusse: *φθείρεται πάντως ἐκεῖνο οὗ πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, τοῦ δὲ κόσμου πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν;* 4) die späte Entstehung des Menschengeschlechts, welche daraus folgen sollte, dass die für den Menschen unentbehrlichen Künste vor nicht zu langer Zeit erst erfunden worden seien; denn *εἰ ὁ κόσμος ἀΐδιος ἦν, ἦν ἂν καὶ τὰ ζῷα ἀΐδια καὶ πολύ γε μᾶλλον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ὅσῳ καὶ τῶν ἄλλων ἄμεινον*, umgekehrt: *εἰ μὴ ἀΐδιος ἄνθρωπος, οὐδ' ἄλλο τι ζῷον, ὥστ' οὐδ' αἱ δεδεγμέναι ταῦτα χῶραι, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ.* Den zweiten von diesen Beweisen führt auch ALEX. Aphr. Meteor. 90, a, m. (Arist. Meteor. ed. Idel. I, 260) als stoisch an, der dritte findet sich fast wortgleich bei DIOG. 141, wo weiter geltend gemacht wird, dass die Welt, wie die Thatsachen beweisen (? *τῷ λόγῳ τῶν δι' αἰσθήσεως νοουμένων*, wobei man an Thatsachen, wie die im zweiten Beweis angeführten denken könnte) entstanden sei, und dass *εἴ τι ἐπιδεκτικόν ἐστι τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς, φθαρτόν ἐστι· καὶ ὁ κόσμος ἄρα· ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται.* Damit steht natürlich nicht im Widerspruch, dass Chrysippus b. PLUT. Sto. rep. 44, 2 f. behauptet, die *οὐσία* sei ewig, und es komme insofern dem *κόσμος* eine *ὥσπερ ἀφθαρσία* zu; vgl. folg. Anm. und S. 147, 1.

2) PLUT. St. rep. 39, 2. S. 1052: [*Χρύσιππος*] *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας τὸν Δία, φησὶν, αὔξεσθαι μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. „ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μέν ἐστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ σώματος,*

Auflösung der Welt in Feuer [1]), oder in | Aether [2]), dachten sich die Stoiker durch die gleichen Zwischenstufen vermittelt, wie den Hervorgang derselben aus dem Urfeuer [3]). Kleanthes liess in Folge seiner Ansicht über den Sitz der weltregierenden Kraft [4]) die Weltverbrennung von der Sonne ausgehen [5]). Nachdem aber

ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν, αὔξεται δὲ συνεχῶς μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον.“ Arius Did. b. Eus. XV, 18, 1: ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα τὸ πρότερον ἦν. καὶ τοῦτο τὸ δόγμα τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως οἱ πρῶτοι καὶ πρεσβύτατοι προςήκαντο, Ζήνων τε καὶ Κλεάνθης καὶ Χρύσιππος. (Dasselbe kürzer b. Stob. Ekl. I, 414.) Eine schwungvolle, an die christliche Apokalyptik erinnernde Schilderung des Weltbrandes gibt Seneca am Schluss der *Consolatio ad Marciam.* Weiter vgl. man über die ἐκπύρωσις die vorangehenden und folgenden Anmm. S. 147, 1. Diog. VII, 142 f. Plut. c. not. 36 (s. o. 143, 2). Heraklit. Alleg. Hom. c. 25, S. 53. Cic. Acad. II, 37, 119. N. D. II, 46, 118. Sen. Consol. ad Polyb. 1, 2 und oben S. 144, 1. Philo aetern. m. c. 3. S. 222 Bern. Simpl. Phys. 111, b, o. De coelo, Schol. in Ar. 487, b, 35. 489, a, 13. Justin. Apol. I, 20. II, 7. Orig. c. Cels. III, 75. 497, a. VI, 71, Schl. u. a. St. Weil durch die ἐκπύρωσις alles in die Gottheit aufgelöst wird, sagt Plut. c. not. 17, 3. S. 1067: ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ᾽ ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ᾽ ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν.

1) Welche natürlich eine ausserordentliche Ausdehnung derselben mit sich führt; den Raum für diese sollte das Leere ausser der Welt darbieten; Plut. c. not. 35, 4. plac. II, 9, 2 par. Stob. Ekl. I, 442. Philo aetern. m. c. 19. S. 258 Bern.

2) Numen. b. Eus. pr. ev. XV, 18, 1: ἀρέσκει δὲ τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ταύτης, ἐξαϝροῦσθαι πάντα κατὰ περιόδους τινὰς τὰς μεγίστας, εἰς πῦρ αἰθερῶδες ἀναλυομένων πάντων. Nach Philo aetern. m. c. 19. S. 254, 7 Bern. hatte Kleanthes dieses Feuer als φλὸξ, Chrysippus feiner als αὐγὴ bezeichnet. (Ueber ἄνθραξ, φλὸξ, αὐγὴ ebd. S. 252.) Was S. 142 über die Gleichheit von πῦρ, πνεῦμα, αἰθὴρ u. s. f. bemerkt wurde, gilt auch hier.

3) Darauf führt wenigstens der allgemeine Grundsatz (Chrysippus bei Stob. Ekl. I, 314), den schon Heraklit ausgesprochen hat, dass beim Uebergang der Erde und des Wassers in's Feuer derselbe Weg rückwärts durchlaufen werden müsse, wie bei ihrem Hervorgang aus dem Feuer.

4) S. S. 137, 2.

5) Plut. c. not. 31, 10: ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπυρώσει λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον ἐξομοιῶσαι (l. -ειν) πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν.

so alles in die ursprüngliche Einheit zurückgekehrt[1]) und das grosse Weltjahr abgelaufen ist, beginnt die Bildung einer neuen Welt[2]), welche der vorigen so vollkommen | gleich ist, dass alle

1) Dass alles ohne Ausnahme diesem Schicksal unterliegen muss, liegt am Tage, und so wird denn auch ausdrücklich versichert, weder die Menschenseelen noch die Götter werden demselben entgehen. Von den ersteren wird diess später noch gezeigt werden; vorläufig vgl. m. Sen. Cons. ad Marc. 26, 7: *nos quoque felices animae et aeterna sortitae* (die Worte sind einem Verstorbenen in den Mund gelegt), *cum Deo visum sit iterum ista moliri, labentibus cunctis et ipsae parva ruinae ingentis accessio in antiqua elementa vertemur.* Ueber die Götter, zunächst die Gestirne, sagt Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 38, 5: die Götter seien theils entstanden und vergänglich, theils ungeworden; Helios und Selene und die übrigen Gottheiten der gleichen Kategorie seien entstanden und werden vergehen, Zeus sei ewig. Vgl. Philo aetern. m. c. 9. S. 235 Bern. Orig. c. Cels. IV, 68. Plut. Def. orac. 19, S. 420. c. not. 31, 5 f. S. 1075, wo den Stoikern vorgehalten wird, ihre Götter schmelzen beim Weltbrand, wie wenn sie von Wachs oder Zinn wären, und oben S. 143, 2. Nach Philodem. *π. θεῶν διαγωγῆς* Tab. I, 1. Vol. Herc. VI, 1 scheint schon Zeno das selige Leben der Götter ausdrücklich auf gewisse lange Zeiträume beschränkt zu haben.

2) Arius b. Eus. pr. ev. XV, 19: *ἐπὶ τοσοῦτο δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ* (ἡ add. Diels) *κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναξηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται* (sie bildet die gesammte Substanz), *ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν* [? *κατάστ.*?] *ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον, καθ᾽ ὃν ἀπ᾽ αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις* (diess auch bei Philop. gen. et corr. B. II, Schl. S. 70). *ἐπανελθοῦσα δὲ διὰ τάξιν ἀφ᾽ οἵας διακοσμεῖν ὡσαύτως ἤρξατο κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται.* Weiter vgl. m. S. 149 f. Nach Nemes. nat. hom. c. 38, S. 147 u. vgl. Censorin. di. nat. 18, 11 tritt die *ἐκπύρωσις* ein, wenn alle Planeten genau an denselben Ort zurückgekehrt sind, den sie beim Beginn der Welt einnahmen, oder mit anderen Worten, wenn ein grosses Jahr um ist. Die Dauer eines solchen Weltjahrs soll Diogenes auf 365 grosse Jahre Heraklit's, oder 365 × 18000 Sonnenjahre, berechnet haben (Plut. pl. I, 32, 2. Stob. Ekl. I, 264). Plut. De Ei. ap. D. 9, g. E. S. 389 führt die Meinung an, *ὅπερ τρία πρὸς ἕν, τοῦτο τὴν διακόσμησιν χρόνῳ πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν εἶναι.* Da er aber vorher gesagt hat, die Dauer des *κόρος* (d. h. der *ἐκπύρωσις*, s. Bd. I, 641, 1) sei die längere, und desshalb werde Apollo, welcher den Zustand der vollkommenen Einigung bezeichne, während neun Monaten mit dem Päan, der von den Titanen zerrissene Dionysos, das Sinnbild der jetzigen gegensätzlichen Welt, nur drei Monate mit Dithyramben gefeiert, so scheint hier ein Fehler vorzuliegen. Es ist wohl entweder *ὅπερ πρὸς τρία ἕν* zu lesen,

einzelnen Dinge, Personen und Vorgänge in derselben genau so, wie früher, wiederkehren[1]); und so | bewegt sich die Geschichte

oder die Stelle von διακόσμησιν und ἐκπύρωσιν zu vertauschen. Dagegen scheint Seneca (s. o. 144, 1) nur eine kurze Dauer der jedesmaligen Zwischenzeit zwischen Weltuntergang und Weltbildung vorauszusetzen.

1) Die Annahme wechselnder Weltperioden ist in der ältesten griechischen Philosophie häufig; die Stoiker fanden sie zunächst bei Heraklit vor. Die weitere Bestimmung jedoch, dass die aufeinanderfolgenden Welten sich bis auf's einzelste gleichen, findet sich vor Zeno nur bei der pythagoreischen Schule, sei es der ganzen oder einem Theil derselben, und sie hängt hier mit der Lehre von der Seelenwanderung und vom Weltjahr zusammen. Vgl. Th. I, 411. Von den Pythagoreern scheinen die Stoiker diese Annahme entlehnt zu haben; sie müsste denn vorher schon mit anderem Orphisch-Pythagoreischen auch Heraklit zugekommen sein. Ihnen musste sie sich um so mehr empfehlen, da sie aus ihrem Determinismus sich durchaus folgerichtig ergab. So behaupteten sie denn: μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταὐτὰ ἐν τῷ κόσμῳ γενέϑαι [l. γίνεσϑαι oder γενήσεσϑαι] κατ᾽ ἀριϑμὸν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσϑεν εἶναί τε καὶ γίνεσϑαι ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ (Alex. Anal. pr. 58, b, u. nach Chrysippus π. κόσμου). τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, δῆλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον, καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὅν [l. ὃ] νῦν ἐσμὲν καταστήσεσϑαι σχῆμα (Chrysipp. π. Προνοίας b. Lactant. Inst. VII, 23 vgl. Sen. ep. 36, 10: *veniet iterum qui nos in lucem reponat dies).* Dass diess überhaupt bei der παλιγγενεσία oder ἀποκατάστασις (wie diese Wiederkehr des früheren genannt wird) mit allen Dingen und Ereignissen bis auf's kleinste hinaus der Fall sein sollte, dass in jeder neuen Welt wieder ein Sokrates auftreten, eine Xanthippe heirathen, von einem Anytus und Meletus verklagt werden sollte u. s. w., wird vielfach versichert; m. s. M. Aurel VII, 19. XI, 1, der eben hieraus den öfters von ihm ausgesprochenen Satz ableitet, es geschehe in der Welt nichts neues; Simpl. Phys. 207, b, o. Philop. gen. et corr. B. II, Schl. S. 70. Tatian c. Graec. c. 3. S. 245, d. Clemens Strom. V, 549, D. Orig. c. Cels. IV, 68. V, 20. 23. Nemes. a. a. O. Plut. Def. orac. 29, S. 425. Dabei warfen die Stoiker die Frage auf, ob der Sokrates z. B., welcher in den folgenden Welten auftritt, mit dem in der jetzigen identisch (εἷς ἀριϑμῷ) zu nennen sei, oder nicht (Simpl. a. a. O.). Ihre Antwort war: identisch können sie nicht sein (denn — sagt Philop. — ἓν καὶ ταὐτὸν κατ᾽ ἀριϑμὸν ist nur, was ohne Unterbrechung fortdauert), aber sie seien sich unterschiedslos ähnlich (ἀπαράλλακτοι Orig. a. d. a. O.); andere jedoch, wie es scheint jüngere Mitglieder der Schule, gaben der Annahme den Vorzug, dass zwischen beiden gewisse unerhebliche Unterschiede stattfinden (Orig. V, 20. S. 592, c; allgemeiner schreibt diess Alex. a. a. O. 59, a, m den Stoikern zu). Diese Behauptung scheint auch zu der unrichtigen Angabe (Hippolyt. Refut. haer.

der Welt und der Gottheit, wie diess bei der Ewigkeit des Stoffes und der wirkenden Kraft nicht anders sein kann, in einem endlosen Kreislauf durch die gleichen Momente [1]). Doch wurde diese Lehre innerhalb der stoischen Schule selbst schon ziemlich frühe bezweifelt, und von einigen der bedeutendsten unter den jüngeren Stoikern geradezu aufgegeben [2]). | Neben der Weltzerstörung durch Feuer werden auch periodische Fluthverheerungen angenommen [3]), wobei man aber darüber nicht | ganz einig gewesen

I, 21. Epiphan. Haer. V, S. 12, b), dass die Stoiker die Seelenwanderung lehren, Anlass gegeben zu haben. — Wenn Nemes. a. a. O. sagt: da die Götter dem Weltuntergang nicht mit unterliegen, so kennen sie von den früheren Welten her den ganzen Verlauf der späteren, so könnte diess höchstens von dem Einen höchsten Gott gelten, der aber freilich als die Weltvernunft eine so empirische Kenntniss nicht nöthig haben sollte, denn die übrigen Götter überleben den Weltbrand nicht; s. vorl. Anm.

1) Ar. Did. a. a. O. (s. vorl. Anm.) fährt fort: *τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γινομένων ἀκαταπαύστως. οὔτε γὰρ τῆς ἀρχῆς αἰτίαν* (al. *αἰτίας ἀρχὴν* Diels Doxogr. 469 *οὔτε γὰρ τῆς οὐσίας ἀρχὴν*) *καὶ πᾶσιν* (Diels: *κἀνάπαυσιν*, vielleicht blos: *πᾶσιν*) *οἷόν τε γίνεσθαι οὔτε τοῦ διοικοῦντος αὐτά. οὐσίαν τε γὰρ τοῖς γινομένοις ὑφεστάναι δεῖ πεφυκυῖαν ἀναδέχεσθαι τὰς μεταβολὰς πάσας καὶ τὸ δημιουργῆσον ἐξ αὐτῆς* u. s. w. Vgl. Philop. a. a. O.: *ἀπορήσειε δ' ἄν τις, ὥς φησιν Ἀλέξανδρος, πρὸς Ἀριστοτέλη. εἰ γὰρ ἡ ὕλη ἡ αὐτὴ ἀεὶ διαμένει, ἔστι δὲ καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον τὸ αὐτὸ ἀεὶ, διὰ ποίαν αἰτίαν οὐχὶ κατὰ περίοδόν τινα πλείονος χρόνου ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης τὰ αὐτὰ πάλιν κατ' ἀριθμὸν ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἔσται; ὅπερ τινές φασι κατὰ τὴν παλιγγενεσίαν καὶ τὸν μέγαν ἐνιαυτὸν συμβαίνειν, ἐν ᾧ πάντων τῶν αὐτῶν ἀποκατάστασις γίνεται.* Vgl. auch M. Aurel V, 32.

2) Wie diess S. 500 ff. 2. Aufl. von Boëthus und Panaetius nachgewiesen werden wird. Auch der entsprechenden Angaben über Antipater und Diogenes wird dort gedacht werden. — Wie Hegel Gesch. d. Phil. II, 391 läugnen, und Schleiermacher Gesch. der Philos. S. 129 wenigstens bezweifeln kann, dass die Stoiker eine periodische Weltverbrennung im eigentlichen Sinn gelehrt haben, ist Angesichts der angeführten Stellen schwer zu begreifen. Ebenso ist alles, was Lassalle Heraklit II, 182 ff. beibringt, um zu beweisen, dass die Stoiker, wenigstens ursprünglich, gar keinen Weltuntergang, sondern blos einen Wechsel der Weltperioden unter Fortdauer der Welt angenommen haben, nur ein Gewebe von Missverständnissen und Willkürlichkeiten.

3) Mit rednerischer Fülle wird diese Sintfluth von Seneca nat. qu. III, 27—30 geschildert, und ihre Ursachen erörtert. Regengüsse, Ueberfluthen des Meers, Erdbeben sollen dabei mitwirken. Die Hauptsache ist jedoch,

zu sein scheint, ob diese das Weltganze oder nur die Erde und ihre Bewohner treffen sollten [1]).

Was sich in der Bildung und Auflösung der Welt thatsächlich bewährt, die Unselbständigkeit alles Einzelnen, die unbedingte Abhängigkeit aller Dinge von dem allgemeinen Gesetz und dem Lauf des Weltganzen, das ist überhaupt der leitende Gesichtspunkt für die stoische Weltansicht. Alles in der Welt erfolgt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen, so wie es die Natur und das Gesetz des Ganzen fordert. Diese ausnahmslose Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens wird in dem Begriff des Verhängnisses oder des Schicksals (*εἱμαρμένη*) ausgedrückt [2]). Seinem

dass überhaupt eine solche Verwüstung durch die Weltordnung bestimmt ist. Sie tritt ein, *cum fatalis dies venerit*, *cum adfuerit illa necessitas temporum* (27, 1), *cum Deo visum, ordiri meliora, vetera finiri* (28, 7), sie ist in der Welteinrichtung von Anbeginn an vorherbestimmt und vorbereitet (29, 2 ff. 30, 1), und es ist nicht blos ein Andrang der jetzt vorhandenen Wassermassen, sondern vor allem eine Vermehrung derselben, eine Umwandlung der Erde in Wasser, die dabei in's Spiel kommt (29, 4 f.). Der Zweck dieser Fluth ist die Vertilgung der sündigen Menschheit, *ut de integro totae rudes innoxiaeque generentur [res humanae] nec supersit in deteriora praeceptor* (29, 5); *peracto judicio generis humani exstinctisque pariter feris antiquus ordo revocabitur. omne ex integro animal generabitur dabiturque terris homo inscius scelerum.* Auch dieser Stand der Unschuld soll aber freilich nicht lange dauern. C. 29, 1 beruft sich dabei Seneca auf Berosus, demzufolge die Weltverbrennung eintrete, wenn alle Gestirne im Zeichen des Krebses, die Fluth, wenn sie in dem des Steinbocks stehen. Da nun jenes der Sommer-, dieses der Wintersonnenwende entspricht, so ist diess das gleiche, was Cens. di. nat. 18, 11, wohl nach Varro (vgl. Jahn S. VIII f. seiner Ausg.), über das grosse Jahr sagt: *cujus anni hiemps summa est cataclysmos . . . aestas autem ecpyrosis.* Vgl. auch Heraklit Alleg. Hom. c. 25, S. 53: wenn ein Element über die andern die Herrschaft gewinne, werde die Weltordnung zerstört; sei dieses das Feuer, so erfolge die Ekpyrosis; *εἰ δ' ἄθρουν ὕδωρ ἐκραγείη, κατακλυσμῷ τὸν κόσμον ἀπολεῖσθαι.*

1) Für jenes spricht Heraklit und Censorin, für dieses Seneca's ganze Darstellung.

2) Diog. VII, 149: *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος* u. s. w. *ἔστι δ' εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.* A. Gell. VII, 2, 3: (Chrysippus) *in libro περὶ προνοίας quarto εἱμαρμένην esse dicit φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μετὰ πολὺ μὲν οὖν* (wofür vielleicht *καὶ ἐπιπλεκομένων* zu lesen ist) *ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης*

physischen Grunde | nach ist das Verhängniss nichts anderes, als das Urwesen selbst, der alles durchdringende und bewirkende Hauch, das künstlerische Feuer oder die Weltseele[1]; sofern aber die Wirksamkeit dieses Wesens eine durchaus vernunft- und gesetzmässige ist, so kann es ebenso auch als die Vernunft der Welt, als das allgemeine Gesetz, als die vernünftige Form des Weltlaufs bezeichnet werden[2]. Als der Grund der natürlichen Bildungen gedacht, heisst das Urwesen, oder das allgemeine Gesetz, die Natur, als der Grund der zweckmässigen Welteinrichtung und Weltentwicklung, die Vorsehung[3]; dasselbe wird populärer

συμπλοκῆς. Cic. Divin. I, 55, 125 (nach Posidonius): *fatum* oder *εἱμαρμένη* nenne er *ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat.* Sen. nat. qu. II, 36: *quid enim intellegis fatum? existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat.* De prov. 5, 8: *irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur. semper paret, semel jussit.*

1) Vgl. S. 143 und Stob. Ekl. I, 180 (Plut. plac. I, 28): *Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης τάξει τοῦ παντὸς διοικητικήν.*

2) Daher die Definition der *εἱμαρμένη* von Chrysippus (Plut. und Stob. a. d. a. O.): *εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ λόγος* (Plut. *νόμος*) *τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων· ἢ λόγος καθ᾽ ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε τὰ δὲ γιγνόμενα γίγνεται τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.* Statt *λόγος*, bemerkt Stob., setze Chrysippus auch *ἀλήθεια, αἰτία, φύσις, ἀνάγκη* u. a. Theodoret. cur. gr. aff. VI, 14. S. 87: Chrysippus erkläre das *εἱμαρμένον* und *κατηναγκασμένον* für gleichbedeutend, die *εἱμαρμένη* für eine *κίνησις ἀΐδιος συνεχὴς καὶ τεταγμένη*, Zeno bezeichne die letztere (wie auch Stob. I, 178 sagt) als *δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης*, auch als *φύσις* und *πρόνοια*, seine Nachfolger als *λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων* oder als *εἱρμὸς αἰτίων* (diess auch bei Plut. plac. I, 28, 4. Nemes. nat. hom. c. 36, S. 143). Auch die *τύχη* werde von ihnen für eine Gottheit (oder wie Simpl. phys. 74, b, u. sagt, für ein *θεῖον καὶ δαιμόνιον*) erklärt, wobei eben ihre wesentliche Identität mit der *εἱμαρένη* vorausgesetzt ist. Chrysipp. b. Plut. Sto. rep. 34, 8. S. 1050: *τῆς γὰρ κοινῆς φύσεως εἰς πάντα διατεινούσης δεήσει πᾶν τὸ ὁπωσοῦν γινόμενον ἐν τῷ ὅλῳ καὶ τῶν μορίων ὁτῳοῦν κατ᾽ ἐκείνην γενέσθαι καὶ τὸν ἐκείνης λόγον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκωλύτως· διὰ τὸ μήτ᾽ ἔξωθεν εἶναι τὸ ἐνστησόμενον τῇ οἰκονομίᾳ μήτε τῶν μερῶν μηδὲν ἔχειν ὅπως κινηθήσεται ἢ σχήσει ἄλλως [ἢ] κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν.* Kleanthes Hymn. (b. Stob. Ekl. I, 30), V. 12. 18 ff. s. o. 141, 2, Schl. M. Aurel II, 3 u. a.

3) Dass übrigens alle diese Begriffe in einander fliessen, ist schon früher bemerkt worden.

Zeus oder der Wille des Zeus genannt und in diesem Sinne gesagt, dass nichts ohne | diesen Willen geschehe [1]). In ihrer Wirkung als bildende Naturkraft führt die allgemeine Vernunft auch den Namen des *λόγος σπερματικός*. Sie heisst so zunächst in Beziehung auf das Weltganze, sofern sich nicht allein bei der Weltbildung alles aus dem Urfeuer, wie aus einem Samen, mit innerer Gesetzmässigkeit entwickelt, sondern auch in der jetzigen Weltordnung alle Bildung und Gestaltung, alles Leben und alle Vernunft aus ihr entspringt, sofern daher das Urfeuer oder die Vernunft den Keim von allem in sich enthält [2]); in demselben Sinn ist aber auch von den in der Natur oder der Gottheit enthaltenen *λόγοι σπερματικοὶ* als einer Vielheit die Rede, und in der Lehre vom Menschen bezeichnen die *λόγοι σπερματικοὶ* das Zeugungsvermögen als einen Theil der Seele, den wir uns in demselben Verhältniss zur Einzelseele denken müssen, wie jene erstgenannten *λόγοι σπερμ.* zur Weltseele [3]). Wir haben daher

1) Plut. c. not. 34, 5. S. 1076: *εἰ δὲ, ὥς φησι Χρύσιππος, οὐδὲ τοὐλάχιστόν ἐστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἀλλ' ἢ κατὰ τὴν Διὸς βούλησιν* u. s. w. vgl. St. rep. 34, 2 (gleichfalls aus Chrysippus): *οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας προαγούσης, ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην, ὡς ἄν ποτ' ἔχωμεν, ἔχειν ἡμᾶς, εἴτε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες, εἴτε πεπηρωμένοι, εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες ἢ μουσικοί κατὰ τοῦτον δὲ τὸν λόγον τὰ παραπλήσια ἐροῦμεν καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς ἡμῶν καὶ περὶ τῆς κακίας καὶ τὸ ὅλον τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀτεχνιῶν, ὡς ἔφην . . . οὐθὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι, οὐδὲ τοὐλάχιστον, ἀλλ' ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον*. Ebd. 8 (s. vorl. Anm.) Ebd. 47, 4. 8. Kleanth. Hymn. V. 15: *οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον, — οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ, — πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις*. Auf die letztere Beschränkung werde ich später noch zurückkommen.

2) M. s. was S. 149, 3. 150, 1. 152, 2. 134, 2. 139 unt. 135, 3 aus Diog. VII, 136. Stob. Ekl. I, 372. Eus. pr. ev. XV, 18, 1. Cic. N. D. II, 10, 28. 22. 58. Sext. Math. IX, 101 angeführt ist. M. Aurel IV, 14: *ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι, μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν*. Ebd. 21: *αἱ ψυχαὶ . . . εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι*.

3) S. o. 141, 2 die Definition der Gottheit aus Stob. Plut. Athenag. M. Aurel IX, 1: *ὥρμησεν [ἡ φύσις] ἐπὶ τήνδε τὴν διακόσμησιν συλλαβοῦσά τινας λόγους τῶν ἐσομένων καὶ δυνάμεις γονίμους ἀφορίσασα* u. s. w. Ebd. VI, 24: Alexander und sein Stallknecht *ἐλήφθησαν εἰς τοὺς αὐτοὺς τοῦ κόσμου σπερματικοὺς λόγους* — also ganz dasselbe, wie IV, 14 der

unter diesem Namen überhaupt die schaffende | und gestaltende Naturkraft zu verstehen, welche theils in ihrer Einheit das Universum, theils in ihren einzelnen Ausflüssen die Einzeldinge hervorbringt; diese Kraft wird der stoischen Metaphysik gemäss zugleich als der Urstoff oder der materielle Keim der Dinge vorgestellt; ebenso ist sie aber andererseits die Form derselben, oder das ihre Form und Beschaffenheit bestimmende Gesetz, der *λόγος*, nur dass man sich die Form nicht abgelöst vom Stoffe denken darf: wie der Luft- und Feuerstoff des Urwesens als solcher die Weltvernunft und die Weltseele, das formende und bildende Element sein soll, so ist auch in den Samen der Einzelwesen die luftartige Substanz, in welcher die Stoiker das eigentliche *σπέρμα* suchten [1]), an sich selbst der Keim, aus welchem sich das betreffende Wesen nach einer inneren Gesetzmässigkeit entwickelt [2]). Diese seine innere Form allein ist in jedem Ding das Bleibende bei dem beständigen Wechsel der Stoffe [3]), in ihr allein liegt auch die Identität des Weltganzen, denn die Materie desselben ist in einem unaufhörlichen Uebergang aus einer Form in die andere begriffen [4]), nur das allgemeine Gesetz dieses Processes bleibt unabänderlich Ein und dasselbe.

Dass nun die Welt wirklich nicht blos überhaupt von der göttlichen Vorsehung beherrscht werde, sondern dass auch alles ohne Ausnahme ihren unverbrüchlichen Gesetzen unterworfen sei, diess ergab sich für die Stoiker freilich aus allen Voraussetzungen

σπερμ. λ. in der Einzahl. Diog. VII, 148: *ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους* u. s. w. Ebd. 157: *μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ὀκτώ, τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικοὺς λόγους καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν.*

1) Wie das Urfeuer oder der Aether der Same der Welt heisst (s. o. 149, 3 f.), so ist nach Chrysippus bei Diog. 159 das eigentliche *σπέρμα* im Samen von Pflanzen und Thieren *πνεῦμα κατ' οὐσίαν*. M. vgl. hiezu die aristotelische Lehre Th. II, b, 483, 4.

2) Der Ausdruck *σπερμ. λόγος* wird daher auch für den Samen oder das Ei selbst gebraucht, wenn der *σπερμ. λ.* (b. Plut. quaest. conviv. II, 3, 3, 4) als *γόνος ἐνδεὴς γενέσεως* definirt wird.

3) S. S. 94.

4) Wie sich uns dieses ausser dem, was vorhin über die Geschichte der Welt angeführt wurde, auch in der Lehre von der beständigen Umwandlung der Elemente zeigen wird.

ihres Systems so unweigerlich, dass eine besondere Beweisführung dafür entbehrlich scheinen konnte. Indessen versäumten sie es nicht, den Einwürfen gegen ihre Ansicht mit ausführlicher Rechtfertigung entgegenzutreten [1]). Aecht stoisch berief sich Chrysippus in dieser Beziehung vor allem auf die allgemeine | Ueberzeugung der Menschen, wie sie sich in den Namen des Verhängnisses und der Schicksalsmächte ausspreche [2]), und in Dichterworten niedergelegt sei [3]). Dass ferner die göttliche Weltregierung aus dem stoischen Begriff der göttlichen Vollkommenheit folge, war leicht zu zeigen [4]); und wenn die Stoiker das Dasein der Götter auf teleologischem Wege bewiesen, so war ebendamit auch das Walten der Vorsehung dargethan [5]). Auch seinen Determinismus glaubte aber Chrysippus, schon auf rein logischem Wege, vertheidigen zu können. Denn da jedes Urtheil entweder wahr oder falsch sei [6]), so müsse diess auch von solchen Urtheilen gelten, die sich auf einen zukünftigen Erfolg beziehen; solche Sätze können aber nur dann wahr sein, wenn das Eintreten des Erfolgs nothwendig, und nur dann falsch, wenn es unmöglich sei. Alles, was geschieht, müsse demnach mit Nothwendigkeit aus den Ursachen, durch die es bedingt sei, hervorgehen [7]). Der gleiche Schluss, nur vom Sein auf's Bewusstsein übertragen, liegt dem Beweis aus dem göttlichen Vorherwissen [8]) zu Grunde; wie dort voraus-

1) Vgl. O. Heine Stoicorum de fato doctrina (Naumb. 1859) S. 29 ff.

2) M. s. hierüber, was der Peripatetiker Diogenianus b. Eus. pr. ev. VI, 8, 7 ff. und ebenso Stob. Ekl. I, 180 über seine Etymologieen von *εἱμαρμένη, πεπρωμένη, Χρεών* (Heine S. 32, 1 vermuthet hier wegen Theod. cur. gr. affect. VI, 11. S. 87, 4, der die eusebianische Stelle ausschreibt, *τὸν χρόνον κατὰ τὸ χρεὼν*, es ist aber vielmehr, wie bei Theod. a. a. O. Gaisf., zu lesen: *χρεὼν κατὰ τὸ χρέος*) *Μοῖραι*, *Κλωθὼ* u. s. w. mittheilt, und das S. 157, 2. 158, 2 angeführte; auch Ps. Aristot. De mundo c. 7. 401, b, 8 ff. In etwas anderer Wendung wird der Beweis des Vorsehungsglaubens aus dem *consensus gentium* bei Sen. Benef. IV, 4 geführt.

3) Homerische Stellen, die er für sich anführte, b. Eus. a. a. O. 8, 1 ff.

4) M. vgl. hierüber Cic. N. D. II, 30, 76 ff.

5) Dieses beides wird daher auch in der Regel zusammengenommen. Vgl. die S. 135, 5 angeführten Stellen.

6) S. o. 77, 3. 104, 1. Anders Aristoteles und die Peripatetiker s. Bd. II, b, 220, 3.

7) Cic. De fato 10, 20.

8) Alex. De fato S. 92 Or.: *τὸ δὲ λέγειν εὔλογον εἶναι τοὺς θεοὺς*

gesetzt wurde: wenn etwas wahr ist, ehe es eintritt, so sei es nothwendig, so hier: es sei nothwendig, wenn es wahrheitsgemäss gewusst werden kann, ehe es eintritt. An diesen Beweis schliesst sich dann | weiter der aus der Weissagung an, auf welchen die Stoiker grossen Werth legten[1]; denn so wenig das Zufällige mit Sicherheit vorhergewusst werden kann, ebensowenig kann es vorhergesagt werden. Den eigentlichen Grund des stoischen Fatalismus spricht aber erst der Satz aus, dass nichts ohne ausreichende Ursache geschehen, oder unter den gegebenen Umständen anders ausfallen könne, als es ausfällt[2]; denn diess ist, wie die Stoiker glauben, ebenso unmöglich, als dass etwas aus nichts werde[3], und wenn es möglich wäre, so würde es die Einheit des Weltganzen zerstören, welche eben nur in dieser festgeschlossenen Verkettung aller Ursachen, in der ausnahmslosen Nothwendigkeit aller Dinge und aller ihrer Veränderungen besteht[4]. Der Determinismus des stoischen Systems ist die |

τὰ ἐσόμενα προειδέναι . . . καὶ τοῦτο λαμβάνοντας κατασκευάζειν πειρᾶσθαι δι᾽ αὐτοῦ τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ᾽ εἱμαρμένην οὔτε ἀληθὲς οὔτε εὔλογον.

1) Vgl. Cic. N. D. II, 65, 162. De fato 3, 5 ff. (die vorangegangene Auseinandersetzung fehlt leider). Diogenian b. Eus. pr. ev. IV, 3, 1 f.: Chrysippus beweist aus der Mantik, dass alles *καθ᾽ εἱμαρμένην* geschehe; denn wenn nicht alles vorherbestimmt wäre, könnte die Weissagung nicht wahr sein. Alex. De fato c. 21. S. 96: *οἱ δὲ ὑμνοῦντες τὴν μαντικὴν καὶ κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον μόνον σώζεσθαι λέγοντες αὐτὴν καὶ ταύτῃ πίστει τοῦ πάντα καθ᾽ εἱμαρμένην γίνεσθαι χρώμενοι* u. s. w. Vgl. folg. Anm. Ueber die stoischen Beweise für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Weissagung und den Erweis des Daseins Gottes aus der Thatsache der Weissagung wird S. 313 ff. 2. Aufl. zu sprechen sein.

2) Plut. De fato 11, S. 574: *κατὰ δὲ τὸν ἐναντίον* (sc. *λόγον*, nach der stoischen Ansicht) *μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας· δεύτερον δὲ τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον, σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὑτῷ ὄντα·* in dritter Linie kommen dann die Betrachtungen, die mehr nur eine nachträgliche Bestätigung (*μαρτύρια*) jener Ansicht seien: die Mantik, die Ergebung des Weisen in den Weltlauf, der Satz, dass jedes Urtheil wahr oder falsch sei. Nemes. nat. hom. c. 35, S. 139: *εἰ γὰρ τῶν αὐτῶν αἰτίων περιεστηκότων, ὥς φασιν αὐτοὶ, πᾶσα ἀνάγκη τὰ αὐτὰ γίνεσθαι* u. s. w.

3) Alex. De fato c. 22, S. 72 (vgl. ebd. c. 15, S. 54): *ὅμοιόν τε εἶναί φασι καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος.*

4) Alex. a. a. O. S. 70: *φασὶ δὴ τὸν κόσμον τόνδε ἕνα ὄντα . . . καὶ*

unmittelbare Folge seines Pantheismus: die göttliche Kraft, welche in der Welt waltet, könnte nicht die einheitliche absolute Ursache aller Dinge sein, wenn es irgend etwas gäbe, was in irgend einer Beziehung unabhängig von ihr wäre, wenn nicht Ein unabänderlicher Causalzusammenhang alles umfasste.

Es ist desshalb auch nicht das Einzelne als solches, auf das sich die göttliche Vorsehung hier bezieht, sondern das Einzelne immer nur in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen. Da alles in jeder Beziehung durch diesen Zusammenhang bestimmt ist, so ist freilich alles von der allgemeinen Weltordnung umfasst, und insofern kann gesagt werden, die Götter sorgen nicht blos für das Ganze, sondern auch für alle Einzelnen [1]). Ebensogut lässt sich aber auch umgekehrt behaupten, die göttliche Thätigkeit gehe nicht auf das Einzelne, sondern nur auf das Ganze, nicht auf das Kleine, sondern auf das Grosse [2]). Sie richtet sich unmittelbar immer nur auf das Ganze, auf das Einzelne nur durch Vermittlung des Ganzen, sofern jenes in diesem enthalten und durch seinen Zustand bestimmt ist [3]). Der stoische Vorsehungs-

ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν ἀΐδιον κατὰ εἱρμόν τινα καὶ τάξιν προϊοῦσαν, so dass alles darin als Ursache und Wirkung verknüpft, und nichts aus diesem Zusammenhang abgelöst sei, *ἀλλὰ παντί τε τῷ γινομένῳ ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἠρτημένον ἐξ αὐτοῦ ἐπ' ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται· μηδὲν γὰρ ἀναιτίως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, διὰ τὸ μηδὲν εἶναι ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγονότων ἁπάντων· διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἕνα μένειν ἀεὶ, κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοικούμενον, εἰ ἀναίτιός τις εἰςάγοιτο κίνησις* u. s. w. Vgl. vorl. Anm. und Cic. Divin. I, 55, 125. De fato 4, 7 f. M. Aurel X, 5.

1) Der Stoiker bei Cic. N. D. II, 65, 164: *nec vero universo generi hominum solum, sed etiam singulis a Diis immortalibus consuli et provideri solet.*

2) Seneca nat. qu. II, 46: *singulis non adest [Jupiter], et tamen* (so Hase) *vim et causam et manum omnibus dedit.* Cic. a. a. O. 66, 167: *magna Dii curant, parva negligunt.* Vgl. ebd. III, 35, 86: *at enim minora Dii negligunt . . . ne in regnis quidem reges omnia minima curant. sic enim dicitis.*

3) So erklärt Cicero selbst seinen Satz von der Fürsorge der Götter für die Einzelnen, wenn er ihn (mit einem auf die chrysippische Schule hinweisenden Sorites, dessen letzte Quelle vielleicht Chrysippus *περὶ προνοίας* ist) so beweist: wenn die Götter für alle Menschen sorgen, müssen sie auch für die auf unserer Halbkugel sorgen, also auch für die einzelnen Städte, also auch für die einzelnen Menschen darin. So überflüssig diese umständ-

glaube geht | durchaus vom Standpunkt des Weltganzen aus; das Einzelwesen, und auch der Mensch, kann darin nur als ein unselbständiger Theil dieses Ganzen in Betracht kommen.

Mit dieser Theorie verwickelten sich nun aber die Stoiker in die gleiche Schwierigkeit, welche noch jede deterministische Ansicht gedrückt hat: den sittlichen Anforderungen gerecht zu werden und die Möglichkeit der sittlichen Zurechnung zu wahren; und diese Schwierigkeit musste für sie um so dringender werden, je höher sie jene Anforderungen spannten und je strenger sie die überwiegende Mehrzahl der Menschen beurtheilten [1]). Ihr zu entgehen, scheint namentlich Chrysippus die äussersten Anstrengungen gemacht zu haben [2]). Einen Zufall konnte er allerdings nicht annehmen, er suchte vielmehr zu zeigen, dass auch das scheinbar zufällige immer seine verborgenen Gründe habe [3]);

liche Ableitung an sich ist, so zeigt sie doch, wie die Sorge für die Einzelnen hier gemeint ist, eben als vermittelt durch das Ganze. Vgl. M. Aurel VI, 44: *εἰ μὲν οὖν ἐβουλεύσαντο περὶ ἐμοῦ καὶ τῶν ἐμοὶ συμβῆναι ὀφειλόντων οἱ θεοὶ, καλῶς ἐβουλεύσαντο εἰ δὲ μὴ ἐβουλεύσαντο κατ᾽ ἰδίαν περὶ ἐμοῦ, περί γε τῶν κοινῶν πάντως ἐβουλεύσαντο, οἷς κατ᾽ ἐπακολούθησιν καὶ ταῦτα συμβαίνοντα ἀσπάζεσθαι καὶ στέργειν ὀφείλω.* Aehnlich IX, 28. So werden wir auch finden, dass die Stoiker sich die Weissagung, welche für sie der Hauptbeweis der speciellen Vorsehung ist, durch den Naturzusammenhang bedingt denken. Die Voraussetzungen ihres Systems ohnedem machen jede andere Vorstellung von der Sache unzulässig.

1) Wie diess Alex. a. a. O. c. 28, S. 88 f. treffend bemerkt.

2) Auf ihn werden wir wenigstens der Mehrzahl nach die stoischen Antworten auf die *πολλὰ ζητήματα φυσικά τε καὶ ἠθικὰ καὶ διαλεκτικά*, zu denen nach Plut. De fato c. 3, S. 568 die Lehre vom Verhängniss Anlass gab, mit Wahrscheinlichkeit zurückführen können.

3) S. o. 159, 1 und Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 23, 2 f. S. 1045. Ebd. §. 6 (wo der Zufall gleichfalls nicht, wie Plut. meint, eingeräumt, sondern auf den *ἄδηλος λόγος* zurückgeführt wird). Als allgemeinen Grund dafür machte er geltend: *τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον.* Daher die stoische Definition der *τύχη* als *αἰτία ἀπρονόητος καὶ ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ* b. Plut. De fato c. 7, S. 572. plac. I, 29, 3 (Stob. Ekl. I, 218). Alex. De fato S. 24. Simpl. Phys. 74, b, u. Vgl. S. 158, 2 und was Th. I, 790, 2 über Demokrit's Lehre von der *τύχη* angeführt ist. Selbst im Ausdruck kommt diese der stoischen näher, als ich dort annahm, da es doch wohl auf Demokrit geht, wenn Arist. Phys. II, 4. 196, b, 5 sagt: *εἰσὶ δέ τινες οἷς δοκεῖ αἰτία μὲν εἶναι ἡ τύχη, ἄδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ.*

aber doch wollte er auch nicht zugeben, dass alles nothwendig sei: nothwendig sollte nämlich nur das heissen, was von keinen äusseren Bedingungen abhängt [1]), und daher immer wahr ist, also nur das Ewige und Unveränderliche, nicht das, was in der Zeit eintritt, mag es auch noch so unabwendbar sein [2]); und in ähnlicher | Weise suchte er den Begriff des Möglichen zu retten, so wenig er auch eigentlich im stoischen System Raum findet [3]). Was sodann insbesondere die menschlichen Handlungen betrifft, so konnten die Stoiker zwar eine Freiheit des Willens im eigentlichen Sinn nicht anerkennen [4]); aber sie waren der Meinung, der unterscheidende Charakter desselben werde dadurch nicht beeinträchtigt: wirke auch in allem Eine und dieselbe alles bestimmende Macht, so wirke sie doch in jedem Wesen seiner eigenthümlichen Natur gemäss, im Organischen anders, als im Unorganischen, im Thier anders, als in der Pflanze, im Vernünftigen anders, als im Vernunftlosen [5]); und sei auch jede Handlung durch gewisse im Zusammenhang der Dinge und in der Beschaffenheit des Handelnden liegende Ursachen bestimmt,

1) Alex. a. a. O. Die Stoiker behaupten, auch solches, was nicht geschieht, sei möglich, wenn es an sich geschehen könnte, und *διὰ τοῦτο φασὶ μηδὲ τὰ γενόμενα καθ' εἱμαρμένην, καίτοι ἀπαραβάτως γινόμενα, ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι, ὅτι ἔστιν αὐτοῖς δυνατὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀντικείμενον.* Vgl. Cic. Top. 15, 59, welcher nach Unterscheidung der eigentlich wirkenden und der unterstützenden Ursachen (die *quaedam afferunt per se adjuvantia etsi non necessaria)* beifügt: *ex hoc genere causarum ex aeternitate pendentium fatum a Stoicis nectitur.*

2) Alex. De fato c. 10, S. 32. Vgl. Cic. De fato 17, 39. 18, 41 und oben S. 108, 3. Daher bei Plut. plac. a. a. O. (ähnlich Nemes. nat. hom. c. 39, S. 149): *ἃ μὲν γὰρ εἶναι κατ' ἀνάγκην, ἃ δὲ καθ' εἱμαρμένην, ἃ δὲ κατὰ προαίρεσιν, ἃ δὲ κατὰ τύχην, ἃ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον,* was offenbar genauer ist, als Stob. Ekl. I, 176 und die S. 158, 2, angeführte Angabe Theodoret's.

3) M. s. was S. 108, 3 angeführt ist. Dass dieser Versuch ganz illusorisch sei, wird Chrysippus natürlich von Gegnern, wie Plut. Sto. rep. c. 46 f. Alex. a. a. O. nachdrücklich vorgehalten. Nach dem letzteren wusste er selbst sich nur mit der schlechten Auskunft zu helfen: auch bei dem, was *καθ' εἱμαρμένην* geschehe, stehe nichts im Wege, dass auch das Gegentheil geschehen könnte, sofern das, was sein wirkliches Geschehen verhindere, uns unbekannt sei.

4) S. o., namentlich S. 159, 1.

5) Chrysipp. b. Gell. N. A. VII, 2, 6 ff. Alex. De fato c. 36, S. 112.

so sei sie doch nichtsdestoweniger freiwillig, aus dem eigenen Trieb und Entschluss hervorgegangen [1]). Unfreiwillig wäre sie nur, wenn sie aus den äusseren Ursachen allein, und nicht blos unter Mitwirkung derselben aus unserem Willen entsprungen wäre [2]). Nur auf die Freiwilligkeit | kommt es aber, |wie die Stoiker glauben, auch bei der sittlichen Zurechnung an: was aus unserem Willen hervorgeht, wird uns als unsere That zugerechnet, gleichviel, ob wir anders handeln konnten, oder nicht [3]). Lob und Tadel, Belohnung und Strafe drücken nur das Urtheil über die Beschaffenheit gewisser Personen und Handlungen aus [4]), dass diese auch anders sein könnten, ist nicht nöthig. Müsste ja doch sonst auch die Tugend und Schlechtigkeit für etwas er-

1) GELL. a. a. O. ALEX. a. a. O. c. 13. Ebd. c. 33 (wozu HEINE S. 43 z. vgl.). NEMES. nat. hom. c. 35, S. 138. 140. ALEX. theilt c. 33 eine längere Beweisführung mit, die aber schliesslich doch nur auf den Satz hinauskommt: *πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς οὕτως ἐνεργοῦσιν εἶναι.* NEMES. beruft sich neben Chrysippus |auf Philopator, einen Stoiker des zweiten Jahrhunderts n. Chr., von dem er bemerkt, er habe folgerichtig das *ἐφ' ἡμῖν* auch dem Leblosen beigelegt.

2) CIC. De fato 18, 41 ff.: Um der *necessitas* zu entgehen, aber das Fatum zu behaupten, unterscheide Chrysippus die *causae principales et perfectae* von den *causae adjuvantes;* seine Meinung sei nicht die, dass alles dem Verhängniss gemäss erfolge *causis perfectis et principalibus, sed causis adjuvantibus.* (Vgl. S. 165, 1). Seien diese auch nicht in unserer Gewalt, so sei es doch unser Wille, unsere Zustimmung zu den gegebenen Eindrücken. Ebd. 16, 36: die Stoiker unterscheiden (nach Plato und Aristoteles; s. Bd. II, a, 644. b, 331, 1) das, *sine quo effici aliquid non possit,* von dem, *cum quo effici aliquid necesse sit.* Nur das letztere sei *causa* zu nennen. Man könne daher (§. 38) mit Chrysippus daran festhalten, *et ex aeternitate quaedam esse vera et ea non esse nexa causis aeternis et a fati necessitate esse libera* (weil nämlich das Fatum, nach dem eben angeführten, nur die Kette der *causae adjuvantes* umfasse). Ebenso Top. 15, 59 s. o. S. 165, 1. Weil Chrysippus wenigstens auf die Freiwilligkeit noch ein grosses Gewicht legte, sagt OENOMAUS b. EUS. pr. ev. VI, 7, 3. 10 von ihm, er mache den Willen zu einem *ἡμίδουλον.*

3) GELL. VII, 2, 13. CIC. a. a. O.

4) Vgl. ALEX. c. 34, S. 106, der die Stoiker sagen lässt: *τὰ μὲν τῶν ζῴων ἐνεργήσει μόνον, τὰ δὲ πράξει τὰ λογικὰ, καὶ τὰ μὲν ἁμαρτήσεται τὰ δὲ κατορθώσει. ταῦτα γὰρ τούτοις κατὰ φύσιν μὲν, ὄντων δὲ καὶ ἁμαρτημάτων καὶ κατορθωμάτων, καὶ τῶν τοιαύτων φύσεων καὶ ποιοτήτων μὴ ἀγνοουμένων, καὶ ἔπαινοι μὲν καὶ ψόγοι καὶ τιμαὶ καὶ κολάσεις.*

klärt werden, was nicht in unserer Gewalt liegt und nicht zugerechnet werden kann; denn wer einmal tugendhaft oder schlecht ist, bei dem ist ebendamit das Gegentheil ausgeschlossen [1]), und die höchste Trefflichkeit, die der Götter, ist eine ganz unabänderliche [2]). Ja Chrysippus [3]) suchte zu zeigen, dass seine Lehre vom Verhängniss mit den sittlichen Thätigkeiten und der sittlichen Zurechnung sich nicht allein vertrage, sondern sie sogar geradezu voraussetze; denn mit der Weltordnung sei auch das Gesetz, und mit diesem der Unterschied des Sittlichen und Unsittlichen, Lobens- und Tadelnswerthen gegeben [4]); und wenn das Verhängniss nicht ohne eine Welt, und | die Welt nicht ohne Götter gedacht werden könne, die Götter aber gut seien, so sei in der Anerkennung des Verhängnisses auch die des Guten, und mithin auch des Gegensatzes von Tugend und Schlechtigkeit, Löblichem und Verwerflichem, enthalten [5]). Warfen aber die Gegner ein,

1) Alex. c. 26, S. 82.

2) Dass sich die Stoiker auch hierauf beriefen, sieht man aus Alex. c. 32, S. 102.

3) Denn auf diesen werden wir die Beweisführungen, welche ich auch als Proben des Formalismus und der steifen Schulsprache mittheilen will, die seit Chrysippus bei den Stoikern einheimisch waren, ihrem ganzen Tone nach mit überwiegender Wahrscheinlichkeit zurückführen.

4) Alex. a. a. O. c. 35: *λέγουσι γάρ· οὐκ ἔστι τοιαύτη μὲν ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ πεπρωμένη·* (es findet nicht statt, dass die *εἱμαρμένη* eine solche ist, aber keine *πεπρωμένη* ist;) *οὐδὲ ἔστι πεπρωμένη, οὐκ ἔστι δὲ αἶσα· οὐδὲ ἔστι μὲν αἶσα, οὐκ ἔστι δὲ νέμεσις· οὐκ* (l. *οὐδὲ*) *ἔστι μὲν νέμεσις, οὐκ ἔστι δὲ νόμος· οὐδὲ ἔστι μὲν νόμος, οὐκ ἔστι δὲ λόγος ὀρθὸς προςτακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον· ἀλλὰ ἀπαγορεύεται μὲν τὰ ἁμαρτανόμενα, προςτάττεται δὲ τὰ κατορθώματα· οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα· ἀλλ' εἰ ἔστιν ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα, ἔστιν ἀρετὴ καὶ κακία· εἰ δὲ ταῦτα, ἔστι καλὸν καὶ αἰσχρόν· ἀλλὰ τὸ μὲν καλὸν ἐπαινετὸν, τὸ δὲ αἰσχρὸν ψεκτόν· οὐκ ἄρα ἔστι τοιαύτη μὲν ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ ἐπαινετὸν καὶ ψεκτόν.* Das Löbliche aber verdiene eine *τιμὴ* oder eine *γέρως ἀξίωσις*, das Tadelnswerthe eine *κόλασις*, d. h. eine *ἐπανόρθωσις*.

5) Ebd. c. 37, S. 118: Ein zweiter Beweis *ἀπὸ τῆς αὐτῆς παλαίστρας* sei dieser: *οὐ πάντα μὲν ἔστι καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἀκώλυτος καὶ ἀπαρεμπόδιστος ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις· οὐδὲ ἔστι μὲν τοῦτο, οὐκ ἔστι δὲ κόσμος· οὐδὲ ἔστι μὲν κόσμος, οὐκ εἰσὶ δὲ θεοί·* (denn der *κόσμος* ist nach Chrysipp's Definition eben das aus Göttern und Menschen u. s. w.

wenn alles vom Schicksal bestimmt sei, so sei die eigene Thätigkeit überflüssig, da das, was einmal bestimmt ist, unter allen Umständen geschehe, so erwiederte Chrysippus: es sei zwischen einfacher und zusammengesetzter Vorherbestimmung zu unterscheiden; die Folgen der menschlichen Handlungen seien aber nur in ihrem Zusammenhang mit diesen Handlungen, diese seien daher so gut, wie sie selbst, vorherbestimmt[1]). Nur um so deutlicher zeigt sich aber auch hierin, dass | es nicht in der Absicht der Stoiker liegt, dem Menschen eine andere Stellung zum Verhängniss zu geben, als den übrigen Wesen; auch ihm sind alle seine Handlungen und Schicksale durch den Zusammenhang der Dinge vorgezeichnet, und die Einzelnen unterscheiden sich in dieser Beziehung nur dadurch, dass die einen aus eigenem Antrieb und mit innerer Zustimmung, die andern widerwillig und gezwungen der ewigen Weltordnung folgen[2]).

bestehende Ganze; s. o. 147, 1) *εἰ δέ εἰσι θεοὶ, εἰσὶν ἀγαθοὶ οἱ θεοί· ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔστιν ἀρετή· ἀλλ' εἰ ἔστιν ἀρετὴ, ἔστι φρόνησις· ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔστιν ἡ ἐπιστήμη ποιητέων τε καὶ οὐ ποιητέων· ἀλλὰ ποιητέα μέν ἐστι τὰ κατορθώματα, οὐ ποιητέα δὲ τὰ ἁμαρτήματα* u. s. w. (ähnlich, wie vorhin) *οὐκ ἄρα πάντα μὲν γίνεται καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ γεραίρειν καὶ ἐπανορθοῦν.*

1) Cic. De fato 12, 28 ff. Diogenian. b. Eus. pr. ev. VI, 8, 16 ff. Sen. nat. qu. II, 37 f. Solche Dinge, die nur zusammen vom Schicksal bestimmt sind, nannte Chrysippus *συγκαθειμαρμένα (confatalia).* Der gegen ihn gerichtete Schluss (den Prantl Gesch. d. Log. I, 489 irrig als einen von den Stoikern selbst aufgestellten behandelt) heisst bekanntlich *ἀργὸς λόγος (ignava ratio).* Neben dem *λόγος ἀργὸς* nennt Plut. De fato c. 11, S. 574 auch den *θερίζων* und den *λόγος παρὰ τὴν εἱμαρμένην* als solche, deren Sophismen sich nur vom Standpunkt der Willensfreiheit aus lösen lassen. Der letztere enthielt vielleicht den (von Oenomaus b. Eus. pr. ev. VI, 7, 12 ff. ausgeführten) Gedanken, dass der Mensch durch sein Handeln die *εἱμαρμένη* vereiteln könnte, wenn er das unterliesse, woraus die vorherbestimmten Erfolge hervorgehen; der *θερίζων*, auch von Diog. 25. 44. Lucian vit. auct. 22 neben andern Trugschlüssen genannt (aber von Chrysippus gewiss so wenig, wie diese, für einen andern Zweck, als den seiner Auflösung, behandelt), lautete nach Ammon. De interpr. 106, a: Entweder wirst du erndten, oder nicht erndten, also kannst du nicht sagen, du werdest vielleicht erndten. Diess weist zunächst auf Diodor's Behauptungen über das Mögliche (Bd. II, a, 230), vielleicht wurde der Schluss aber auch ähnlich, wie der *ἀργὸς λόγος*, verwendet, in welchem Fall auch Chrysipp's Antwort wohl die gleiche, wie dort, war.

2) *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (Sen. ep. 107, 11 nach Klean-

Da nun so alles in der Welt von Einer und derselben göttlichen Kraft bewirkt wird, so ist die Welt ihrer Form nach organische Einheit, ihrer Beschaffenheit nach vollkommen. Die Einheit der Welt, eine von den Unterscheidungslehren der Stoiker gegen die Epikureer, folgte unmittelbar aus der Einheit des Urstoffs und der Urkraft [1]; im besonderen wurde sie aus dem durchgängigen Zusammenhang, oder wie die Stoiker diess ausdrücken, aus der Sympathie aller ihrer Theile, und namentlich aus dem Zusammentreffen | der irdischen und der himmlischen Erscheinungen bewiesen [2]. Ihre Vollkommenheit ergab sich im

thes, dessen Verse b. Epikt. Man. 52), oder wie diess bei Hippolyt. Refut. Haer. I, 21 sehr anschaulich dargestellt wird: *τὸ καθ' εἱμαρμένην εἶναι πάντη διεβεβαιώσαντο παραδείγματι χρησάμενοι τοιούτῳ, ὅτι ὥσπερ ὀχήματος ἐὰν ᾖ ἐξηρτημένος κύων, ἐὰν μὲν βούληται ἕπεσθαι, καὶ ἕλκεται καὶ ἕπεται ἑκών, . . . ἐὰν δὲ μὴ βούληται ἕπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται, τὸ αὐτὸ δήπου καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· καὶ μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἰςελθεῖν.* Den gleichen Gedanken führt M. Aurel VI, 42 aus. Alle, sagt er, müssen für das Ganze arbeiten, *ἐκ περιουσίας δὲ καὶ ὁ μεμφόμενος καὶ ὁ ἀντιβαίνειν πειρώμενος καὶ ἀναιρεῖν τὰ γινόμενα. καὶ γὰρ τοῦ τοιούτου ἔχρῃζεν ὁ κόσμος.* Sache des Menschen sei es, dafür zu sorgen, dass er in einer würdigen Rolle an der gemeinsamen Arbeit theilnehme.

1) Nach allem früheren bedarf diess keines besonderen Beweises; ebenso wird ja auch umgekehrt aus der Einheit der Welt auf die der weltbildenden Kraft geschlossen; s. o. 133, 1. 2. Doch vgl. m. Plut. Def. orac. 29, S. 425. M. Aurel VI, 38: *πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται καὶ πάντα κατὰ τοῦτο φίλα ἀλλήλοις ἐστί . . . τοῦτο δὲ διὰ τὴν τονικὴν κίνησιν καὶ σύμπνοιαν καὶ τὴν ἕνωσιν τῆς οὐσίας.* Dens. VII, 9.

2) Sext. Math. IX, 78 f: *τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα* u. s. w. (s. o. S. 97) *ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, ἤτοι ἡνωμένον ἐστί σῶμα ἢ ἐκ διεστώτων· οὔτε δὲ ἐκ συναπτομένων οὔτε ἐκ διεστώτων, ὡς δείκνυμεν ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν συμπαθειῶν· κατὰ γὰρ τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζῴων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὔξεται, ἀμπώτεις τε καὶ πλημμυρίδες* (Ebbe und Fluth) *περί τινα μέρη τῆς θαλάσσης γίνονται.* Ebenso treffen die Veränderungen in der Atmosphäre mit dem Auf- und Untergang von Gestirnen zusammen. *Ἐξ ὧν συμφανὲς, ὅτι ἡνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος, ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις.* Diog. VII, 140: *ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενὸν ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν, τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν.* Ebd. 143: *ὅτι θ' εἷς ἐστι Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος καὶ Ἀπολλόδωρος . . . καὶ Ποσειδώνιος.* Alex. De mixt. 142, a

allgemeinen gleichfalls aus | der Betrachtung der letzten Gründe [1]; die Stoiker suchten sie aber auch im einzelnen nachzuweisen, und sie hielten sich hiefür, nach dem Vorgang früherer Philosophen, theils an ihre Schönheit, theils an ihre Zweckmässigkeit [2]. Auf die erstere bezieht sich die Behauptung des Chrysippus, dass

(s. o. 118, 5). Cic. N. D. II, 7, 19 (s. o. 133. 2). Epiktet. Diss. I, 14, 2: *οὐ δοκεῖ σοι, ἔφη, ἡνῶσθαι τὰ πάντα; Δοκεῖ, ἔφη· τί δέ; συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις οὐ δοκεῖ σοι; Δοκεῖ ἔφη* — wofür dann, wie bei Cicero, die dem Wechsel der Jahreszeiten, den Mondphasen und der Annäherung oder Entfernung der Sonne entsprechenden Veränderungen in der Pflanzen- und Thierwelt angeführt werden. M. Aurel IV, 40 (s. o. S. 140). Man sieht aus diesen Stellen, um was es sich für die Stoiker bei dem Streit über die Einheit der Welt handelt, nämlich nicht blos um die Möglichkeit weiterer Welten ausser der Gesammtheit dessen, was wir wahrnehmen, sondern um die bestimmtere Frage, ob die uns sichtbaren Himmelskörper unter einander und mit der Erde in einem wesentlichen Zusammenhang stehen, Ein organisches Ganzes (*ζῷον* Diog. VII, 143 u. a.) bilden. Ebenso erläutert sich aus dem angeführten der Begriff der *συμπάθεια*. Unter der Sympathie verstehen die Stoiker nicht den magischen Zusammenhang, welchen der neuere Sprachgebrauch mit diesem Wort bezeichnet, sondern das naturgemässe Zusammentreffen gewisser Vorgänge in den verschiedenen Theilen der Welt, den *consensus*, *concentus*, die *cognatio*, *conjunctio*, *continuatio naturae*, durch welche der Ausdruck von Cic. N. D. III, 11, 28. Divin. II, 15, 34. 69, 142 erklärt wird. In diesem Sinne führt noch M. Aurel IX, 9 aus, dass alles dem verwandten zustrebe, das Feuer nach oben, die Erde nach unten, dass Thiere und Menschen Gemeinschaft unter einander suchen, und zwischen den höchsten Wesen, den Gestirnen, sogar eine *ἕνωσις ἐκ διεστηκότων*, eine *συμπάθεια ἐν διεστῶσι* stattfinde. Auch die letztere Bemerkung geht noch nicht wirklich über den Begriff des natürlichen Zusammenhangs hinaus, doch bildet sie bereits die Brücke zu der späteren, neuplatonischen Vorstellung von der Sympathie als einer nicht mehr physikalisch, sondern nur aus psychischen Zusammenhängen erklärbaren Wirkung in die Ferne. Auch Epikur b. Diog. X, 50 gebraucht *συμπάθεια* von einer natürlichen Verbindung, dem Zusammenhang zwischen den einzelnen Theilen eines Körpers.

1) Vgl. M. Aurel VI, 1: *ἡ τῶν ὅλων οὐσία* (der Stoff der Welt) *εὐπειθὴς καὶ εὐτρεπής· ὁ δὲ ταύτην διοικῶν λόγος οὐδεμίαν ἐν ἑαυτῷ αἰτίαν ἔχει τοῦ κακοποιεῖν· κακίαν γὰρ οὐκ ἔχει, οὐδέ τι κακῶς ποιεῖ, οὐδὲ βλάπτεταί τι ὑπ' ἐκείνου. πάντα δὲ κατ' ἐκεῖνον γίνεται καὶ περαίνεται.*

2) Vgl. folg. Anm. und Diog. 149: *ταύτην δὲ [τὴν φύσιν] καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας.*

die Natur viele Thiere um ihrer Schönheit willen geschaffen habe, den Pfau z. B. wegen seines Schwanzes [1]), und der Satz Mark Aurel's, dass auch dasjenige, was nur nebenher und für keinen besonderen Zweck hervorgebracht wird, selbst das scheinbar hässliche oder abschreckende in der Natur, seinen eigenthümlichen Reiz habe [2]); aus derselben Rücksicht mögen es sich die Stoiker erklärt haben, dass, wie sie bemerkten, keine zwei Dinge in der Welt sich vollkommen gleich sind [3]). Der Hauptbeweis für die Schönheit der Welt lag ihnen aber in der Gestalt, der Grösse und der Pracht des Himmelsgebäudes [4]). Der andere Gesichtspunkt tritt nicht blos in einzelnen Aeusserungen hervor, sondern die stoische Naturbetrachtung trägt überhaupt, aus ähnlichen Gründen wie die sokratische, | wegen des vorherrschend praktischen Standpunkts und Interesses dieser Schule, einen wesentlich teleologischen Charakter. Wie ihr die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung der sicherste Beweis für das Dasein einer Gottheit war, so sollte sich umgekehrt das Walten der Gottheit in der Welt vor allem durch die Zweckbeziehung aller Dinge beurkunden [5]). Diese Zweckbeziehung fassten die Stoiker

1) Plut. St. rep. 21, 3 f., S. 1044: *εἰπὼν* [*Χρύσιππος*] *ὅτι . . . φιλοκαλεῖν . . . τὴν φύσιν τῇ ποικιλίᾳ χαίρουσαν εἰκός ἐστι, ταῦτα κατὰ λέξιν εἴρηκε· „γένοιτο δ' ἂν μάλιστα τούτου ἔμφασις ἐπὶ τῆς κέρκου τοῦ ταώ.“* Vgl. den Stoiker b. Cic. Fin. III, 5, 18: *jam membrorum . . . alia videntur propter eorum usum a natura esse donata, . . . alia autem nullam ob utilitatem, quasi ad quendam ornatum, ut cauda pavoni, plumae versicolores columbis, viris mammae atque barba.*

2) III, 2, wo an Beispielen gezeigt wird, *ὅτι καὶ τὰ ἐπιγινόμενα τοῖς φύσει γινομένοις ἔχει τι εὔχαρι καὶ ἐπαγωγόν σχεδὸν οὐδὲν οὐχὶ καὶ τῶν κατ' ἐπακολούθησιν συμβαινόντων ἡδέως πως διασυνίστασθαι.*

3) Cic. Acad. II, 26, 85. Sen. ep. 113, 16. Der letztere rechnet diese Mannigfaltigkeit der Naturgebilde zu den Thatsachen, welche uns mit Bewunderung gegen den göttlichen Künstler erfüllen müssen, er scheint sie also zunächst unter den ästhetischen Gesichtspunkt zu stellen. Vgl. Chrysippus in der vorletzten Anm.

4) Plut. plac. I, 6, 2: *καλὸς δὲ ὁ κόσμος· δῆλον δ' ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας.* Die Welt habe die vollkommenste Gestalt, die einer Kugel, die herrliche tiefblaue glänzende Farbe des Himmels u. s. w.

5) M. vgl. hierüber die Stellen, welche S. 135, 5 angeführt sind, besonders Cic. N. D. II, 32 ff.

nun zunächst, wie Sokrates, sehr äusserlich, wenn sie ausführten, dass jedes Ding in der Welt einem andern zuliebe geschaffen sei, die Pflanzen zur Nahrung der Thiere, die Thiere zur Nahrung und zum Dienste des Menschen [1]), die ganze Welt um der Menschen und der Götter willen [2]); ja sie geriethen in ihrem Bestreben, jedem Ding seinen Endzweck nachzuweisen, | nicht selten in das vollkommen Lächerliche und Geschmacklose [3]). In-

1) M. s. die folgenden Anmm. und Plut. bei Porph. De abstin. III, 20: *ἀλλ᾽ ἐκεῖνο νὴ Δία τοῦ Χρυσίππου πιθανὸν ἦν, ὡς ἡμᾶς αὑτῶν καὶ ἀλλήλων οἱ θεοὶ χάριν ἐποιήσαντο, ἡμῶν δὲ τὰ ζῶα, συμπολεμεῖν μὲν ἵππους καὶ συνθηρεύειν κύνας, ἀνδρείας δὲ γυμνάσια παρδάλεις καὶ ἄρκτους καὶ λέοντας* u. s. w. Cic. N. D. II, 14, 37: *scite enim Chrysippus: ut clypei causa involucrum, vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges et fructus, quos terra gignit, animantium causa, animantes autem hominum, ut equum vehendi causa, arandi bovem, venandi et custodiendi canem.* Ders. Off. I, 7, 22: *placet Stoicis, quae in terris gignantur ad usum hominum omnia creari.*

2) Cic. Fin. III, 20, 67: *praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et Deorum, eos autem communitatis et societatis suae.* N. D. II, 53, 133 (in der Darstellung der stoischen Lehre): Warum ist dieses ganze Weltgebäude gebildet? Nicht um der Pflanzen und Thiere, sondern um der vernünftigen Wesen, der Götter und Menschen, willen. Daher wird denn c. 54—61 eingehend gezeigt, wie sich die Fürsorge der Götter für den Menschen sowohl in dem Bau und der Einrichtung seines Leibes, als in seiner geistigen Begabung so glänzend bewähre, schliesslich aber c. 61, 154 f. die ganze Erörterung wieder in dem Satze zusammengefasst: *omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata.* Wie eine Stadt und was darin ist zum Gebrauch der Bewohner, so sei die Welt für die Götter und Menschen da. Selbst die Gestirne und ihre Bewegungen, *quamquam etiam ad mundi cohaerentiam pertinent, tamen et spectaculum hominibus praebent.* Die Erde aber vollends mit ihren Pflanzen und Thieren ist nur den Menschen zuliebe geschaffen. Orig. c. Cels. IV, 74. S. 559, b: die Stoiker behaupten, die Vorsehung habe alles um der vernünftigen Wesen willen gemacht. M. Aurel V, 16, 30. Daher die S. 147, 1 angeführten Definitionen des *κόσμος*. Vgl. auch Gell. VII (VI), 1, 1.

3) So zeigt Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 32, 1. S. 1049, wie nützlich uns die Hähne seien; das Pferd soll zum Reiten, der Stier zum Pflügen, der Hund zum Jagen von der Natur bestimmt sein (s. vorl. Anm.); vom Schwein meinte er (Clemens Strom. VII, 718, B sagt: Kleanthes), es sei lediglich zur Nahrung für den Menschen geschaffen, und die Seele sei ihm statt des Salzes gegeben, damit es nicht faule (Cic. N. D. II, 64, 160. Fin. V, 13, 38. Plut. qu. conviv. V, 10, 3, 6. S. 685. Porph. De abst. III, 20); ebenso die Austern, das Geflügel u. s. w. (Porph. a. a. O.). Dass

dem sie nun aber weiter fragten, wozu denn die Menschen und die Götter da seien, so mussten sie nothwendig an einen Punkt kommen, auf dem sie über die relativen Zweckbeziehungen zu der Idee eines absoluten Zweckes hinausgeführt wurden. Die Menschen und die Götter selbst sollten um ihrer wechselseitigen Gemeinschaft willen da sein [1]). Oder, wie philosophischer gesagt wird: die Bestimmung des Menschen ist die Betrachtung und Nachahmung der Welt, er selbst hat nur als ein Theil des Ganzen seine Bedeutung, nur dieses Ganze ist vollkommen und ist Selbstzweck [2]).

Je nachdrücklicher aber diese Vollkommenheit des Weltganzen von den Stoikern betont wird, um so weniger können sie auch die Aufgabe umgehen, zu zeigen, inwiefern sie mit den mancherlei Uebeln in der Welt vereinbar ist. Durch die Aufmerksamkeit, welche sie dieser Frage zuwandten, sind sie nächst Plato [3]) die Schöpfer der sogenannten Theodicee geworden [4]). Die Richtung, in welcher sich diese zu bewegen hatte, war ihnen durch ihr ganzes System vorgezeichnet. Sofern dieses System alles Einzelne dem Gesetz des Ganzen unterordnet, waren die

er in ähnlicher Weise selbst den Nutzen der Mäuse und Wanzen zu rühmen wusste, wird S. 175, 2 gezeigt werden. Nach diesem Vorgang, und dem des xenophontischen Sokrates (s. Bd. II, a, 144 f.), setzt dann auch der Stoiker Cicero's N. D. II, 63, 158 ff. auseinander, dass die Schafe zu nichts anderem da seien, als zur Bekleidung, die Hunde zur Bewachung und Unterstützung der Menschen, die Fische zum Essen, selbst die Raubthiere zu allerlei Gebrauch und jedenfalls zur Uebung der Tapferkeit u. s. w.; und ähnlich Epikt. Diss. II, 8, 7, dass der Esel geschaffen sei, weil wir einen Lastträger brauchten, und weil er als solcher musste gehen können, und zum Gehen des Vorstellungsvermögens bedurfte, so habe er auch dieses erhalten. Vgl. S. 172, 1.

1) S. S. 172, 2.

2) Cic. N. D. II, 14, 37: *ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti. sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam, quod non insit in eo, perfectus undique est.*

3) Ueber diesen vgl. m. Bd. II, a, 788 f.

4) Wir sehen diess aus den verhältnissmässig reichhaltigen Nachrichten über die stoische Theodicee. Dass namentlich Chrysippus vielfach *περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν κόσμῳ* geschrieben hatte, sagt Plut. St. rep. 37, 1. S. 1051.

Klagen über das Uebel in der Welt im allgemeinen mit der Bemerkung zurückzuweisen, dass auch die Unvollkommenheit des Einzelnen zur Vollkommenheit des Ganzen nothwendig sei[1]; dieser Satz konnte aber in der weiteren Ausführung verschieden gefasst werden, je nachdem jene Nothwendigkeit unter den physikalischen oder unter den teleologischen Gesichtspunkt gestellt wurde. In dem ersteren Fall wurde das Uebel als eine Naturnothwendigkeit, der uns auch die Gottheit nicht habe entziehen können, entschuldigt, in dem andern als die Bedingung oder das Mittel für die Verwirklichung des Guten gerechtfertigt. Beide Gesichtspunkte begegnen sich bei den drei Hauptfragen der Theodicee, nach dem physischen Uebel, nach dem moralischen Uebel, und nach dem Verhältniss der äusseren Zustände zu der sittlichen Würdigkeit. Das physische Uebel konnte den Stoikern um so weniger zum Anstoss gereichen, da sie dasselbe, wie wir in der Ethik finden werden, gar nicht als ein wirkliches Uebel anerkannten; es genügte daher für sie, wenn sie nachwiesen, dass die Uebel dieser Art, wie z. B. die Krankheiten, aus natürlichen Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehen, und nur als die unvermeidliche Folge zweckmässiger Einrichtungen von der Natur geordnet seien[2]; doch unterliessen sie es nicht, auch auf | den Umstand, dass vieles nur durch verkehrten Gebrauch nach-

1) S. S. 173, 2 und Chrysippus bei Plut. St. rep. 44, 6: *τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη τῷ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὑτὰ εἶναι.* Vgl. auch den Satz b. Plut. solert. anim. c. 2, 9. S. 960, dass die Thiere ohne Vernunft sein müssen, weil dem Vernünftigen Vernunftloses entgegengesetzt sein müsse.

2) Gell. VII (VI), 1, 7 ff.: Chrysippus handelte in seiner Schrift *περὶ προνοίας* unter anderem auch darüber: *εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios . . . sed cum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat cohaerentia: eaque non per naturam sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν . . . proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt dum salus paritur.* M. Aurel VI, 36: alle Uebel seien *ἐπιγεννήματα τῶν σεμνῶν καὶ καλῶν.* Plut. an. procr. c. 6, 9. S. 1015: *αὐτοὶ δὲ* (die Stoiker) *κακίαν καὶ κακοδαιμονίαν τοσαύτην . . . κατ' ἐπακολούθησιν γεγονέναι λέγουσιν.* Sen. nat. qu. VI, 3, 1.

theilig für uns werde [1]), und auf den Nutzen mancher Dinge, die man für Uebel zu halten pflegt [2]), hinzudeuten. Schwieriger war für die Stoiker, wie für andere, die Rechtfertigung des moralischen Uebels; und das um so mehr, da es gerade nach ihrer Ansicht so ausserordentlich gross und verbreitet in der Welt ist [3]). Die Verantwortlichkeit für dasselbe von der Gottheit oder dem Naturgesetz auf den Menschen zu wälzen, war ihnen durch ihren Determinismus verboten; wenn sie daher diesen Ausweg auch nicht ganz verschmähen, eine Mitschuld der Gottheit am Bösen läugnen, und auf den freien Willen und die Absicht der Menschen verweisen [4]), so treffen sie doch darin mit andern

1) Vgl. SEN. nat. qu. V, 18, 4 f. 13 ff., wo u. a.: *non ideo non sunt ista natura bona, si vitio male utentium nocent . . . si beneficia naturae utentium pravitate perpendimus, nihil non nostro malo accepimus.*

2) So bemerkt Chrysippus bei PLUT. St. rep. 21, 4, die Wanzen leisten uns den Dienst, dass sie uns an zu langem Schlaf hindern, und die Gefrässigkeit der Mäuse erinnere uns daran, unsere Sachen nicht herumliegen zu lassen, und ebd. 32, 2 sagt er, die Kriege dienen der Welt ebenso, wie die Aussendung von Kolonieen den Staaten, als ein Mittel gegen Uebervölkerung. Vgl. was S. 172, 1. 3 angeführt ist. Aehnlich M. AUREL VIII, 50, in Beziehung auf Unkraut u. dgl.: die Abfälle im Haushalt der Natur haben auch benützt werden müssen.

3) Ein Umstand, dessen sich z. B. PLUT. c. not. 19, S. 1067 mit Geschick gegen die stoischen Auskünfte bedient.

4) KLEANTH. hymn. v. 17 (s. o. 159, 1). PLUT. St. rep. 33, 2: Chrysippus sagt, *ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογόν ἐστιν*, das Gesetz sei an seiner Uebertretung, die Götter an der Gottlosigkeit unschuldig. Ders. b. GELL. VII, 2, 7 ff.: *quanquam ita sit, ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque connexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum perinde sunt fato obnoxia, ut proprietas eorum est ipsa et qualitas . . . sua scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt.* Daher heisst es nachher in einer Stelle, die Gell. griechisch anführt: *ὡς τῶν βλαβῶν ἑκάστοις παρ' αὐτοῖς γινομένων καὶ καθ' ὁρμὴν αὐτῶν ἁμαρτανόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ πρόθεσιν*, und bei PLUT. Sto. rep. 47, 13. S. 1057 sagt Chrys., möge auch die Gottheit den Menschen irrige Einbildungen vorspiegeln, so sei es doch ihre Schuld, wenn sie denselben Beifall geben. Vgl. EPIKT. Enchir. c. 27: *ὥσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις* (ein seiner Natur nach Böses) *ἐν κόσμῳ γίνεται.* Ders. Diss. I, 6, 40. Solche Aeusserungen enthalten auch eine gewisse Rechtfertigung der Angabe b. PLUT. plac. II, 27, 3, die freilich jedenfalls sehr ungenau ist, nach den Stoikern *τὰ μὲν εἱμάρθαι τὰ δὲ ἀνειμάρθαι.* Weiteres oben S. 166, 1. 2.

deterministischen | Systemen zusammen, dass diess nicht ihr letztes Wort ist[1]). Die eigentliche Lösung der Schwierigkeit liegt für sie theils in dem Satze, dass es auch der Gottheit nicht möglich gewesen sei, die menschliche Natur frei von Fehlern zu erhalten[2]), theils in der Erwägung, dass das Böse um des Guten selbst willen, als das Gegenglied zum Guten nothwendig sei[3]), und dass es von der Gottheit im letzten Erfolge zum Guten gelenkt werde[4]). Auch die dritte von den obenberührten Fragen, die nach dem Verhältniss der Würdigkeit zur Glückseligkeit, hat den Scharfsinn des Chrysippus und seiner Nachfolger beschäftigt. Sie ganz abzuweisen hätte ihrer sonstigen Teleologie nicht entsprochen; und wirklich | wollten sie auch einen Theil der äusseren Uebel als göttliche Strafe betrachtet wissen[5]); nur

1) Wie diess im Grunde Chrysippus selbst anerkennt, wenn er b. Gell. a. a. O. sagt, auch das sei vom Verhängniss bestimmt, dass Schlechte irren und fehlen, und den Menschen hiebei dem abwärts rollenden Stein vergleicht, den ja auch seine eigene Schwere bewege.

2) Chrysipp. b. Plut. St. rep. 36, 1: *κακίαν δὲ καθόλου ἆραι οὔτε δυνατόν ἐστιν οὔτ᾽ ἔχει καλῶς ἀρθῆναι.* Ders. b. Gell. VII, 1, 10: wie die Krankheiten als Nebenfolge aus der menschlichen Natur hervorgehen, *sic hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt.*

3) Chrys. b. Plut. St. rep. 35, 3 (c. not. 13, 2): *γίνεται γὰρ αὐτή πως [ἡ κακία] κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον καὶ ἵνα οὕτως εἴπω οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα, οὐδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὸν ἦν.* c. not. 14, 1: wie in der Komödie auch das Ungereimte zur Schönheit des Ganzen beitrage, *οὕτω ψέξειας ἂν αὐτὴν ἐφ᾽ ἑαυτῆς τὴν κακίαν· τοῖς δ᾽ ἄλλοις οὐκ ἄχρηστός ἐστιν.* Aehnlich M. Aurel VI, 42. Gell. VII, 1, 2: (Chrysippus) *nihil est prorsus istis, inquit, insubidius, qui opinantur, bona esse potuisse, si non essent ibidem mala: nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter se et quasi mutuo adverso quaeque fulta nixu* (Heraklit's *ἀντίξουν συμφέρον*, vgl. Bd. I, 597, 1) *consistere: nullum adeo contrarium est sine contrario altero.* Ohne Unrecht, Feigheit u. s. f. könnte die Aufgabe der Gerechtigkeit, der Tapferkeit u. s. w. nicht zum Bewusstsein kommen; wenn es kein Böses gäbe, wäre (wie Plut. c. not. 16, 2. S. 1066 beifügt) die *φρόνησις* als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν* unmöglich.

4) Kleanth. hymn. 18: *ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι — καὶ κοσμεῖν τὰ ἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν· — ᾧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν, — ὥσθ᾽ ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.*

5) Plut. St. rep. 35, 1: *τὸν θεὸν κολάζειν φησὶ τὴν κακίαν καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν . . . ποτὲ μὲν τὰ δύσχρηστα συμ-*

um so mehr musste sich ihnen aber die Forderung aufdrängen, die Erscheinungen, welche sich nicht unter diesen Gesichtspunkt stellen liessen, das Unglück tugendhafter und das Glück schlechter Menschen zu erklären. Diese Aufgabe scheint die Stoiker wirklich in einige Verlegenheit gesetzt zu haben, wenigstens lauten ihre Antworten zum Theil sehr unbefriedigend [1]). Im Geiste des Systems lag jedoch nur die Eine Antwort, dass weder dem Guten ein wirkliches Uebel, noch dem Schlechten ein wirkliches Glück widerfahren könne [2]), dass daher | das scheinbare Unglück von

βαίνειν φησὶ τοῖς ἀγαθοῖς οὐχ ὥσπερ τοῖς φαύλοις κολάσεως χάριν ἀλλὰ κατ' ἄλλην οἰκονομίαν ὥσπερ ἐν ταῖς πόλεσιν . . . [τὰ κακὰ] ἀπονέμεται κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον ἤτοι ἐπὶ κολάσει ἢ κατ' ἄλλην ἔχουσάν πως πρὸς τὰ ὅλα οἰκονομίαν. Ebd. 15, 2: ταῦτά φησι τοὺς θεοὺς ποιεῖν ὅπως τῶν πονηρῶν κολαζομένων οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τούτοις χρώμενοι ἧττον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτόν τι ποιεῖν, wogegen am Anfang desselben Kap. die gewöhnlichen Vorstellungen von göttlichen Strafen, schwerlich im Widerspruch hiemit (wie Plut. will), lächerlich gemacht werden. Vgl. auch quaest. rom. 51. S. 277.

1) So sagt Chrysippus b. Plut. St. rep. 37, 2 auf die Frage, wie man sich das Unglück Tugendhafter zu erklären habe: πότερον ἀμελουμένων τινῶν καθάπερ ἐν οἰκίαις μείζοσι παραπίπτει τινὰ πίτυρα καὶ ποσοὶ πυροί τινες τῶν ὅλων εὖ οἰκονομουμένων· ἢ διὰ τὸ καθίστασθαι ἐπὶ τῶν τοιούτων δαιμόνια φαῦλα ἐν οἷς τῷ ὄντι γίνονται ἐγκλητέαι ἀμέλειαι; ähnlich der Stoiker b. Cic. N. D. II, 66 (s. o. 163, 2): *magna Dii curant, parva negligunt* — in einem so streng deterministischen System offenbar schlechte Auskünfte. Noch ungenügender lautet es, wenn Sen. Benef. IV, 32 das unverdiente Glück schlechter Leute damit rechtfertigt, dass es ihnen um ihrer edeln Vorfahren willen zu Theil werde. Aber auch der triftigere Grund Chrysipp's (Plut. a. a. O.): πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι stimmt nicht ganz zu dem Satze (Plut. c. not. 34, 2): οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν, ἄποιος γάρ ἐστι καὶ πάσας ὅσας δέχεται διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχεν, und ebensowenig verträgt sich Seneca's: *non potest artifex mutare materiam* (De prov. 5, 9 mit seinen sonstigen Lobpreisungen der Welteinrichtung und ihrer Vollkommenheit. Der Stoff ist ja bei den Stoikern in letzter Beziehung von der Weltvernunft, der Gottheit, nicht verschieden. Nur berechtigen uns solche Widersprüche nicht, (mit Heine Stoic. de fato doctr. 46) zu bezweifeln, dass Seneca hier wirklich als Stoiker spricht. Chrysippus selbst sagt ja der Sache nach dasselbe, und das gleiche ist uns schon S. 176, 1. 2 vorgekommen.

2) Denn, wie M. Aurel IX, 16 sagt: οὐκ ἐν πείσει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ, τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζῴου κακὸν καὶ ἀγαθὸν, ὥσπερ οὐδὲ ἡ ἀρετὴ καὶ κακία αὐτοῦ ἐν πείσει, ἀλλὰ ἐνεργείᾳ. Weiteres in der Ethik.

dem Weisen theils als ein blosser Naturerfolg, theils als eine heilsame Uebung seiner sittlichen Kräfte zu betrachten sei, dass es nichts gebe, was nicht ein Stoff für vernünftiges Handeln werden könnte [1]), dass alles, was uns widerfährt, richtig behandelt, zu unserem Glück diene, und andererseits nichts, was mit sittlicher Schlechtigkeit erkauft wird, wünschenswerth sei [2]); und hiemit liess sich auch die Annahme göttlicher Strafen durch den Satz verknüpfen, dass eben das, was dem Guten eine Kraftübung ist, von dem Schlechten als wirkliches Unglück, und insofern als Strafe empfunden werde; doch ist uns nicht überliefert, ob den angeführten Andeutungen Chrysipp's wirklich dieser Sinn zu Grunde liegt. Wenn es aber bei dieser ganzen Untersuchung nicht ohne Schwanken und Widerspruch abgieng, wenn die physikalische und die teleologische Betrachtungsweise sich in derselben vielfach durchkreuzten, wenn die göttliche Wirksamkeit bald als der zweckthätige Wille behandelt wurde, der alles mit unbeschränkter Macht auf's beste einrichtet, bald auch wieder als beschränkt durch die unabänderliche Ordnung der Natur [3]), so ist diess ein Mangel, mit welchem die stoische Theodicee nicht allein steht. |

1) M. Aurel VIII, 35: *ὃν τρόπον ἐκείνη [ἡ φύσις] πᾶν τὸ ἐνιστάμενον καὶ ἀντιβαῖνον ἐπιπεριτρέπει καὶ κατατάσσει εἰς τὴν εἱμαρμένην καὶ μέρος ἑαυτῆς ποιεῖ, οὕτως καὶ τὸ λογικὸν ζῷον δύναται πᾶν κώλυμα ὕλην ἑαυτοῦ ποιεῖν καὶ χρῆσθαι αὐτῷ ἐφ' οἷον ἂν καὶ ὥρμησεν.*

2) Der Ausführung dieser Gedanken ist Seneca's Schrift *De providentia* gewidmet. Die Gründe, durch welche hier das äussere Unglück tugendhafter Menschen mit der göttlichen Weltregierung in Einklang gebracht wird, sind im wesentlichen diese: 1) dem Weisen kann kein wirkliches Uebel zustossen, denn er ist als solcher gegen alle äusseren Schicksale gewaffnet, und kann nichts vom Schicksal erdulden, was er nicht aus sittlichen Gründen auch sich selbst zufügt (c. 2. 6); 2) das Unglück ist daher für ihn nur eine erwünschte Uebung seiner Kräfte, ein göttliches Erziehungsmittel, denn nur im Unglück bewährt sich die Tugend: ein Held im Kampf mit dem Schicksal ist ein *spectaculum Deo dignum* (c. 1. 2—4 vgl. ep. 85, 39); 3) das Unglück der Rechtschaffenen zeigt, dass der äussere Zustand weder ein Gut noch ein Uebel ist (c. 5); 4) endlich ist alles eine natürliche Folge natürlicher Ursachen (c. 5). In demselben Sinn erklärt sich Epikt. Diss. III, 17. I, 6, 37. I, 24, 1. b. Stob. Ekl. I, 132 u. ö. M. Aurel IV, 49. VII, 68. 54. X, 33.

3) Vgl. Philodem. *π. θεῶν διαγωγῆς* col. 8. Vol. Herc. VI, 53:

6. Fortsetzung. Die Natur, die Elemente, das Weltgebäude, die vernunftlosen Wesen.

Wenden wir uns von den bisher besprochenen Fragen zu der Naturlehre im engeren Sinn, so sind zunächst einige Bestimmungen über die allgemeinen Bedingungen des natürlichen Daseins zu berühren. Doch zeigt die stoische Physik in denselben keine bedeutende Eigenthümlichkeit. Der Stoff oder die Substanz aller Dinge ist körperlich [1]). Alles Körperliche ist in's unendliche theilbar, ohne dass es doch jemals wirklich unendlich getheilt wäre [2]). Zugleich ist aber auch alles einer Umwandlung unterworfen, durch welche die verschiedenen Stoffe in einander übergehen [3]). Die Stoiker unterschieden daher, mit Aristoteles, im Gegensatz zur mechanischen Physik, von der räumlichen Bewegung die qualitative Veränderung [4]), indem sie zugleich von jeder von beiden verschiedene Formen aufzählten [5]); als die ur-

ἰδιωτικῶς ἅπαντος αὐτῷ [*θεῷ*] *δύναμιν ἀναθέντες, ὅταν ὑπὸ τῶν ἐλέγχων πιέζωνται, τότε καταφεύγουσιν ἐπὶ τὸ διὰ τοῦτο φάσκειν τὰ συναπτόμενα* (das Passende) *μὴ ποιεῖν, ὅτι οὐ πάντα δύναται.*

1) S. o. S. 117 f. 94, 5 Definitionen des Körpers, der Fläche u. s. w. bei Diog. 135; vgl. Stob. Ekl. I, 410.

2) Diog. 150, wo zwischen Apollodor und Chrysippus keine wirkliche Verschiedenheit stattfindet. Stob. Ekl. I, 344. Plut. c. not. 38, 3. S. 1079. Sext. Math. X, 142. Ebenso schon Aristoteles; s. Bd. II, b, 396 f.

3) Plut. plac. I, 9, 2: *οἱ Στωϊκοὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλου τὴν ὕλην.* Diog. 150. Sen. nat. qu. III, 10, 1. 3: *fiunt omnia ex omnibus, ex aqua aër, ex aëre aqua, ignis ex aëre, ex igni aër . . . ex aqua terra fit, cur non aqua fiat e terra? . . . omnium elementorum in alternum recursus sunt* u. s. f. Aehnlich Epikt. bei Stob. Floril. 108, 60. Vgl. S. 94, 5. 183, 1. Auch diese Bestimmung ist nicht blos von Heraklit, sondern auch von Aristoteles entlehnt; s. Bd. I, 592 f. II, b, 414 ff.

4) Nur die erstere scheinen sie *κίνησις* genannt zu haben, während Aristoteles unter diesem Namen alle Arten der Veränderung befasste; Bd. II, b, 389 f.

5) Definitionen der *κίνησις* (deren Grundformen die geradlinige und die krummlinige Bewegung sind), der *φορὰ* und der *μονὴ* gibt Stob. Ekl. I, 404. 408 f. aus Chrysipp und Apollodor; Distinktionen zwischen *μένειν, ἠρεμεῖν, ἡσυχάζειν, ἀκινητεῖν*, die aber eigentlich nur den Sprachgebrauch betreffen, bei Simpl. Categ. 110, *β*, Schol. in Arist. 92, b, 30. Ueber die Arten der *μεταβολὴ* vgl. m. was S. 94, 5 aus Posidonius angeführt ist. — Eine Ab-

sprünglichste | Bewegung wollten aber auch sie die räumliche betrachtet wissen[1]). Unter den Begriff der Bewegung stellten sie auch das Wirken und Leiden[2]). Jede Wirkung ist durch Berührung bedingt[3]); da aber die Bewegungen der verschiedenen Naturdinge verschiedene Ursachen und einen verschiedenen Charakter haben, so sind dem entsprechend auch verschiedene Arten des Wirkens zu unterscheiden[4]). In allem diesem findet sich kaum irgend eine erhebliche Abweichung von Aristoteles. Eigenthümlicher lauten die Annahmen der Stoiker über die Mischung der Stoffe, welche uns in ihrem Zusammenhang mit den Lehren, durch die sie veranlasst wurden, schon S. 126 ff. vorgekommen sind. Auch in Betreff des Raumes und der Zeit fanden sie einige Aenderungen der aristotelischen Bestimmungen nöthig. Der Raum (τόπος) ist nach ihrer Definition das von

weichung der Stoiker von den Peripatetikern in der näheren Erklärung des Satzes, dass die Bewegung eine unvollendete Energie sei (Bd. II, b, 353, 1), und ihre Behauptung, κινεῖσθαι sei der weitere, κινεῖν der engere Begriff, bespricht Simpl. Cat. 78, β.

1) Simpl. Phys. 310, b, o.: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς κατὰ πᾶσαν κίνησιν ἔλεγον ὑπεῖναι τὴν τοπικὴν, ἢ κατὰ μεγάλα διαστήματα ἢ κατὰ λόγῳ θεωρητὰ ὑφισταμένην. Vgl. Bd. II, b, 390 ff.

2) Simpl. Cat. 78, β (Schol. 78, a, 23): Plotin u. a. übertragen aus der stoischen Lehre in die aristotelische die Annahme: τὸ κοινὸν τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν εἶναι τὰς κινήσεις.

3) Simpl. a. a. O. 77, β, Schol. 77, b, 33. Simpl. selbst widerspricht dieser Behauptung, die aber schon Aristoteles aufstellt; s. Bd. II, b, 356. 418.

4) Simpl. a. a. O. 78, β (Schol. 78, a, 28): Die Stoiker (welche nach S. 84, ε, Schol. 79, a, 16, diese Kategorieen überhaupt sehr eingehend behandelten) stellten als διαφοραὶ γενῶν auf: τὸ ἐξ αὐτῶν κινεῖσθαι, ὡς ἡ μάχαιρα τὸ τέμνειν ἐκ τῆς οἰκείας ἔχει κατασκευῆς — τὸ δι' ἑαυτοῦ ἐνεργεῖν τὴν κίνησιν, ὡς αἱ φύσεις καὶ αἱ ἰατρικαὶ δυνάμεις τὴν ποίησιν ἀπεργάζονται z. B. der Samen bei seiner Entwicklung zur Pflanze — τὸ ἀφ' ἑαυτοῦ ποιεῖν oder ἀπὸ ἰδίας ὁρμῆς ποιεῖν, wovon eine besondere Art τὸ ἀπὸ λογικῆς ὁρμῆς sei, — τὸ κατ' ἀρετὴν ἐνεργεῖν. Es ist diess nur eine Anwendung der S. 192 f. zu besprechenden Unterscheidung von ἕξις, φύσις, ψυχὴ, ψυχὴ λογικὴ auf den vorliegenden Fall. Mit dem Gegensatz des ποιεῖν und πάσχειν steht die S. 89, 2 berührte grammatische Unterscheidung der ὀρθὰ und ὕπτια in Verbindung; vgl. Simpl. S. 79, α. ζ, Schol. 78, b, 17 ff. 30.

einem Körper erfüllte[1]), die Entfernung | zwischen den Grenzen eines Körpers[2]); von dem Raum unterschieden sie aber noch das Leere, welches innerhalb des Weltganzen nicht vorkommen, ausserhalb desselben dagegen sich in's unendliche ausdehnen soll[3]); und sie behaupteten desshalb, der Raum sei, wie die Körperwelt selbst, begrenzt, das Leere unbegrenzt[4]). Mit dem Raum wurde auch die Zeit zu dem Unkörperlichen gerechnet[5]); aber doch wird auch dieser Begriff, um ihm eine reale Bedeutung zu geben, möglichst konkret gefasst: Zeno hatte die Zeit als die Ausdehnung der Bewegung beschrieben, Chrysippus sagte bestimmter: die Ausdehnung der Bewegung der Welt[6]). Die

1) Stob. Ekl. I, 382: *Ζήνων καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενὸν ἔξω δ' αὐτοῦ ἄπειρον.* (Diess auch bei Themist. Phys. 40, b, u. Plut. plac. I, 18, 4. Ebd. c. 20 das folgende mit dem Eingang: *οἱ Στωϊκοὶ καὶ Ἐπίκουρος*). *διαφέρειν δὲ κενὸν τόπον χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐπεχόμενον ὑπὸ σώματος, τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐπεχόμενον* (Plut. fügt bei: wie ein halbleeres Fass). Stob. I, 390: Chrysippus definirte den *τόπος*: *τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπὸ ὄντος, ἢ τὸ οἷον κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος καὶ δι' ὅλου κατεχόμενον εἴτε ὑπὸ τινὸς εἴτε ὑπὸ τινῶν.* Sei aber von dem *οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος* nur ein Theil wirklich erfüllt, so sei dieses Ganze weder *κενὸν* noch *τόπος*, sondern *ἕτερόν τι οὐκ ὠνομασμένον*, doch möge es vielleicht *χώρα* genannt werden, so dass der *τόπος* einem vollen, das *κενὸν* einem leeren, die *χώρα* einem theilweise gefüllten Gefäss gleiche. Uebereinstimmend Sext. Math. X, 3. Pyrrh. III, 124 ff. Kleomed. Meteor. S. 2. 4. Simpl. Cat. 91, *δ*: nach den Stoikern *παρυφίσταται τοῖς σώμασιν ὁ τόπος καὶ τὸν ὅρον ἀπ' αὐτῶν προςλαμβάνει τὸν μέχρι τοσοῦδε, καθόσον συμπληροῦνται* [-οῦται] *ὑπὸ τῶν σωμάτων.*

2) Wie der stoische Begriff des Raums von Themist. Phys. 38, b, m. Simpl. Phys. 133, a, m. gefasst wird.

3) S. vorl. Anm. Ebd. und Diog. 140 (wo aber statt *ἀσώματον δὲ* stehen sollte: *κενὸν δὲ*) Definitionen des *κενόν*. Weiteres S. 188, 1. 2. Auf diese Annahmen bezieht sich das der vorl. Anm. zufolge von Chrys. und angeblich schon von Zeno über den theilweise erfüllten Raum Bemerkte: die Welt und das Leere zusammen bilden einen solchen, sonst aber kommt er nicht vor.

4) Stob. Ekl. I, 392 nach Chrysippus.

5) S. o. 122, 3.

6) Simpl. Cat. 88, *ζ*. Schol. 80, a, 6: *τῶν δὲ Στωϊκῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε* (vgl. Plut. Plat. quaest. VIII, 4, 3), *Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.* Vgl. ebd. 89, *α. β.* Simpl. Phys. 165, a, u. Philo aetern. m. c. 2. S. 220, 10 Bern.

unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit | wird von den Stoikern behauptet[1]). Tiefergehende Untersuchungen scheinen sie aber über diese Gegenstände nicht angestellt zu haben.

Für die nähere Ausführung ihrer Kosmologie legen die Stoiker die Lehre von den vier Elementen[2]) zu Grunde, welche seit Plato und Aristoteles allgemein anerkannt waren[3]); und die gleiche Lehre drängten sie auch Heraklit auf, dem sie in der Physik vorzugsweise folgen wollten[4]). Es ist schon früher gezeigt worden, in welcher Ordnung und durch welche Stufen dieselben bei der Weltbildung aus dem Urfeuer hervorgehen sollten[5]). In der gleichen Reihenfolge gehen sie auch jetzt in ein-

Etwas vollständiger Stob. Ekl. I, 260: ὁ δὲ Χρύσ. χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος, ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει. Hiemit stimmt überein, was ebd. 250 (Plut. plac. I, 22, 2) 254. 256. 258. Diog. 141 von Zeno, Chrysippus, Apollodor, Posidonius angeführt ist. An denselben Orten finden sich auch einige weitere Bemerkungen über die Zeit, die aber ziemlich unerheblich sind, wie z. B. dass die Zeit als Ganzes, ebenso die Vergangenheit und Zukunft, unbegrenzt, die Gegenwart begrenzt sei, dass sich das Jetzt nicht genau fixiren lasse, dass es nur die Grenze der Vergangenheit und Zukunft sei (Archedemus bei Plut. c. not. 38, 6. S. 1081), halb in jener halb in dieser liege (Chrysippus ebd. 38, 8) u. dgl.

1) Sext. Math. X, 142. Plut. c. not. 41. S. 1081. Stob. I, 260.

2) Ueber den Begriff des στοιχεῖον, dessen Definition Aristoteles (Metaph. I, 3. 938, b, 8) folgt, und seinen Unterschied von ἀρχή s. m. Diog. 134. 136. Doch wird der letztere nicht immer festgehalten: bei Stob. Ekl. I, 312 f. unterscheidet Chrysippus eine dreifache Bedeutung des Worts: im absoluten Sinn sei das Feuer, in einem andern die vier Elemente, in einem dritten jeder Stoff, aus dem etwas entsteht, στοιχεῖον zu nennen.

3) Dass Chrysippus in seinen Bestimmungen darüber Zeno folgte, bemerkt Stob. Ekl. I, 312 (Arius Didymus) ausdrücklich.

4) S. Bd. I, 615. Lassalle Herakleitos II, 84 f.

5) Vgl. S. 149. Wie dort nachgewiesen wurde, soll das Urfeuer erst δι' ἀέρος (indem es zunächst in Luft, und diese in Wasser übergeht) sich in Wasser umsetzen, und dann aus diesem die drei übrigen Elemente sich entwickeln. Dabei findet freilich die Unbequemlichkeit statt, dass das Feuer einerseits aus dem Wasser entstehen soll, während doch andererseits, wie a. a. O. gezeigt ist, ein Theil des Urfeuers als Seele der Welt von Anfang an fortbestehen musste. Dass dagegen das sinnliche Feuer bei der Entstehung der oberen Elemente aus dem Wasser gar nicht wiedergewonnen werde (Lassalle Herakl. II, 88), ist unrichtig, und die Erklärung, welche Lassalle hiefür gibt, entbehrlich: auch in dem, was Ps. Censorin Fragm. 1

ander über, und in dieser fortwährenden Umwandlung der Stoffe, diesem unablässigen Wechsel der Gestalten, welche der Urstoff annimmt, dieser | Flüssigkeit aller seiner Theile, bewährt und erhält sich die Einheit des Ganzen [1]). Die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Feuers ist die Wärme, der Luft die Kälte, des Wassers die Feuchtigkeit, die der Erde die Trockenheit [2]); diese Eigenschaften kommen jedoch in den Elementen

als Chrysipp's Lehre anführt, steht αἰθὴρ, wie so oft, gleichbedeutend mit πῦρ, welches in den folg. Anm. und 185, 2. 3 anzuführenden Stellen mit ihm abwechselt, oder genauer für die im oberen Weltraum befindliche warme oder feurige Substanz, die allerdings von dem irdischen Feuer unterschieden wird, aber doch demselben Element angehört.

1) Chrysipp. b. Stob. Ekl. I, 312; *πρώτης μὲν γιγνομένης τῆς ἐκ πυρὸς κατὰ σύστασιν εἰς ἀέρα μεταβολῆς, δευτέρας δ' ἀπὸ τούτου εἰς ὕδωρ, τρίτης δ' ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸ ἀνάλογον συνισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς γῆν. πάλιν δὲ ἀπὸ ταύτης διαλυομένης καὶ διαχεομένης πρώτη μὲν γίγνεται χύσις εἰς ὕδωρ, δευτέρα δὲ ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα, τρίτη δὲ καὶ ἐσχάτη εἰς πῦρ.* Wegen dieser beständigen Umwandlung heisst der Urstoff ebd. 316 *ἡ ἀρχὴ καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ ἀΐδιος δύναμις . . . εἰς αὐτήν τε πάντα καταναλίσκουσα καὶ τὸ* [l. *ἐξ* oder *ἀφ'*] *αὐτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ.* Epiktet bei Stob. Floril. 108, 60: nicht allein Menschen und Thiere sind in unablässiger Umwandlung begriffen, *ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα, καὶ νὴ Δί' αὐτὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει· καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ὕδωρ ἀὴρ, οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα μεταβάλλει· καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω.* (Ueber diesen Fluss aller Dinge auch M. Aurel II, 3. VII, 19. IX, 19. 28 f. u. a.) Cic. N. De. II, 33, 84: *et cum quatuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata* (= *συνεχὴς* vgl. Sen. nat. qu. II, 2, 2: *continuatio est partium inter se non intermissa conjunctio) natura est. nam ex terra aqua, ex aqua oritur aër, ex aëre aether: deinde retrorsum vicissim ex aethere aër, ex aëre aqua, ex aqua terra infima.* (Das gleiche III, 12, 31.) *sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum, deorsum, ultro citroque commeantibus mundi partium conjunctio continetur.* Vgl. S. 179, 3 und was Bd. I, 613 ff. aus Heraklit, Bd. II, b, 445 f. aus Aristoteles angeführt ist.

2) Diog. 137: *εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμὸν, τὸ δ' ὕδωρ τὸ ὑγρὸν, τόν τ' ἀέρα τὸ ψυχρὸν καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν.* Plut. Sto. rep. 43, 1. S. 1053: die Luft sei nach Chrysippus *φύσει ζοφερὸς* und *πρώτως ψυχρός.* Ders. De primo frig. 9, 1. 17, 1. S. 948. 952. Galen simpl. medic. II, 20. Bd. XI, 510. Sen. nat. qu. III, 10, 1. 4: *aër . . . frigidus per se et obscurus . . . natura enim aëris gelida est.* Vgl. Anm. 3. Cic. N. D. II, 10, 26. Auch Aristoteles hatte von den vier Eigenschaften, durch deren Paarung die Elemente entstehen sollten, jedem Element Eine als Grundbestimmung

nicht immer gleich rein zur Erscheinung [1]), und desshalb umfasst jedes von ihnen verschiedene Arten und | Formen [2]). Von den vier Grundeigenschaften der Elemente hatte nun schon Aristoteles die Wärme und Kälte als die wirkenden, die Trockenheit und Feuchtigkeit als die leidentlichen behandelt [3]). Noch entschiedener thun diess die Stoiker, wenn sie in den zwei Elementen, denen dieselben ursprünglich zukommen sollen, den Sitz aller wirkenden Kraft suchen, und sie von den zwei anderen unterscheiden, wie die Seele vom Leibe [4]). In ihrem materialistischen System treten die feineren Stoffe den gröberen gegenüber an die Stelle der unkörperlichen Kräfte. Auf dem gleichen Verhältniss der Stoffe beruht aber auch ihre Stelle im Weltganzen: Feuer und Luft sind leicht, Wasser und Erde schwer, jene bewegen sich von der Mitte der Welt weg [5]), diese gegen sie

zugetheilt, nur dass er dem Wasser die Kälte, der Luft die Feuchtigkeit zuwies. S. Bd. II, b, 444.

1) So ist die Luft, wie Sen. nat. qu. III, 10 ausführt, in ihrem oberen Theile wegen der Nähe der Feuerregion und der Gestirne am wärmsten, trockensten und dünnsten, im unteren dicht und neblicht, aber doch wegen der Ausdünstung der Erde, der Wärmestrahlung u. s. w. wärmer als in dem mittleren, der an Trockenheit und Dichtigkeit zwischen jenem in der Mitte steht, an Kälte beide übertrifft. Ebenso wird von mehr oder weniger reinem Aether, d. h. Feuer, gesprochen; s. o. 137, 1.

2) Chrysippus bei Stob. I, 314: λέγεσθαι δὲ πῦρ τὸ πυρῶδες πᾶν καὶ ἀέρα τὸ ἀερῶδες καὶ ὁμοίως τὰ λοιπά. So werden bei Philo aetern. m. c. 19. S. 252 Bern., der hierin sichtbar stoischen Vorgängern folgt (vgl. S. 153, 2), drei Arten des Feuers unterschieden; ἄνθραξ, φλόξ, αὐγή.

3) S. Bd. II, b, 442, 2.

4) S. S. 119, 2. 138 f. 141, 2. 151, 2.

5) Doch werden wir diese Bestimmung nur mit der Einschränkung zu verstehen haben, welche die Rücksicht auf die Einheit der Welt nöthig macht. Würden die oberen Elemente sich schlechthin vom Centrum wegbewegen, so würde das Weltgebäude sich auflösen. Die Meinung kann daher nur die sein, dass *innerhalb des alle Elemente zusammenhaltenden Bandes* jener Unterschied der natürlichen Bewegungen stattfinde, und es kann insofern auch allen Körpern eine natürliche Bewegung nach der Mitte als die Grundeigenschaft zugeschrieben werden, welche dem Gegensatz des Schweren und Leichten selbst vorangeht. Vgl. Chrysippus bei Plut. Sto. rep. 44, 6 f. S. 1054: Die Welt strebe in allen ihren Theilen nach ihrem Zusammenhalt, nicht nach ihrer Auflösung. οὕτω δὲ τοῦ ὅλου τεινομένου εἰς ταὐτὸ καὶ κινουμένου καὶ τῶν μορίων ταύτην τὴν κίνησιν ἐχόντων ἐκ

hin [1]); und es bilden sich so, von oben nach unten, oder was | dasselbe ist, von aussen nach innen, die vier Schichten des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde [2]). Das Feuer des Umkreises wird mit dem Namen des Aethers bezeichnet [3]); den äussersten Theil desselben nannte Zeno den Himmel [4]); von dem irdischen Feuer unterscheidet sich der Aether nicht blos durch

τῆς τοῦ σώματος φύσεως, πιθανὸν, πᾶσι τοῖς σώμασιν εἶναι τὴν πρώτην κατὰ φύσιν κίνησιν πρὸς τὸ τοῦ κόσμου μέσον, τῷ μὲν κόσμῳ οὑτωσὶ κινουμένῳ πρὸς αὑτὸν, τοῖς δὲ μέρεσιν ὡς ἂν μέρεσιν οὖσιν. Achill. Tat. Isag. 132, A: die Stoiker behaupten, die Welt bleibe im Leeren, ἐπεὶ πάντα αὐτοῦ τὰ μέρη ἐπὶ τὸ μέσον νένευκε. Den gleichen Grund gibt Kleom. Meteora S. 5 an.

1) Stob. Ekl. I, 346 (Plut. pl. I, 12, 4). Zeno ebd. 406: οὐ πάντως δὲ σῶμα βάρος ἔχειν, ἀλλ᾽ ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ . . . φύσει γὰρ ἀνώφοιτα ταῦτ᾽ εἶναι διὰ τὸ μηδενὸς μετέχειν βάρους. Plut. Sto. rep. 42, S. 1053: In der Schrift π. κινήσεως bezeichne Chrysippus das Feuer als ἀβαρὲς und ἀνωφερὲς, καὶ τούτῳ παραπλησίως τὸν ἀέρα, τοῦ μὲν ὕδατος τῇ γῇ μᾶλλον προςνεμομένου, τοῦ δ᾽ ἀέρος τῷ πυρί (so auch bei Ach. Tat. Isag. I, 4, in Petav., Doctr. temp. III, 75); in den Φυσικαὶ Τέχναι dagegen neige er sich zu der Ansicht, dass die Luft an sich selbst weder schwer noch leicht sei — was aber doch wohl nur besagen will, sie sei keines von beiden schlechthin, sofern sie mit dem Feuer verglichen schwer, im Vergleich mit Wasser und Erde leicht ist.

2) Diog. 137: ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων. μεθ᾽ ἣν τὸν ἀέρα, εἶτα τὸ ὕδωρ, ὑποστάθμην δὲ πάντων τὴν γῆν, μέσην ἁπάντων οὖσαν. Ebd. 155. Vgl. S. 186, 4. Zu diesen Hauptmassen der vier Elemente werden dann alle kleineren Massen derselben, die in anderen Theilen der Welt sind, hingezogen, weil alle ihrem natürlichen Ort zustreben; vgl. M. Aurel IX, 9.

3) S. vor. Anm. Sen. nat. qu. VI, 16, 2 *(totum hoc coelum, quod igneus aether, mundi summa pars, claudit)* und S. 183, 1, wo dasselbe bei Stobäus πῦρ, bei Cicero Aether genannt wird; auch S. 137, 1. Das gleiche besagt es, wenn Zeno bei Stob. Ekl. I, 538. 554 (und ganz ähnlich Kleanthes bei Cic. N. D. II, 15, 40 f. und Ach. Tat. Isag. 133, C) sagt, die Gestirne bestehen aus Feuer, aber nicht dem πῦρ ἄτεχνον, sondern dem πῦρ τεχνικὸν, demselben, was in den Pflanzen die φύσις, in den Thieren die ψυχὴ sei. Vgl. S. 186, 4.

4) Bei Ach. Tat. Isag. 130, A definirt er den οὐρανὸς als αἰθέρος τὸ ἔσχατον, ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ ἐστὶ πάντα ἐμφανῶς. Aehnlich Diog. 138 (s. o. 137, 1). Kleomed. Meteora S. 7. Sonst steht aber das Wort auch in weiterem Sinn; vgl. vor. Anm. u. a.

seine grössere Reinheit[1]), sondern auch dadurch, dass die Bewegung des letzteren geradlinig ist, die seinige kreisförmig[2]). Einen so wesentlichen Unterschied beider, wie ihn Aristoteles gerade auf diese Verschiedenheit ihrer Bewegung gestützt hatte[3]), | brauchten die Stoiker darum noch nicht zuzugeben[4]): sie konnten immerhin annehmen, dass das Feuer ausserhalb seines natürlichen Orts auf dem kürzesten Wege diesem zustrebe, innerhalb desselben sich kreisförmig bewege.

Schon durch diese Bestimmungen über die Elemente war es nun gegeben, dass sich die Stoiker auch in ihren Vorstellungen über das Weltgebäude von Aristoteles und der herrschenden Ansicht nicht weit entfernen konnten. In der Mitte des Weltganzen ruht die Erdkugel[5]), um sie ist das Wasser, hierauf die Luft gelagert. Diese drei Sphären bilden den ruhenden Kern der Welt[6]); um sie bewegt sich kreisförmig der Aether, in welchem die Gestirne befestigt sind; zu oberst auf Einer Fläche

1) Vgl. S. 137, 1.

2) Stob. I, 346: τὸ μὲν περίγειον φῶς κατ' εὐθεῖαν, τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται. Vgl. S. 187, 1. Nur auf das irdische Feuer wird es sich beziehen, wenn nach Stob. Ekl. I, 356 Zeno sagte, das Feuer bewege sich in gerader Linie; Kleanthes legte die kegelförmige Gestalt, welche er ihm nach dieser Stelle zuschrieb, nach Plut. plac. II, 14, 2. Stob. I, 516. Theodor. cur. gr. aff. IV, 20. S. 59. Ach. Tat. Isag. 133, B auch den Gestirnen bei.

3) S. Bd. II, b, 434 f.

4) Dass sie ihn bestritten, bemerkt ausser andern Orig. c. Cels. IV, 56, namentlich aber Cic. Acad. I, 11, 39: Zeno habe neben den vier Elementen die *quinta natura* entbehrlich gefunden; *statuebat enim ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret, et mentem atque sensus.*

5) Die kugelförmige Gestalt der Erde versteht sich von selbst, und wird von Ach. Tat. Isag. 126, C. Plut. plac. III, 10, 1. 9, 3 u. a. auch erwähnt. Ausführlich beweist sie Kleom. Meteora S. 40 ff. wohl nach Posidonius, dem er überhaupt, wie am Schluss seiner Schrift bemerkt ist, das meiste in derselben entnommen hat.

6) Dass die Erde unbeweglich in der Mitte ruhe, sagt auch Heraklit Alleg. Hom. c. 36 und Diog. 145; der Grund davon liegt nach Stob. I, 408 in ihrer Schwere; als schwer hält sie sich nothwendig in der Mitte des Ganzen. Weitere Beweise für ihre Lage in der Mitte bei Kleomed. Meteora S. 47 ff. Welcher Werth dieser Annahme beigelegt wurde, zeigt Kleanthes' Angriff auf Aristarchus (unten S. 294 2. Aufl.). Ueber Archedem's angeblichen Widerspruch gegen dieselbe S. 137, 3.

die sämmtlichen Fixsterne, unter der Fixsternsphäre auf sieben verschiedenen Sphären die Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, Venus, hierauf die Sonne, und zu unterst, an die Luftregion angrenzend, der Mond [1]). Die Welt bildet daher, wie bei Aristoteles, eine aus | vielen in einander gefügten Sphären bestehende Kugel [2]); dass sie nicht unbegrenzt sein kann (wie Demokrit und Epikur wollten), folgt schon aus der Natur des Körpers [3]). Der Raum innerhalb der Welt ist durch den Stoff derselben vollkommen ausgefüllt, ohne dass irgendwo ein leerer Zwischenraum wäre [4]); dagegen hielten die Stoiker ein Leeres

1) Stob. Ekl. I, 446: *τοῦ δὲ . . . κόσμου τὸ μὲν εἶναι περιφερόμενον περὶ τὸ μέσον, τὸ δ' ὑπομένον, περιφερόμενον μὲν τὸν αἰθέρα, ὑπομένον δὲ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς ὑγρὰ καὶ τὸν ἀέρα.* Die Erde sei die natürliche Unterlage, gleichsam das Knochengerüste der Welt; um sie sei das Wasser gegossen, aus dem ihre Erhöhungen als Inseln hervorragen, denn Insel sei auch das sogenannte Festland. *ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος τὸν ἀέρα ἐξῆφθαι καθάπερ ἐξατμισθέντα σφαιρικῶς καὶ περικεχύσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὸν αἰθέρα ἀραιότατόν τε καὶ εἰλικρινέστατον.* Er bewege sich kreisförmig über der Welt. Hierauf das im Text mitgetheilte über die Gestirne, nach denen die Sphäre der Luft komme, dann die des Wassers, und zuletzt, in der Mitte der Welt, die Erde. (Ebenso Achill. Tat. Isag. 126, B.) Vgl. S. 185, 2. Etwas abweichend Kleomed. Meteora c. 3, S. 16 f., welcher die Sonne in die Mitte der Planeten, zwischen Mars und Venus, setzt. Ziemlich unklar ist die Angabe b. Ach. Tat. Isag. c. 7, 131, B: wie vom Mittelpunkt aus die Peripherie, so sei nach den Stoikern von der Erde aus zuerst der äusserste Umkreis entstanden, verglichen mit dem, was S. 149, 5. 150, 1 angeführt ist.

2) Stob. I, 356. Plut. plac. II, 2, 1. I, 6, 3. Diog. 140. Kleomed. Meteora S. 39. 46 f. Herakl. Alleg. Hom. c. 46 ff. Ebd. über die Vollkommenheit dieser Gestalt, und ihre Zweckmässigkeit für die Bewegung. Dass Kleanthes der Welt eine kegelförmige Gestalt gab, wird durch Plut. plac. II, 2, 1 (Achill. Tat. Isag. 130, C), verglichen mit dem S. 186, 2 angeführten, wahrscheinlich. Nach Ach. Tat. 152, A (der doch wohl die Stoiker meint) sollte die Axe der Weltkugel aus einem durch sie hindurchgehenden Luftstrom bestehen. — Ueber die Eintheilung der Himmelskugel durch die fünf Parallelkreise, und die der Erde in fünf (oder sechs) Zonen s. m. Diog. 155 f. Strabo II, 2, 3. S. 95 f.

3) Stob. I, 392. Simpl. Phys. 111, b, o. Diog. 143. 150 vgl. Bd. II, b, 394 f.

4) Diog. 140 (s. o. 169, 2). Stob. I, 382. Plut. plac. I, 18, 4. Sext. Math. VII, 214. Theodoret cur. gr. aff. IV, 14. S. 58. Hippolyt. Refut. haer. I, 21. Sen. nat. qu. II, 7, der (mit Aristoteles, s. B. II, b, 400) be-

ausser der Welt schon desshalb für nöthig, weil die Welt sonst bei der Weltverbrennung keinen Raum hätte, in den sie sich auflösen könnte[1]), und sie glaubten dasselbe unbegrenzt setzen zu müssen, weil dem Unkörperlichen und Nichtseienden weder eine Grenze, noch sonst eine Bestimmtheit zukommen könne[2]). Wiewohl aber die Welt im Leeren ist, | bewegt sie sich doch nicht; denn da nur die eine Hälfte ihrer Grundbestandtheile schwer, die andere leicht ist, ist sie selbst weder das eine noch das andere[3]).

merkt, die Bewegung lasse sich auch ohne das Leere durch die ἀντιπερίστασις erklären. Eine Reihe von Gründen gegen die Annahme eines Leeren in der Welt, welche hauptsächlich von der Einheit der Welt und der nothwendigen Continuität des Pneuma darin hergenommen sind, bei Kleomed. Meteora S. 4 f., wohl nach Posidonius.

1) Vgl. Philo aetern. m. c. 19, S. 258 Bern. Plut. plac. II, 9, 2 f. Kleomed. Meteora S. 2 f. 5 f., wo auch noch weitere Gründe. Einen stoischen Beweis für das Leere ausser dem Aplanes, den gleichen, welcher Bd. I, 405, 1 aus Eudemus angeführt ist, gibt Simpl. De coelo 128, b, 12 Karst.

2) Chrysippus bei Stob. I, 392: das Leere und das Unkörperliche überhaupt sei unbegrenzt. ὥσπερ γὰρ τὸ μηδὲν οὐδέν ἐστι πέρας, οὕτω καὶ τοῦ μηδενὸς, οἷόν ἐστι τὸ κενόν. Begrenzen liesse es sich nur durch Erfüllung. Aehnlich Kleomed. Met. S. 6 f. Simpl. a. a. O. 129, a, 11 (nach Alexander). Weiter s. m. über das unendliche Leere ausser der Welt: Diog. 140. 143. Stob. I, 260. 382. Plut. Sto. rep. 44, 1. 1054. c. not. 30, 2. S. 1073. plac. I, 18, 4. II, 9, 2 f. Theodoret a. a. O. und S. 181, 1. Wenn Chrysippus trotz der Unendlichkeit des Leeren behauptete, die Welt nehme die Mitte des Raums ein (worüber auch S. 184, 5 z. vgl.), so sieht Plut. Def. orac. 28, S. 425. Sto. rep. 44, 2 f. darin mit Recht einen seltsamen Widerspruch.

3) Achill. Tat. Isag. 126, A. 132, A vgl. S. 184, 5. Stob. I, 408. Noch einen andern Grund, dessen Widerlegung ihm freilich nicht schwer wird, führt Simpl. De coelo 129, a, 33 f. K. an, dass die Welt nämlich ὑπὸ πνεύματος τεταμένου διὰ παντὸς an ihrer Stelle im Leeren erhalten werde. Nach Stob. I, 442. Plut. c. not. 30, 2. 10. S. 1073. plac. II, 1, 6 f. I, 5, 1. Diog. 143. Sext. Math. IX, 332. Ach. Tat. 129, D hatten die Stoiker verschiedene Bezeichnungen für die Welt, je nachdem das Leere in ihren Begriff aufgenommen wurde, oder nicht: mit dem Leeren heisst sie πᾶν, ohne dasselbe ὅλον (τὸ ὅλον, τὰ ὅλα findet sich sehr häufig bei den Stoikern). Von dem πᾶν wurde behauptet, es sei weder körperlich noch unkörperlich, da es aus beiderlei Bestandtheilen zusammengesetzt ist; Plut.

Die Gestirne sind kugelförmige Massen [1]; das Feuer, woraus sie bestehen, das aber nicht bei allen gleich rein ist [2], nährt sich, wie schon Heraklit annahm [3], von den Ausdünstungen der Erde und der Gewässer [4]. Hiemit wird dann auch ihr Umlauf in | Verbindung gebracht: ihre Bahnen sollen sich so weit er-

c. not. a. a. O. Den οὐρανὸς bezeichnete Zeno nach Ach. Tat. 129, E als den äussersten Theil des Aethers.

1) Diog. 145. Plut. plac. II, 14, 1. 22, 3. 27, 1. Stob. I, 516. 540. 554 f. Ach. Tat. 133, D. Vgl. jedoch, was S. 186, 2 von Kleanthes angeführt ist, womit aber Stob. I, 554: er habe den Mond für πιλοειδὴς (ballförmig) τῷ σχήματι gehalten, nicht recht stimmt.

2) Nach Cic. N. D. II, 15, 40. Diog. 144 f. Stob. Ekl. I, 314. 519. 538 f. 554 f. 564. Plut. fac. lunae 5, 1. 21, 13. S. 921. 935. plac. II, 25, 3. 30, 3. Galen hist. phil. 15. Philo De somn. 587, B. Achill. Tat. Isag. 124, D. 133, C vgl. oben S. 185, 3. 150, 1 bestehen die Gestirne im allgemeinen aus Feuer, oder genauer aus πῦρ τεχνικὸν, aus Aether; das reinste Feuer hat die Sonne, der Mond dagegen ist aus trübem Feuer und Luft gemischt, oder wie es auch heisst, er ist erdartiger, indem er (wie Plin. Hist. nat. II, 9, 46 ohne Zweifel nach stoischer Lehre sagt) bei seiner Erdnähe mit den Dünsten der Erde auch erdige Bestandtheile aufnimmt. Damit wurde es vielleicht in Verbindung gebracht, dass er (Diog. 145) sein Licht von der Sonne erhält; nach Posidonius (b. Plut. fac. lunae 16, 12. S. 929. Kleomed. Meteora S. 106) wird er von ihr nicht blos auf der Oberfläche beleuchtet, sondern auch im Inneren eine Strecke weit durchleuchtet. Kleomed. S. 100 f. glaubt, er habe neben dem Sonnenlicht auch eigenes.

3) S. Bd. I, 621, 2 vgl. was ebd. S. 206 f. über Anaximander, 245, 1 über Diogenes angeführt ist.

4) Diog. 145. Stob. I, 532. 538 f. 554 f. Floril. 17, 43. Plut. De Is. 41, S. 367. Sto. rep. 39, 1. qu. conv. VIII, 8, 2, 4. plac. II, 17, 2. 20, 3. 23, 5. Galen hist. phil. 14. Porphyr. antr. Nymph. c. 11. Cic. N. D. III, 14, 37. II, 15, 40. 46, 118. Sen. nat. qu. VI, 16, 2. Heraklit. Alleg. Hom. c. 36, S. 74. c. 56, S. 117, meist mit der näheren Bestimmung, dass die Sonne durch die Ausdünstungen des Meeres genährt werde, der Mond durch die der süssen Gewässer, die übrigen Gestirne durch die der Erde. Auch ursprünglich sollen die Gestirne aus solchen Ausdünstungen entstanden sein; Chrys. b. Plut. Sto. rep. 41, 3, welcher dem S. 149, 5 angeführten noch beifügt: *οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται.* Plut. ebd. 2: *ἔμψυχον ἡγεῖται τὸν ἥλιον, πύρινον ὄντα καὶ γεγενημένον ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως εἰς πῦρ μεταβαλούσης.* Ders. c. not. 46, 2. S. 1084: *γεγονέναι δὲ καὶ τὸν ἥλιον ἔμψυχον λέγουσι τοῦ ὑγροῦ μεταβάλλοντος εἰς πῦρ νοερόν.*

strecken, als der Raum, in dem sie ihre Nahrung finden [1]). Nicht blos die Sonne, sondern auch den Mond, sollen die Stoiker für grösser gehalten haben, als die Erde [2]). Dass die Gestirne lebendige, vernünftige, göttliche Wesen seien, hatten schon Plato und Aristoteles | angenommen; für die Stoiker ergab es sich, neben der bewunderungswürdigen Regelmässigkeit ihrer Bahnen und Bewegungen, schon aus der Natur ihres körperlichen Stoffes [3]).

1) Stob. I, 532. Cic. a. a. O. Macrob. Sat. I, 23, Anf. nach Kleanthes und Posidonius. Plut. plac. II, 23, 5. Aehnlich schon Diogenes von Apollonia; s. Bd. I, 245. Weiteres über die Bahnen der Gestirne, ohne besondere Eigenthümlichkeit, bei Stob. I, 448. 538. Plut. pl. II, 15, 2. 16, 1. Diog. 144. Kleomed. Meteora I, 3 f. Auch über Sonnen- und Mondsfinsternisse findet sich b. Diog. 145 f. Stob. I, 538. 560. Plut. fac. lunae 19, 12. S. 932. plac. II, 29, 5. Kleomed. S. 106. 115 f. nur das bekannte, und ebenso unerheblich sind einige andere Bemerkungen des Posidonius und Chrysippus b. Stob. I, 518 f. Ach. Tat. Isag. S. 132, B. 165, C. Was Kleomed. Met. S. 51. Prokl. in Tim. 277, E. Strabo II, 5, 14. S. 119 aus Posidonius über Beobachtungen des Kanobus mittheilt, hat für uns hier kein Interesse.

2) So Stob. I, 554 (Plut. pl. II, 26, 1). Diese Angabe scheint jedoch nur hinsichtlich der Sonne, auf welche sie auch von Diog. 144 beschränkt wird, richtig zu sein. Dass diese viel grösser sei, als die Erde, bewies Posidonius nicht allein aus ihrer ausser der Erde noch auf den ganzen Himmel sich erstreckenden Lichtwirkung, sondern auch aus der kegelförmigen Gestalt des Erdschattens bei Mondsfinsternissen (Diog. a. a. O. Macrob. Somn. I, 20 vgl. Heraklit. Alleg. Homer. c. 46. Kleomed. Meteora II, 2); nach Kleomed. S. 79 gab er ihr eine Bahn, welche das 10000fache des Erdumkreises betragen sollte, und einen Durchmesser von drei (oder vier) Millionen Stadien. Den Mond dagegen nennt der Stoiker b. Cic. N. D. II, 40, 103 nur mehr als halb so gross, Kleomed. Met. S. 97 ff. (wohl nach Posidonius) beträchtlich kleiner, als die Erde. Die übrigen Sterne sind nach Kleomed. S. 96 f. theilweise so gross oder grösser, als die Sonne. Die Entfernung des Mondes von der Erde schätzte Posidonius nach Plin. H. nat. II, 23, 85 auf zwei Millionen, die der Sonne auf 500 Mill. Stadien. Den Umfang der Erde berechnete er nach Kleomed. a. a. O. S. 50 f. auf 240000, nach Strabo II, 2, 2. S. 95 auf 180000 Stadien.

3) M. s. darüber Stob. I, 66. 446. 518. 532. 538 f. 554 f. Floril. 17, 43. Plut. Sto. rep. 39, 1. 41, 2. c. not. 46, 2 (s. o. 189, 4). plac. II, 20, 3. Diog. 145. Philodem. π. εὐσεβ. col. 3. Cic. N. D. I, 14, 36. 39. II, 15, 39. 42. c. 16, 43. c. 21, 54. Acad. II, 37, 119. Porphyr. a. a. O. Ach. Tat. Isag. c. 13. S. 134, A. Die Sonne wird desshalb in mehreren von diesen Stellen, nach Kleanthes und Chrysippus, ein νοερὸν ἄναμμα (oder ἔξαμμα) ἐκ θαλάττης genannt.

Auch die Erde soll aber von dem belebenden Geiste erfüllt sein, wie sie denn sonst unmöglich die Pflanzen damit beseelen und selbst die Gestirne nähren könnte [1]). Auf der Einheit des Pneuma, das alle seine Theile durchdringt, beruht ja überhaupt nach stoischer Ansicht die Einheit des Weltganzen.

Sehr eingehend scheinen sich die Stoiker, und namentlich der gelehrte Posidonius [2]), auch mit den Untersuchungen beschäftigt zu haben, welche unter dem Namen der Meteorologie zusammengefasst werden. Für die Kenntniss ihrer philosophischen Eigenthümlichkeit hat jedoch dieser Theil ihrer Lehren geringe Bedeutung [3]). Das gleiche gilt von | den wenigen weiteren An-

1) Ausführlich verbreitet sich hierüber Sen. nat. qu. VI, 16. Weiter vgl. m. was S. 135, 1 aus Cic. N. D. III, 9, S. 141, 2 aus Diog. 147 angeführt ist.

2) Von ihm nennt Diog. VII, 152. 138 eine μετεωρολογικὴ oder μετεωρολογικὴ στοιχείωσις, Derselbe VII, 135 eine Schrift περὶ μετεώρων in mehreren Büchern, Alex. b. Simpl. Phys. 64, b, m eine ἐξήγησις μετεωρολογικῶν; aus der letzteren hatte Geminus einen Auszug gemacht, von dem eine dort mitgetheilte längere Stelle, über das Verhältniss der Astronomie zur Physik, entlehnt ist. Ob diese verschiedenen Titel wirklich drei verschiedene Schriften bezeichnen, lässt sich nicht ausmachen; bei der ἐξήγησις würde man am natürlichsten an einen Commentar zur aristotelischen Meteorologie denken, nur fällt auf, dass weder Alexander noch Olympiodor in ihren Erklärungen dieser Schrift eines solchen erwähnen. Aus Posidonius stammt wohl das meiste von dem, was die Späteren aus der stoischen Meteorologie mittheilen. Auch für Seneca's *naturales quaestiones*, in denen er öfters genannt ist (I, 5, 10. 13. II, 26, 4. 54, 1. IV, 3, 2. VI, 21, 2. 24, 6. VII, 20, 2. 4), scheint Posid., namentlich durch seine meteorologischen Werke, die Hauptquelle gebildet zu haben.

3) Ich begnüge mich daher hier mit einer kurzen Zusammenstellung der Angaben, die uns darüber vorliegen. M. vgl. über die Milchstrasse, welche Posidonius mit Aristoteles (s. Bd. II, b, 472) u. a. für eine Ansammlung feuriger Dünste hielt, Stob. I, 576. Plut. plac. III, 1, 10. Macrob. Somn. I, 15; über die Kometen, welche in ähnlicher Weise erklärt werden, Stob. I, 580 (plac. III, 2, 8 f. — ob der hier erwähnte Diogenes, der die Kometen für wirkliche Sterne hielt, der Stoiker oder der Apolloniate ist, lässt sich nicht sicher ausmachen, das erstere ist aber wahrscheinlicher, da unmittelbar vorher Boëthus genannt ist). Arrian b. Stob. I, 584 ff. Diog. VII, 152, namentlich aber Sen. nat. qu. VII. Durch den letzteren (VII, 19—21. 30, 2) erfahren wir, dass Zeno die Erscheinung des Kometen mit Anaxagoras und Demokrit (s. Bd. I, 904, 2. 803, 3) aus dem

nahmen aus dem Gebiete der unorganischen Physik, die uns von den Stoikern überliefert sind [1]), um des Geographischen, Historischen und Mathematischen, was namentlich aus Posidonius ziemlich reichlich mitgetheilt wird [2]), hier nicht zu erwähnen.

Der Pflanzen- und Thierwelt wandte die stoische Schule geringe Aufmerksamkeit zu, wie wir diess mit hinreichender Sicherheit daraus abnehmen können, dass uns weder von Schriften derselben aus diesem Gebiete etwas bekannt ist, noch auch eigenthümliche Bestimmungen von einiger Bedeutung erhalten sind. Das erheblichste ist, dass die sämmtlichen Naturdinge in vier | Klassen getheilt werden: das Unorganische, die Pflanzen, die Thiere, die vernünftigen Wesen. Bei den Wesen der ersten Klasse sollte das, was sie zur Einheit zusammenhält, eine blosse Eigenschaft (ἕξις) sein, bei denen der zweiten eine bildende Kraft (φύσις), bei der dritten eine Seele, bei der vierten eine vernünftige Seele [3]). Durch diese Eintheilung waren die all-

Zusammentreten mehrerer Sterne erklärte, die Mehrzahl der Stoiker jedoch und namentlich Panätius und Posidonius (genaueres über diesen Schol. in Arat. V. 1091) sie für vorübergehende Phänomene hielt; Seneca selbst erklärt sich für die Ansicht, sie seien eigentliche Gestirne. Ueber die Feuer- und Lichterscheinungen, welche πωγωνίαι, δοκοὶ u. s. f. heissen, s. m. Arrian b. Stob. I, 584 ff. Sen. nat. qu. I, 1. 14. 15, 4; über das σέλας Diog. 153. Sen. I, 15; über den Hof (ἅλως) Sen. I, 2. Alex. Aphr. Meteorol. 116, a, o.; den Regenbogen Diog. 152. Sen. I, 3—8; die *virgae* und *parhelia* Sen. I, 9—13. Schol. in Arat. V. 880 (Posidonius); über Gewitter, Blitz, Donner, Wetterleuchten, Gluth- und Wirbelwinde Stob. I, 596 f. (plac. III, 3, 4). Arrian ebd. 602 ff. Sen. II, 12—31. 51—58 (c. 54 die Ansicht des Posidonius). II, 1, 3. Diog. 153 f.; Regen, Reif, Hagel, Schnee Diog. 153. Sen. IV, 3—12; Erdbeben Diog. 154. plac. III, 15, 2. Sen. VI, 4—31 (m. s. besonders c. 16. 21, 2) vgl. auch Strabo II, 3, 6. S. 102; Winde plac. III, 7, 2. Sen. V, 1—17. Strabo I, 2, 21. S. 29. III, 2, 5. S. 144; Gewässer Sen. III, 1—26; Nilüberschwemmungen ebd. IV, 1 f. Strabo XVII, 1, 5. S. 790. Kleomed. Meteora S. 32; Ebbe und Fluth Strabo I, 3, 12. S. 55. III, 3, 3. S. 153. 5, 8 f. S. 173 f. Ueber die Jahreszeiten s. m. S. 122, 2.

1) Wie die Erklärung der Farben als πρῶτοι σχηματισμοὶ τῆς ὕλης Stob. I, 364. plac. I, 15, 5, und die Beschreibung der Töne als sphärischer Wellenbewegungen in der Luft b. Plut. plac. IV, 19, 5. Diog. 158.

2) Vgl. Bake Posidonii Rhod. Reliquiae S. 87—184. Müller Fragm. Hist. Gr. III, 245 ff.

3) Sext. Math. IX, 81: τῶν ἡνωμένων σωμάτων (über die ἕνωσις s.

gemeinsten Fächer für eine Betrachtung der verschiedenen Naturreiche aus dem Gesichtspunkt einer stufenweise aufsteigenden Entwicklung der lebendigen Kräfte gegeben. Aber ein ernstlicher Versuch zur Durchführung dieses Gedankens ist offenbar in der stoischen Schule nicht gemacht worden; uns ist von ihren Annahmen über die organischen Wesen ausser dem Menschen nur äusserst wenig überliefert[1]). |

m. S. 97) τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς· καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ, καθάπερ τὰ φυτὰ, ψυχῆς δὲ τὰ ζῷα. Plut. virt. mor. c. 12. S. 451: καθόλου δὲ τῶν ὄντων αὐτοί τέ φασι καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι τὰ μὲν ἕξει διοικεῖται, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ἀλόγῳ ψυχῇ, τὰ δὲ καὶ λόγον ἐχούσῃ καὶ διάνοιαν. Themist. De an. 72, b, u. 64, 25 Sp. (s. o. S. 139, 1). M. Aurel VI, 14. Philo Qu. De. s. immut. 298, D. (De mundo 1154, E.) Leg. alleg. 1091, D. aetern. m. c. 15. S. 248, 5 Bern. Plotin Enn. IV, 7, 8. S. 463, C Bas. 861 Cr. (Etwas anders Cic. N. D. II, 12, 33 ff. s. o. 136, 1.) Ueber den Begriff der ἕξις vgl. m. auch S. 96, 2. 118, 5. über den Unterschied der φύσις und ψυχὴ, von denen jene aus feuchterem, kälterem und dichterem πνεῦμα bestehen soll, als diese, Plut. Sto. rep. 41, 1 f. c. not. 46, 2. Galen Hipp. et Plat. V, 3. Bd. V, 521. Qu. animi mores u. s. f. c. 4. Bd. IV, 783 u. a. St. Die ἕξις und der νοῦς, als das unterste und das oberste Glied der Reihe, werden sich bei Diog. 139 entgegengesetzt; von der φύσις findet sich ebd. 156 die Definition: πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, 148 diese: ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' οἵων ἀπεκρίθη. Dem Vernunftlosen wird zwar eine ζωὴ, aber kein βίος beigelegt (Porph. b. Stob. Ekl. II, 372). Dass es übrigens nur Eine und dieselbe Kraft ist, welche bald als ἕξις bald als φύσις u. s. f. wirkt, braucht nach allem bisherigen kaum noch bemerkt zu werden; doch vgl. m. Diog. 138 f. Themist. a. a. O. Sext. Math. IX, 84.

1) Dahin gehört die Annahme, welche sich auch in der peripatetischen Schule findet (s. Bd. II, b, 938), aber doch auch für stoisch zu halten sein wird, und für die Stoiker sogar, bei ihrer Lehre vom Pneuma, eine besondere Bedeutung hatte, dass in den Venen das Blut, in den Arterien der *spiritus* ströme (Sen. nat. qu. II, 15, 1); die Erklärung des Schlafes, des Todes, des Alters b. Plut. plac. V, 23, 4. 30, 5; die Behauptung, dass den Thieren nicht blos die Vernunft (hierüber Plut. solert. an. 2, 9. 6, 1. 11, 2. S. 960. 963. 967. Aelian. hist. an. VI, 50), sondern auch (nach Chrysippus b. Galen Hippocr. et Plat. III, 3. V, 1. 6. Bd. V, 309. 429. 431. 476) die Affekte (oder wie Galen auch sagt: der θυμὸς und die ἐπιθυμία) fehlen, da ja auch diese beim Menschen aus der vernünftigen Seele entspringen sollten; Posidonius jedoch widersprach dieser Behauptung (Galen S. 476),

7. Fortsetzung: Der Mensch.

Erst in der Lehre vom Menschen gewinnt das stoische System wieder ein eigenthümliches Interesse. Die Richtung dieser Lehre war durch die des ganzen Systems bestimmt. Einerseits musste der Materialismus desselben in der Anthropologie auf's stärkste zum Vorschein kommen; andererseits musste aber auch hier die Ueberzeugung, dass alle Wirkungen auf wirkende Kräfte und alle Einzelkräfte auf Eine Urkraft hinweisen, zu einer dynamischen und monistischen Auffassung des Seelenlebens hinführen. Dass die Seele körperlicher Natur sei, ergab sich für die Stoiker schon aus den allgemeinen Voraussetzungen ihres Materialismus. Indessen liessen sie es sich angelegen sein, diese Behauptung auch durch eigenthümliche anthropologische Gründe zu stützen. Was mit dem Körper in Wechselwirkung steht, sagen sie, was ihn berührt und sich von ihm trennt, das ist ein Körper, wie könnte also die Seele ein unkörperliches Wesen sein [1])? Was sich in den drei Richtungen des Raumes ausdehnt, ist körperlich; die Seele dehnt sich aber in diesen drei Richtungen durch den ganzen Leib aus [2]). Wir sehen ja aber auch, dass es nichts anderes, als die Lebenswärme ist, der wir Leben und Bewegung verdanken [3]), dass das | Leben durch die Lebensluft erhalten wird, und mit ihr entweicht [4]); und ebenso zeigt

und ein ἡγεμονικὸν wollte auch Chrysippus den Thieren zugestehen (Chalcid. in Tim. c. 217), ja in dem Verhalten des Hundes beim Nachspüren wies er sogar einen unbewussten Schluss nach (Sext. Pyrrh. I, 69). Vgl. auch S. 208, 2.

1) Kleanthes b. Nemes. nat. hom. S. 33 (und ebenso b. Tertull. De an. c. 5): *οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα ἀλλὰ σῶμα σώματι· συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρὸν γίνεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.* Chrysipp. b. Nemes. S. 34 (Tert. a. a. O. Chalcid. in Tim. c. 217): *ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.*

2) Nemes. nat. hom. c. 2, S. 30.

3) Diog. 157. Cic. N. D. III, 14, 36.

4) Zeno bei Tertull. a. a. O. (und ganz ähnlich er und Chrysippus bei Chalcid. in Tim. c. 217, S. 306 Meurs.): *quo digresso animal emoritur,*

die Erfahrung, dass sich geistige Eigenschaften auf dem physischen Wege der Zeugung fortpflanzen, dass es mithin ein körperliches Substrat sein muss, dem sie anhaften [1]). Wie daher der Geist überhaupt nach stoischer Lehre nichts anderes ist als der feurige Hauch, so wird auch die menschliche Seele von unsern Philosophen bald als Feuer, bald als Hauch, bald genauer als der warme Hauch beschrieben [2]), der sich in ähnlicher Weise

corpus est; consito autem spiritu digresso animal emoritur; ergo consitus spiritus corpus est; consitus autem spiritus anima est; ergo corpus est anima.

1) Kleanthes b. Nemes. a. a. O. 32: *οὐ μόνον ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, ταῖς διαθέσεσι· σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.* Das gleiche b. Tertull. a. a. O. und c. 25 Schl. Ebenso Chrysippus, von dem Plut. Sto. rep. 41, 8 sagt: *ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ γεγονέναι τὴν ψυχὴν . . . μάλιστα τῷ καὶ τὸν τρόπον καὶ τὸ ἦθος ἐξομοιοῦσθαι τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσι.* Panätius b. Cic. Tusc. I, 32, 79. Vgl. Ar. Did. b. Eus. pr. ev. XV, 20, 1: Zeno bezeichne den Samen als ein *πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός· ἔχον γὰρ τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς τοῦτο . . . συλληφθὲν ὑπ' ἄλλου πνεύματος* (dem mütterlichen) *μέρος ψυχῆς τῆς τοῦ θήλεος καὶ συμφυὲς γενόμενον κρυφθέν* (Diels conj. *κερασθέν*) *τε φύει κινούμενον καὶ ἀναῤῥιπιζόμενον ὑπ' ἐκείνου.*

2) Chrysipp. b. Galen Hippocr. et Plat. III, 1. Bd. V, 287: *ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.* Zeno s. Anm. 1. 194, 4. Macrob. Somn. I, 14: *Zenon [dixit animam] concretum corpori spiritum. . . . Boëthus* (natürlich der Stoiker, nicht der Peripatetiker) *ex aëre et igne [sc. constare].* Diogenes b. Galen a. a. O. II, 8. S. 282: *τὸ κινοῦν τὸν ἄνθρωπον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις ψυχική τίς ἐστιν ἀναθυμίασις.* Cic. N. D. III, 14, 36. Tusc. I, 9, 19. 18, 42: Zeno halte die Seele für Feuer, Panätius für brennende Luft *(inflammata anima).* Diog. L. VII, 156 f. (nach Zeno, Antipater, Posidonius): sie sei das *πνεῦμα σύμφυτον, πνεῦμα ἔνθερμον.* Stob. Ekl. I, 796 (Plut. pl. IV, 3, 3). Cornut. N. D. S. 8 Os.: *καὶ γὰρ αἱ ἡμέτεραι ψυχαὶ πῦρ εἰσι.* Ar. Didymus b. Eus. pr. ev. XV, 20, 1: Zeno nenne die Seele *αἴσθησιν ἢ ἀναθυμίασιν* (l. *αἰσθητικὴν ἀναθυμ.* vgl. §. 2 und Ps. Plut. V. Hom. c. 127: *τὴν ψυχὴν οἱ Στωϊκοὶ ὁρίζονται πνεῦμα συμφυὲς καὶ ἀναθυμίασιν αἰσθητικὴν ἀναπτομένην ἀπὸ τῶν ἐν σώματι ὑγρῶν*). Plut. c. not. 47, 1: *ψυχῇ δὲ φύσις* (nach den Stoikern) *ἀναθυμίασις.* Longin. b. Eus. XV, 21, 1, 3. Alex. De an. 127, b, u.: *οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενόν πως ἔκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος.* Da aber nicht jedes *πνεῦμα* Seele ist, so wurde die letztere als ein *πνεῦμα πὼς ἔχον* bezeichnet (Plotin. Enn. IV, 7, 4. S. 458, E f.). Diese eigenthümliche Beschaffenheit des Seelenstoffs sollte nun

durch den Körper verbreiten und den Körper zusammenhalten soll, wie sich die Seele der Welt durch | die Welt verbreitet und sie zusammenhält[1]). Diesen Wärmestoff denken sich die Stoiker an das Blut gebunden; von der Ausdünstung des Blutes soll sich die Seele ebenso nähren, wie die ihr verwandten Gestirne von den Dünsten der Erde[2]). Mittelst der gleichen Voraussetzungen erklären sie sich auch die Entstehung der Seele: bei der Zeugung wird ein Theil der elterlichen Seelen auf das Erzeugte übergetragen[3]); aus diesem entwickelt sich im Mutterleibe zunächst eine Pflanzenseele, erst durch die Einwirkung der äusseren Luft nach der Geburt wird diese zur animalischen Seele gestaltet und

in seiner grösseren Wärme und Feinheit liegen; vgl. Plut. Sto. rep. 41, 2. S. 1052: Chrysippus halte die ψυχὴ für ein ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον. Aehnlich Galen Qu. an. mores u. s. w. c. 4. Bd. IV, 783: die Stoiker erklären sowohl die φύσις als die ψυχὴ für ein πνεῦμα, das aber bei jener feuchter und kälter, bei dieser trockener und wärmer sei. Ueber das πνεῦμα σύμφυτον vgl. m. Bd. II, b, 483, 4. 919. 938.

1) Chrysippus s. vor. Anm. Näher wird diese Verbreitung von Jambl. b. Stob. Ekl. I, 870. 874 und Themist. De an. f. 68 a, m. 30 Sp. vgl. Plotin IV, 7, 8. S. 463, C (860, 9 Creuz.) als κρᾶσις, d. h. als Stoffdurchdringung (s. o. S. 126 f.), bezeichnet. Dass der Körper von der Seele zusammengehalten werde, nicht die Seele vom Körper, ist ein Streitpunkt der Stoiker gegen die Epikureer; Posid. b. Achill. Tat. Isagoge c. 13, S. 133, E. Sext. Math. IX, 72. Für die Stoiker ergab sich diess neben dem praktischen Interesse, der Seele die Herrschaft über den Leib zu sichern, auch aus ihren Bestimmungen über das Pneuma, (und ein solches ist ja die Seele) das durch seinen τόνος die Dinge zu dem macht, was sie sind (s. o. S. 118 f.). Auf der Spannung der Seele beruht jedes geistige Vermögen (s. o. 119, 2); von einem Nachlassen des αἰσθητικὸς τόνος im ἡγεμονικὸν wird der Schlaf hergeleitet (Diog. VII, 158. Cic. Divin. II, 58, 119 vgl. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 922 über den Tod). In einer Veränderung des πνεῦμα bestehen die Affekte (Diog. a. a. O.).

2) Galen Hippocr. et Plat. II, 8. S. 282 f. nach Zeno, Kleanthes, Chrysippus und Diogenes. Longin b. Eus. pr. ev. XV, 21, 3. M. Aurel V, 33. VI, 15. Ps. Plut. V. Hom. 127, s. vorl. Anm.

3) Zeno bezeichnete den Samen als σύμμιγμα καὶ κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων (Plut. coh. ira 15, S. 462), er liess die Seele des Kindes aus einer Mischung von Theilen der Seelen beider Eltern entstehen (S. 195, 1); ähnlich Chrysippus b. Diog. 159, und Panätius (s. S. 195, 1) vgl. Tertull. De an. c. 27. Nach Sphärus b. Diog. 159 wird der Samen aus allen Theilen des Leibes ausgeschieden und kann ebendesshalb auch alle erzeugen (wie schon Demokrit wollte; vgl. Th. I, 805, 2).

verdichtet [1]). Schon dadurch war nun den Stoikern die Annahme nahe gelegt, dass der Sitz der Seele nicht im Gehirn, sondern in der Brust sei, von welcher nicht allein der Athem und die Blutwärme, sondern auch die Stimme, diese unmittelbarste | Erscheinung des Gedankens, auszugehen schien [2]). Diese Annahme hängt aber auch mit dem ganzen Standpunkt ihrer Anthropologie zusammen: denn für die niedrigeren Funktionen hatten auch Plato und Aristoteles das Herz als Centralorgan betrachtet, und der Vernunft hatte jener nur desshalb ihren Sitz im Gehirn angewiesen, um sie von der thierischen Seele zu unterscheiden [3]); indem daher die Stoiker die Vernunftthätigkeit der sinnlichen näher

1) Plut. Sto. rep. 41, 1. 8. S. 1052 f. c. not. 46, 2. S. 1084. De primo frig. 2, 5. S. 946: *οἱ Στωϊκοὶ καὶ τὸ πνεῦμα λέγουσιν ἐν τοῖς σώμασι τῶν βρεφῶν τῇ περιψύξει στομοῦσθαι καὶ μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίνεσθαι ψυχήν.* Aehnlich Plotin Enn. IV, 7, 8. S. 463, C (861, 7 Cr.), vgl. Hippolyt. Refut. haer. c. 21. S. 40, 45 Dunck. Tertull. De an. c. 25. Den Widerspruch, dass die animalische Seele, die als solche wärmer und dünner ist, als die vegetative, aus dieser durch Abkühlung und Verdichtung entstehen soll, lässt Plutarch nicht unbemerkt. Einiges weitere, über die Entwicklung des Foetus, b. Plut. plac. V, 16, 2. 17, 1. 24, 1.

2) Zwar war die stoische Schule über diese Frage nicht ganz einig; ein Theil derselben (Plut. pl. IV, 21, 5 sagt es irriger Weise von der ganzen Schule) suchte nämlich den Sitz der Seele im Gehirn (Sext. Math. IX, 119. Diogenes b. Philodem. *π. εὐσεβείας* S. 383, 9 ff. Gomp., wozu Krische, Forschungen I, 488 f. zu vergl. Chrysipp. b. Galen a. a. O. III, 8. S. 349 ff. — denn dass diese Polemik Chrysipp's gegen Stoiker gerichtet ist, lässt sich nicht bezweifeln), wofür als Beweis die Erzählung von der Geburt der Pallas angeführt wird, welche Chrysippus a. a. O. weitschweifig erörtert. Indessen sehen wir aus Galen a. a. O. I, 6. II, 2. 5. III, 1. 5. S. 185. 214 f. 241. 287. 322. Philodem. a. a. O. Tertull. De an. c. 15, Schl., dass die angesehensten Stoiker, wie Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Diogenes, Apollodorus, für das Herz stimmten. Der Hauptbeweis dafür ist schon bei Zeno, dass die Stimme nicht aus der Schädelhöhle, sondern aus der Brust komme. Chrysippus konnte sich die Schwäche dieses Beweises nicht ganz verbergen, gab aber die Behauptung selbst nicht auf (Galen a. a. O. S. 254 f. 261), indem er neben anderem (wie die seltsame und kleinliche Bemerkung über *ἐγώ* s. u. 200, 1) dafür geltend machte (a. a. O. II, 7, 268. III, 1, 290 ff. c. 5, 321 ff. c. 7, 335. 343 f. IV, 1, 362 f.), dass nach allgemeinem, durch zahllose Dichterstellen von ihm belegtem, Zugeständniss die Willens- und Gemüthsbewegungen vom Herzen ausgehen.

3) S. Th. II, a, 714. 727 ff. b, 517, 1. 544, 4. Der Vernunft hatte Aristoteles gar kein körperliches Organ gegeben; s. II, b, 568, 3.

rückten, und beide aus Einer Quelle ableiteten, so war es natürlich, dass sie diese Vorstellung verliessen. Vom Herzen aus sollten sich die verschiedenen Theile der Seele als Luftströmungen in die einzelnen Organe ergiessen. Solcher Theile zählten die Stoiker ausser dem herrschenden Theil oder der Vernunft (*ἡγεμονικὸν*, *διανοητικὸν*, *λογιστικὸν* oder *λογισμὸς*) noch sieben: die fünf Sinne, die Zeugungskraft und das Sprachvermögen [1]), dem | sie nach ihrer Ansicht vom Verhältniss des Gedankens zur Rede [2]) einen besonderen Werth beilegen mussten [3]). Dabei bemühten sie sich aber, die Einheit des Seelenwesens strenger festzuhalten, als Plato und Aristoteles; das *ἡγεμονικὸν* ist ihnen die Grundkraft, alle übrigen Kräfte sind blosse Theile und Ableger von

1) Plut. plac. IV, 4, 2. Ebd. c. 21: Für den höchsten Theil der Seele halten die Stoiker das *ἡγεμονικὸν*, welches die *φαντασίαι*, *συγκαταθέσεις*, *αἰσθήσεις*, *ὁρμαὶ* erzeuge; diess nennen sie *λογισμός*. Von ihm erstrecken sich, wie die Arme eines Polypen, die sieben Theile der Seele in den Leib; diese werden daher sämmtlich als *πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ* (*μέχρις ὀφθαλμῶν*, *ὤτων*, *μυκτήρων*, *γλώττης*, *ἐπιφανείας*, *παραστατῶν*, *φάρυγγος γλώττης καὶ τῶν οἰκείων ὀργάνων*) definirt. Galen a. a. O. III, 1, 287 f. (s. S. 199, 1). Diog. 110. 157. Porphyr und Jamblich b. Stob. I, 836. 874 f. 878. Chalcid. in Tim. c. 217, S. 307 Meurs. Nikomachus b. Jambl. Theol. Arithm. S. 50. Nemes. nat. hom. c. 15, S. 174 schreibt diese acht Theile der Seele schon Zeno zu, dagegen nahm dieser nach Tertull. De an. 14 deren nur drei an, die Tert. leider nicht nennt. Wellmann Jahrb. f. Philol. 1877, S. 807 gibt dieser Angabe den Vorzug, indem er annimmt, Zeno habe das *ἡγεμονικὸν*, *φωνᾶεν* (das auch Plut. plac. IV, 21, 4 als zenonisch bezeugt) und *σπερματικὸν* als Seelentheile angesehen, die Sinne dagegen dem Körper (eher wohl dem *ἡγεμονικὸν*, als Sitz der Empfindung) zugerechnet. Und Soranus, den Tert. ausschreibt, ist allerdings sonst sehr glaubwürdig, und es ist, wie richtig bemerkt wird, viel wahrscheinlicher, dass die spätere Lehre der Schule, als dass eine von ihr abweichende ihrem Stifter mit Unrecht beigelegt wurde. Panätius zählte, wie wir seiner Zeit finden werden, nur sechs Theile der Seele, und Posidonius entfernte sich von der stoischen Anthropologie noch weiter. Dagegen ist Tertullian's Behauptung (De an. 14), dass einzelne von den (jüngeren) Stoikern 10 Theile der Seele angenommen haben, wahrscheinlich ein Missverständniss; vgl. Diels Doxogr. 206. Was Stob. I, 828 von Aristo sagt, geht wohl auf den Peripatetiker; s. Bd. II, b, 926, 3.

2) Worüber S. 67.

3) Vgl. Kleanth. hymn. 4: *ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν ἰῆς μίμημα λαχόντες μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνητ' ἐπὶ γαῖαν.*

jener[1]), auch die Empfindung[2]) und Begierde wird in ausdrücklichem Gegensatz zu der platonisch-aristotelischen Lehre von ihr hergeleitet[3]), und in ihr wird das Ich oder die Persönlichkeit |

1) S. S. 198, 1. und Chrys. b. Galen a. a. O. III, 1. S. 287 (vgl. S. 195, 2): *ταύτης ᾿οὖν [τῆς ψυχῆς] τῶν μερῶν ἑκάστῳ διατεταγμένον [-ων] μορίῳ, τὸ διῆκον αὐτῆς εἰς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν φωνὴν εἶναι, τὸ δὲ εἰς ὀφθαλμοὺς ὄψιν* u. s. w. *καὶ τὸ εἰς ὄρχεις, ἕτερόν τιν᾿ ἔχον τοιοῦτον λόγον*, (vgl. hiezu S. 195, 1) *σπερματικὸν, εἰς ὃ δὲ συμβαίνει πάντα ταῦτα, ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι, μέρος ὂν αὐτῆς τὸ ἡγεμονικόν.* Plut. plac. IV, 4, 2: *τοῦ ἡγεμονικοῦ ἀφ᾿ οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέτακται [-ταται] διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προςφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις.* Vgl. Sext. Math. IX, 102. Alex. Aphr. bestreitet daher De an. 146, a, u. b, o. den (stoischen) Satz, dass die *ψυχικὴ δύναμις* nur Eine, und jede besondere Seelenthätigkeit nur eine Wirkung des *πὼς ἔχον ἡγεμονικὸν* sei, und umgekehrt sagt Tert. De an. 14 über die Theile der Seele ganz stoisch: *hujusmodi autem non tam partes animae habebuntur, quam vires et efficaciae et operae . . . non enim membra sunt substantiae animalis, sed ingenia* (Anlagen). Vgl. Jambl. b. Stob. I, 874 f.: Nach den Stoikern verhalten sich die Seelenkräfte zur Seele, wie die Eigenschaften zu ihrem Substrat, ihr Unterschied beruhe theils nur darauf, dass die *πνεύματα*, worin sie bestehen, sich in verschiedene Körpertheile ergiessen, theils sei er nur der mehrerer Qualitäten in Einem Subjekt: das letztere, wenn das *ἡγεμονικὸν* die *φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμὴ, λόγος* umfassen solle. Vgl. S. 78, 2.

2) Dass diese nach Zeno und Chrysippus nur dann entstehe, wenn der äussere Eindruck sich zur *ἀρχὴ τῆς ψυχῆς* fortpflanze, sagt Galen Hippocr. et Plut. II, 5. Bd. V, 244 K. Jede Vorstellung ist ja eine Veränderung der Seele, des *ἡγεμονικόν*. Vgl. S. 71 f.

3) Plut. virt. mor. c. 3, S. 441 (über Zeno, Aristo, Chrysippus): *νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικὸν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ.* plac. IV, 21, 1. Galen a. a. O. IV, 1. S. 364 f.: Chrysippus spreche bald so, als ob er eine eigene *δύναμις ἐπιθυμητικὴ ἢ θυμοειδὴς* anerkenne, bald, als ob er sie läugne. Offenbar ist aber das letztere seine Meinung. Vgl. ebd. V, 6, 476: *ὁ δὲ Χρύσιππος οὔθ᾿ ἕτερον εἶναι νομίζει τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς τοῦ λογιστικοῦ καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων ἀφαιρεῖται τὰ πάθη* (hierüber S. 193, 1). Ar. Did. b. Eus. pr. ev. XV, 20, 3: *ἔχειν τε πᾶσαν ψυχὴν ἡγεμονικόν τι ἐν αὐτῇ ὃ δὴ ζωὴ καὶ αἴσθησίς ἐστι καὶ ὁρμή.* Jambl. b. Stob. Ekl. I, 890. Diog. VII, 159. Orig. c. Cels. V, 47 (*τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀρνουμένους τὸ τριμερὲς τῆς ψυχῆς*) und was später über die stoische Lehre von den Affekten anzuführen sein wird. Dass Kleanthes anderer Ansicht gewesen sei, sucht

gesucht, deren Sitz bei den Früheren immer unsicher geblieben war [1]).

Zu der Weltseele verhält sich die Einzelseele, wie der Theil zum Ganzen. Die Seele des Menschen ist nicht blos in derselben Art, wie alle andern lebendigen Kräfte, ein Theil und Ausfluss der allgemeinen Lebenskraft, sondern sie steht durch ihre Vernünftigkeit in einem besonderen Verwandtschaftsverhältniss mit dem göttlichen Wesen [2]), welches um so stärker hervortritt, je |

Posidonius b. Galen a. a. O. c. 6. 476 vgl. IX, 1. 653 aus einer Stelle desselben darzuthun, worin er den *θυμὸς* im Zwiegespräch mit dem *λόγος* aufführt; aber diess heisst eine rednerische Wendung mit einer philosophischen Ansicht verwechseln.

1) Chrys. b. Galen a. a. O. II, 2, 215: *οὕτως δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο* [die in der Brust wohnende Grundkraft] *δεικνύντες αὐτοὺς ἐν τῷ ἀποφαίνεσθαι τὴν διάνοιαν εἶναι.*

2) Kleanthes V. 4; s. 198, 3. D. 143 s. o. 135, 3. Posidon. b. Cic. Divin. I, 30, 64: *quod provideat animus ipse per sese, quippe qui Deorum cognatione teneatur.* Ebd. 49, 110. Epikt. Diss. I, 14, 6: *αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα.* Ders. II, 8, 11 f. M. Aurel II, 4. V, 27, wo die Seele *μέρος, ἀπόῤῥοια, ἀπόσπασμα θεοῦ,* XII, 26, wo der *νοῦς* des Menschen sogar *θεὸς* genannt wird. Sen. ep. 41, 2: *sacer intra nos spiritus sedet . . . in unoquoque virorum bonorum, „quis Deus incertum est, habitat Deus“.* Ders. ep. 66, 12: *ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa* u. a.; vgl. auch S. 193, 4. 297, 3 2. Aufl. Die Vernunft, das Denken und die Tugend der menschlichen Seele sind daher (wie diess Jambl. b. Stob. Ekl. I, 886 als stoische Ansicht bezeichnet) denen der Weltseele gleichartig. Aus dieser Gottverwandtschaft leitet Posidonius in einer berühmt gewordenen Vergleichung (s. o. 78, 1) die Befähigung der Seele zur Erkenntniss der Natur, Cic. Legg. I, 8, 24 f. die Allgemeinheit des Glaubens an Gott her. Sie selbst wurde nach Censor. di. nat. 4, 10 durch die Annahme erklärt, dass bei jeder Neubildung einer Welt die Menschen *ex solo adminiculo divini ignis* hervorgebracht werden. Sofern nun alle Seelen Theile des göttlichen Geistes sind, können sie auch alle zusammen als Eine Seele oder Vernunft betrachtet werden; M. Aurel IX, 8: *εἰς μὲν τὰ ἄλογα ζῷα μία ψυχὴ διῄρηται· εἰς δὲ τὰ λογικὰ μία λογικὴ ψυχὴ μεμέρισται.* XII, 30: *ἓν φῶς ἡλίου, κἂν διείργηται τοίχοις, ὄρεσιν, ἄλλοις μυρίοις· μία οὐσία κοινὴ, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις· μία ψυχὴ, κἂν φύσεσι διείργηται μυρίαις καὶ ἰδίαις περιγραφαῖς.* Diese Einheit ist aber, wie schon diese Vergleichungen zeigen, durchaus im Sinn des stoischen Realismus zu fassen: die allgemeine Seele, als ätherische Substanz gedacht, ist der Stoff der Einzelseelen. Vgl. auch M. Aurel VIII, 54. Mit dem stoischen Traducianismus (s. o. 195, 1. 196, 3) lässt sich dieser himmlische Ursprung der

ausschliesslicher wir das Göttliche, die Vernunft, in uns walten lassen [1]). Nur um so weniger kann sie sich aber, nach der Ansicht der Stoiker, dem Gesetz dieses Wesens, der allgemeinen Nothwendigkeit oder dem Verhängniss entziehen, und nur eine Täuschung ist es, wenn ihr die gewöhnliche Vorstellung von der Freiheit eine vom Weltlauf unabhängige Ursächlichkeit beilegt. In Wahrheit ist der menschliche Wille so gut, wie alles andere in der Welt, in die unverbrüchliche Kette der natürlichen Ursachen verflochten, mögen wir nun die Gründe, die ihn bestimmen, kennen oder nicht; seine Freiheit besteht nur darin, dass er nicht von aussen, sondern unter der Mitwirkung der äusseren Umstände durch seine eigene Natur bestimmt wird [2]). Auf diese Selbstbestimmung wird aber allerdings der höchste Werth gelegt; nicht blos unsere Handlungen stammen von ihr her, und können uns nur desshalb als die unsrigen zugerechnet werden [3]), sondern auch unsere Urtheile sind, wie die Stoiker glauben, von ihr abhängig: die Seele selbst ist es, welche sich der Wahrheit oder dem Irrthum zuwendet, unsere Ueberzeugung ist ebensosehr in unserer Gewalt, wie unser Handeln [4]), beide sind gleichsehr ein naturnothwendiges Erzeugniss unseres Willens. Und so wenig die Einzelseele eine vom Ganzen unabhängige Thätigkeit besitzt, so wenig kann sie auch dem Schicksal des Ganzen entgehen: auch sie soll, nach der allgemeinen Lehre der Schule, am Ende der Weltzeit, welcher sie angehört, in den Urstoff oder die Gott-

Seele durch die Annahme vereinigen, dass sich der Ausfluss der Gottheit, der seine Seele bildet, auf jeden durch Vermittlung seiner Eltern und Vorfahren übertragen habe; vgl. Epikt. Diss. I, 9, 4: *ἀπ᾽ ἐκείνου δὲ* (sc. *τοῦ κόσμου*) *τὰ σπέρματα καταπέπτωκεν οὐκ εἰς τὸν πατέρα τὸν ἐμὸν μόνον οὐδ᾽ εἰς τὸν πάππον* u. s. w. Um so weniger Veranlassung haben wir, das, was Seneca über die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes sagt, mit Corssen (De Posidon. Rhod. Bonn 1878. S. 26 f.) von einem durch Posidonius vermittelten Einfluss Plato's herzuleiten: seine Aeusserungen führen über das, was oben aus Zeno (bei Diog. 143) und Kleanthes angeführt ist, nicht hinaus.

1) In diesem Sinne nennt z. B. Sen. ep. 31, 11 den *animus rectus, bonus magnus* einen *Deus in corpore humano hospitans*.

2) Das nähere hierüber 161 f. 165 ff.

3) S. S. 166.

4) S. S. 82, 1.

heit zurückkehren, und nur darüber waren die Stoiker unter sich nicht ganz einig, ob alle Seelen so lange dauern sollten, wie diess Kleanthes, oder nur die der Weisen, wie Chrysippus glaubte [1]).

1) Diog. 156 f. Plut. n. p. suav. vivi 31, 2. S. 1107. plac. IV, 7, 2. Ar. Didymus b. Eus. praep. ev. XV, 20, 3 f. Sen. consol. ad Marc. c. 26, 7. ep. 102, 22 ff. 117, 6. Cic. Tusc. I, 31, 77 ff. Epiphan. adv. haer. III, 2. 1090, C Pet. (Diels Doxogr. 592, 27.) Wenn sich Seneca (ad Polyb. 9, 2. ep. 65, 24. 71, 16. 36 9 und bei Tertull. De an. c. 42. resurr. carn. c. 1) und ebenso M. Aurel (III, 3. VII, 32. VIII, 25. 58) auch wieder zweifelhaft über die Fortdauer nach dem Tode zu äussern scheint, so ist diess nur κατ᾽ ἄνθρωπον geredet, um die Todesfurcht für alle Fälle zu verbannen; dass Dieselben an manchen Stellen (Sen. ep. 71. 102, Anf. M. Aurel II, 17. V, 4. 13) den Untergang der Seele gleich nach dem Tode voraussetzen, ist eine unrichtige Angabe Tiedemann's Sto. Philos. II, 155; dagegen sehen wir aus M. Aurel IV, 14. 21, dass dieser die Seelen einige Zeit nach dem Tode, und nicht erst beim Weltbrand, in die Weltseele zurückkehren liess. Auch diess ist aber nur eine Umbildung der allgemein stoischen Lehre. Die Seelen der Guten sollen nämlich (Sen. Cons. ad. Marc. 25, 1) nach dem Tode (wie in der katholischen Lehre vom Fegfeuer) einer Reinigung unterliegen, und dann erst unter die Seligen sich erheben, was hier ohne Zweifel auch physikalisch motivirt wurde: wenn die Seele, zugleich stofflich und sittlich (denn beides fällt auf diesem Standpunkt zusammen) geläutert ist, steigt sie durch ihre Leichtigkeit in den Aether auf, nach M. Aurel, um hier in dem σπερματικὸς λόγος τῶν ὅλων zu verfliessen, nach der herrschenden Lehre, um bis zum Weltbrand fortzuleben. Der Aether wird auch bei Cic. Tusc. I, 18, 42. Lactant. Inst. VII, 20, vgl. Plut. n. p. suav. vivi 31, 2. S. 1107 den seligen Geistern zum Aufenthaltsort angewiesen: die Seelen erheben sich, wie Cic. sagt, die dicke untere Luft durchdringend, zum Himmel, bis sie in eine ihnen selbst gleichartige Umgebung (die *juncti ex anima tenui et ardore solis temperato ignes)* gelangen; hier kommen sie naturgemäss zur Ruhe, indem sie sich von denselben Stoffen nähren, wie die Gestirne. Nach Chrysippus b. Eustath. zu Il. XXIII, 65 sollen sie dort auch die Kugelgestalt der Gestirne annehmen. Nach Tert. De an. 54 f. vgl. Lucan. Phars. IX, 5 ff. wohnen sie unter dem Monde. Wenn Zeno daneben auch von den Inseln der Seligen redete (Lact. Inst. VII, 7. 20), so kann diess nur mit dem Vorbehalt geschehen sein, diese auf den himmlischen Wohnsitz derselben zu deuten. Auch die Seelen der Unweisen und Schlechten sollten aber noch eine Zeit lang nach dem Tode fortdauern, nur dass sie, als schwächer, sich nicht bis zum Weltbrand erhalten (Ar. Did. a. a. O. Theodoret cur. gr. aff. V, 23. S. 73), und sie sollen in dieser Zeit, wie Sen. ep. 117, 6 andeutet, Tert. und Lact. a. d. a. O. bestimmt sagen, in der Unterwelt bestraft werden. Wenn Tertull. einen Theil von den Seelen der Unweisen in der Erdregion sich aufhalten und hier von den vollendeten Weisen unter-

Die Consequenz des Systems lässt sich in diesen | Sätzen, wie überhaupt in der stoischen Anthropologie, nicht verkennen [1]); und wenn man vielleicht von einem gewissen Standpunkt aus geneigt sein könnte, theils den Determinismus, theils die Läugnung einer endlosen Fortdauer nach dem Tode in einem System von so streng ethischer Richtung unbegreiflich zu finden, so liegt vielmehr gerade bei diesen Punkten ihr Zusammenhang mit der stoischen Ethik deutlich am Tage: beide Annahmen mussten sich den Stoikern, ähnlich wie in der neueren Zeit einem Spinoza und Schleiermacher, besonders auch desshalb empfehlen, weil sie ihrer ethischen Grundanschauung entsprachen, der zufolge der Einzelne sich nur als ein Werkzeug der allgemeinen Vernunft, ein unselbständiges Moment im Weltganzen betrachten soll. Da die Stoiker überdiess ein Fortleben im Jenseits zugaben, welches zwar nicht von unbegrenzter, aber doch von unbestimmt langer Dauer sein sollte, so liess sich auch von ihrer Ansicht dieselbe praktische Anwendung machen, wie von dem gewöhnlichen Unsterblichkeitsglauben. Wenn Seneca [2]) dieses Leben als das Vorspiel eines besseren, den Leib als eine Herberge bezeichnet, aus welcher der Geist in seine höhere Heimath zurückkehre; wenn er sich auf den Tag freut, welcher die Fesseln des Körpers zerreissen werde, den Geburtstag der Ewigkeit, wie er ihn, mit den alten Christen auch im Ausdruck zusammentreffend, nennt [3]); wenn er den

richtet werden lässt, so bezieht sich diess wohl auf die von Seneca erwähnte Reinigung. Ueber die angebliche Seelenwanderung der Stoiker s. m. S. 155 unt.

1) Der eigenthümliche Einfall dagegen, dessen SEN. ep. 57, 7 als stoisch erwähnt: *animam hominis magno pondere extriti permanere non posse et statim spargi, quia non fuerit illi exitus liber*, war, wie auch Seneca zeigt, durch die stoischen Voraussetzungen nicht gefordert, und gehört doch wohl nur Einzelnen in der Schule.

2) Vgl. BAUR, Seneca und Paulus in: Drei Abhandl. u. s. w. S. 431 ff.

3) Ep. 102, 22 ff.: *cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic, ubi inveni, relinquam, ipse me Dis reddam . . . per has mortalis vitae moras illi meliori vitae longiorique proluditur.* Wie das Kind im mütterlichen Leibe, *sic per hoc spatium, quod ab infantia patet in senectutem, in alium maturescimus partum.* Was wir besitzen, und der Leib selbst, ist nur das Gepäck, welches wir in der Fremde zurücklassen, in die wir es ja auch nicht mitgebracht haben. *dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est.* ep. 120, 14 f.: der Leib ist ein *breve hospitium*, ein edler

Frieden der Ewigkeit schildert, der uns drüben erwarte, die Freiheit und Seligkeit des himmlischen Lebens, das Licht der Erkenntniss, dem dort alle Geheimnisse der Natur sich aufschliessen [1]; wenn er auch das Wiedersehen nach dem Tode, | das Zusammensein der vollendeten Seelen nicht vergisst [2]; wenn er den Tod zugleich als den grossen Gerichtstag auffasst, an dem über jeden das Urtheil gesprochen werde [3], und aus dem Gedanken an's Jenseits die Kraft zu einem sittlichen Leben herleitet [4]; wenn er selbst über den dereinstigen Untergang der Seele sich mit dem Gedanken beruhigt, dass sie in einer anderen Gestalt wieder aufleben werde [5], so werden wir hierin nichts

Geist fürchtet sich nicht, ihn zu verlassen. *scit enim, quo exiturus sit, qui, unde venerit, meminit.* Vgl. ep. 65, 16 ff.

1) Consol. ad Marc. 24, 5: *imago dumtaxat filii tui periit . . . ipse quidem aeternus meliorisque nunc status est, despoliatus oneribus alienis et sibi relictus.* Unser Leib ist nur eine Fessel und Finsterniss für den Geist. *nititur illo unde dimissus est. ibi illum aeterna requies manet* u. s. w. Ebd. 26, 7: *nos quoque felices animae et aeterna sortitae.* Ebd. 19, 6: *excessit filius tuus terminos intra quos servitur. excepit illum magna et aeterna pax.* Keine Furcht, keine Sorge, keine Begierde, kein Neid, keine Beleidigung stört seine Ruhe u. s. w. Ebd. 26, 5. Consol. ad Polyb. 9, 3. 8: *nunc animus fratris mei velut ex diutino carcere emissus, tandem sui juris et arbitrii, gestit et rerum naturae spectaculo fruitur fruitur nunc aperto et libero coelo . . . et nunc illic libere vagatur omniaque rerum naturae bona cum summa voluptate perspicit.* ep. 79, 12: *tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum emissus his tenebris . . . totum diem admiserit et coelo redditus suo fuerit* u. s. w. ep. 102, 28: *aliquando naturae tibi arcana retegentur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet,* was SEN. dann weiter ausführt.

2) Consol. ad Marc. 25, 1 f., wo Sen. schildert, wie der Geschiedene nach vollendeter Läuterung *inter felices currit animas* (den Beisatz jedoch: *excepit illum coetus sacer* hat HAASE mit Recht als Glossem bezeichnet), wie sein Grossvater ihm das Himmelsgebäude zeigt u. s. f. Ebd. 26, 3.

3) Ep. 26, 4: *velut adpropinquet experimentum et ille laturus sententiam de omnibus annis meis dies quo remotis strophis ac fucis de me judicaturus sum* u. s. w. Vgl. die *hora decretoria* ep. 102, 24.

4) Ep. 102, 29: *haec cogitatio* (an den Himmel und das jenseitige Leben) *nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. Deos rerum omnium esse testes ait. illis nos adprobari, illis in futurum parari jubet et aeternitatem mente proponere.*

5) Ep. 36, 10: *mors . . . intermittit vitam non eripit: veniet iterum qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret. sed postea diligentius docebo omnia, quae videntur perire, mutari. aequo animo debet rediturus*

finden | können, was der stoischen Lehre widerstrebte, so stark auch die Anklänge an platonische, ja an christliche Anschauungen sind, die hier hervortreten, und so wahrscheinlich es immerhin ist, dass Seneca in diesem Fall das Dogma seiner Schule gerade nach der Seite hin ausführt, auf welcher es sich mit dem Platonismus berührte, dem er allerdings näher steht, als die älteren Vertreter des Stoicismus[1]).

Von den weiteren psychologischen Annahmen der Stoiker wird uns mit Ausnahme zweier Punkte, welche theils früher[2]) besprochen wurden, theils später noch zu berühren sein werden[3]), über die Entstehung der Vorstellungen und über die Affekte, nur wenig und unbedeutendes mitgetheilt[4]).

exire. Zurückkehren kann aber freilich die Seele, nach stoischer Lehre, erst nach dem Weltbrand, sofern in jeder künftigen Welt die gleichen Personen wiederkommen, wie in der jetzigen (s. o. 155, 1); und eben hierauf wird sich der *dies qui nos in lucem reponat* beziehen, wogegen ep. 71, 14 davon die Rede ist, dass die Auflösung der Bestandtheile unseres Leibes kein Untergang sei, weil sie zu neuen Gebilden verwendet werden.

1) Wenn Corssen a. a. O. (s. o. 200, 2 Schl.) meint, ich räume mit dem obigen zugleich ein und bestreite, dass Seneca von seiner Schule abweiche, so verstehe ich diess nicht. Sen. widerspricht damit der stoischen Lehre in keinem Punkte, aber er hebt diejenigen Bestimmungen derselben mit Vorliebe hervor, in denen sie mit der platonischen zusammentrifft.

2) S. 71 ff.

3) S. 207 ff. 2. Aufl.

4) Dahin gehört neben den Definitionen der *αἴσθησις* b. Diog. 52, und der Bemerkung, dass zwar der äussere Eindruck in den Sinneswerkzeugen, die Empfindung selbst dagegen im *ἡγεμονικὸν* seinen Sitz habe (Plut. plac. IV, 23, 1), das folgende. Die fünf Sinne wurden mit den vier Elementen in Verbindung gebracht, indem für den *ἀτμὸς*, wegen seiner mittleren Stellung zwischen Luft und Wasser, ein besonderer Sinn, der Geruch, nöthig gewesen sei (Nemes. nat. hom. c. 15, S. 76). Beim Sehen soll das *ὁρατικὸν πνεῦμα*, welches vom *ἡγεμονικὸν* in die Augen geht, durch seine *τονικὴ κίνησις* (über den *τόνος* s. o. 119, 2) die Luft vor dem Auge kegelförmig gestalten, und mittelst dieses Luftkegels sich mit den Dingen berühren; da hiebei vom Auge selbst Lichtstrahlen ausgehen, ist auch die Finsterniss sichtbar (Diog. 158. Alex. Aphr. De an. 149, a, m. f. Plut. plac. IV, 15. Stob. Floril. Jo. Dam. I, 16—18. Chalcid. in Tim. c. 235). Das Hören wird durch die sphärische Wellenbewegung der Luft bewirkt, die sich zu den Ohren fortpflanzt (Diog. 158 vgl. Plut. pl. IV, 19, 5). Ueber die Stimme (auch *φωνᾶεν* genannt) s. m. Plut. plac. IV, 20, 2. 21, 4. Diog. 55 f. und oben 198, 1. 68 6. Der Unterschied der Geschlechter wurde als Art-

8. Die Ethik. I. Die allgemeinen Grundzüge der stoischen Ethik.

A. Das sittliche Ideal als solches.

So ausführlich auch Physik und Logik von den Stoikern behandelt wurden, so liegt doch der eigentliche Kern ihres Systems, wie schon früher gezeigt wurde, in der Ethik, und selbst die Physik, dieser „göttlichste Theil der Philosophie", ist in letzter | Beziehung nur die wissenschaftliche Vorbereitung für jene. In der Ethik muss daher der Geist des stoischen Systems am unmittelbarsten zum Vorschein kommen, und ebenso lässt sich zum voraus erwarten, dass dieser Theil desselben mit besonderer Sorgfalt behandelt sein werde. Dass diess auch wirklich der Fall war, sehen wir aus unseren Quellen, welche gerade hier reichlich genug fliessen, um uns von dem Inhalt der stoischen Sittenlehre mit genügender Vollständigkeit zu unterrichten; dagegen lauten die Nachrichten über die formale Gliederung derselben so verworren und widersprechend, und die Stoiker selbst scheinen auch wirklich hierin so ungleich verfahren zu sein, und Wiederholungen so wenig gescheut zu haben, dass es kaum möglich sein dürfte, für die Darstellung ihrer Lehren sich an eine von den überlieferten Eintheilungen zu halten [1]). Indem ich daher unsern |

unterschied betrachtet (Prokl. in Plat. Remp. 416 u.). Die Krankheiten entstehen durch Veränderungen des Pneuma (Diog. 158); der Schlaf *ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν* (Diog. 158, ganz gleich Tert. De an. 43), und in ähnlicher Weise der Tod *ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου* (Jambl. b. Stob. Ekl. I, 922, der zwar die Stoiker nicht nennt, aber von den verschiedenen Meinungen über die Ursache des Todes, die er dort anführt, diese jedenfalls bei ihnen gefunden hat); beim Menschen freilich ist dieses Erlöschen der animalischen Lebenskraft nur eine Befreiung der vernünftigen Seele; s. o.

1) Die Hauptstelle b. Diog. VII, 84 lautet: *τὸ δὲ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης ὡς ἂν ἀρχαιότεροι ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.* Man kann hier allerdings über die Interpunktion des ersten Satzes, und demgemäss auch über den Sinn desselben zweifelhaft sein; doch

Stoff so vertheile, wie er mir den deutlichsten Einblick in die Eigenthümlichkeit und den inneren Zusammenhang der stoischen

weist schon die Ausdrucksweise darauf hin, dass die drei ersten Glieder die Haupteintheilung, die sechs folgenden die weitere Unterabtheilung (*ὑποδιαιροῦσιν*) enthalten, dass demnach die Ethik des Chrysippus und seiner Nachfolger in die drei Hauptheile *περὶ ὁρμῆς*, *π. ἀγαθῶν καὶ κακῶν*, *π. παθῶν*, zerfiel, von denen freilich schwer zu sagen ist, wie die weiter genannten Abschnitte unter sie vertheilt wurden. Hiemit stimmt Epiktet Diss. III, 2 theilweise zusammen, wenn er in der Anleitung zur Tugend drei *τόποι* unterscheidet: *ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις*, der im folgenden auch *ὁ π. τὰ πάθη* genannt wird, *ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον*, und endlich *ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις*. Der erste von diesen Theilen würde dem dritten des Diog., der zweite seinem ersten entsprechen; dagegen scheint der Abschnitt *π. ἀγαθῶν καὶ κακῶν* nicht in dem dritten Epiktet's zu stecken, welcher sich vielmehr nach dem folgenden auf die von Diog. nicht ausdrücklich erwähnte dialektische Sicherung der sittlichen Grundsätze bezieht, sondern eher in dem ersten, von den *ὀρέξεις* und *ἐκκλίσεις* handelnden Hauptstück. Von den beiden Genannten weicht dann wieder Stobäus ab. In seiner Uebersicht über die stoische Ethik Ekl. II, c. 5 ff. handelt er zuerst S. 90 ff. von den Gütern, den Uebeln und den Adiaphoren, dem Begehrens- und Verabscheuenswerthen, dem letzten Ziel und der Glückseligkeit, und er bespricht in diesem Abschnitt auch die Tugendlehre ausführlich; hierauf geht er S. 158 zu der Lehre vom *καθῆκον* und von den Trieben über, wendet sich weiter S. 166 zu den Affekten (*πάθη*) als einer Unterart des Triebs, schiebt sodann S. 186 ff. eine Erörterung über die Freundschaft und einiges andere ein, und schliesst endlich S. 192 bis 242 mit einer ausführlichen Abhandlung über die *ἐνεργήματα* (*κατορθώματα*, *ἁμαρτήματα*, *οὐδέτερα*), deren grösserer Theil der Schilderung des Weisen und des Thoren gewidmet ist. Vergleichen wir weiter Sen. ep. 95, 65, so wird hier aus Posidonius angeführt, dass nicht nur die *praeceptio*, sondern auch die *suasio*, *consolatio* und *exhortatio*, ferner die *causarum inquisitio* (die aber von Posidon. nicht *etymologia*, wie Haase liest, sondern nur *aetiologia* genannt worden sein kann) und die Ethologie (Beschreibung der sittlichen Zustände) nothwendig sei; bestimmter werden ep. 89, 14 drei Theile der Moral namhaft gemacht, von denen der erste den Werth der Dinge bestimmen, der zweite *de impetu* (*περὶ ὁρμῆς*), der dritte *de actionibus* handeln solle (in dieser Ordnung sind nämlich, wie aus dem folgenden erhellt, trotz der Handschriften, der 2. und 3. Theil zu stellen, wie diess auch allein der Natur der Sache entspricht und durch Eudorus — s. S. 544, 3 2. Aufl. — bestätigt wird; vgl. Bernays Monatschr. d. preuss. Akad. d. W. 1876 Sept. S. 594); wiewohl aber zwei Glieder der letzteren Eintheilung mit den zwei ersten von den Haupttheilen des Diogenes übereinkommen, so ist diess doch bei dem dritten nicht mehr der Fall, dieser findet sich

Sätze zu gewähren scheint, unterscheide ich zunächst die allgemeine und die specielle Moral. Innerhalb der ersteren sondere ich sodann die Bestimmungen, welche das sittliche Ideal der Stoiker als solches darstellen, von denen, welche dasselbe mit Rücksicht auf das praktische Bedürfniss modificiren. Jene selbst endlich lassen sich auf drei Gesichtspunkte zurückführen: die Untersuchung über das höchste Gut, über die Tugend und über den Weisen.

Die Untersuchung über die Bestimmung und die sittliche Aufgabe des Menschen knüpft sich bei den Stoikern, wie in der | gesammten Moralphilosophie seit Sokrates, an die Frage über den Begriff des Guten und über die Bestandtheile des höchsten Guts, oder der Glückseligkeit [1]). Diese glauben sie aber nur in der vernunftmässigen Thätigkeit oder der Tugend suchen zu dürfen. Der allgemeine Grundtrieb aller Wesen nämlich, so wird diess ausgeführt [2]), ist der Selbsterhaltungstrieb und die Selbst-

vielmehr nur unter den Unterabtheilungen des Diog. (*περὶ τῶν πράξεων*), und auch der erste Theil Seneca's hat unter diesen sein genaueres Gegenbild (*περὶ τῆς πρώτης ἀξίας*). Seine Quelle hat Sen. leider nicht genannt, und so sind wir auch nicht sicher, ob seine Eintheilung rein stoischen Ursprungs ist; die gleiche wird uns später bei dem eklektischen Akademiker Eudorus (unter Augustus) begegnen. Keiner von den angeführten Eintheilungen lassen sich die drei von Cic. Off. II, 5, 18 genannten sittlichen Aufgaben, oder die drei Stücke gleichsetzen, welche Epikt. Enchir. c. 51 (76) aufzählt, und in denen Petersen phil. Chrys. fund. S. 260 die drei Hauptheile der Ethik bei Seneca wiederfindet. Aus diesem Gewirre zwiespältiger Angaben auch nur die Haupteintheilung der stoischen Ethik festzustellen, scheint mir unmöglich, und nur so viel geht daraus hervor, dass die Stoiker hierin selbst nicht einig waren. Petersen's Versuch a. a. O. S. 258 ff. ist, wie ich glaube, verfehlt.

1) Stob. Ekl. II, 138: *τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν, οὐδενὸς δὲ ἕνεκα.*

2) Diog. VII, 85 ff. Cic. Fin. III, 5 ff. Gell. N. A. XII, 5, 7 ff. Dass die beiden ersteren derselben Quelle folgen, erhellt ausser ihrer übrigen zum Theil wörtlichen Uebereinstimmung namentlich aus der gleichmässig eingefügten Abweisung der epikureischen Behauptung, dass das Verlangen nach Lust der Grundtrieb sei. Da sich Diog. ausdrücklich auf Chrysippus *π. τέλους* beruft, ist wohl eben dieser, wenigstens mittelbar, jene Quelle. Von ihm führt Plut. Sto. rep. 12, 4 an: *ὡς οἰκειούμεθα πρὸς αὑτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν.* Eine ganz unwesentliche Differenz ist die von Alex. Aphr. De an. 154, u. angeführte,

liebe[1]). Hieraus folgt unmittelbar, dass jedes Wesen nach dem | strebt, und dass für jedes dasjenige einen Werth (*ἀξία*) hat, was seiner Natur gemäss ist[2]), dass mithin das höchste Gut und der höchste Zweck[3]), oder die Glückseligkeit, nur in dem naturgemässen Leben liegen kann[4]). Naturgemäss kann aber für den

dass bald unbestimmter die Selbstliebe, bald genauer die Erhaltung der eigenen Natur als Grundtrieb bezeichnet wurde.

1) Diog. VII, 85: *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτὸ, οἰκειούσης αὐτῷ* [*αὐτῷ*] *τῆς φύσεως ἀπ᾽ ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτοῦ* [Cobet mit Unrecht: *αὐτὸ*] *τὸ ζῷον, οὔτε ποιῆσαι ἂν* [l. *ποιήσασαν* sc. *τὴν φύσιν*] *αὐτὸ μήτ᾽ ἀλλοτριῶσαι μήτ᾽ οὐκ* [dieses *οὐκ*, aus der nächsten Sylbe entstanden, ist offenbar zu streichen] *οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκείως πρὸς ἑαυτό· οὕτω γὰρ τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.* Ebenso Cic. a. a. O. 5, 16. Auf den Begriff des *οἰκεῖον* hatte schon Antisthenes, aber ohne diese genauere Begründung, den des Guten zurückgeführt (s. Bd. II, a, 258); hier verbindet sich damit der akademische Grundsatz des naturgemässen Lebens (ebd. 878), welchen namentlich Polemo, Zeno's Lehrer, vorgetragen hatte. Einige Schwierigkeit machte dabei den Stoikern die Frage, ob denn alle lebenden Wesen von ihrer eigenen Natur ein Bewusstsein (*συνείδησις*, *sensus*) haben; denn ohne ein solches schien ihnen die natürliche Selbstliebe unmöglich zu sein. Sie glaubten aber diese Frage (nach Sen. ep. 121, 5 ff. vgl. Cic. a. a. O.) unbedingt bejahen zu dürfen, und sie beriefen sich hiefür auf die instinktiven Thätigkeiten, durch welche schon Kinder und Thiere ihre körperlichen Bewegungen regeln, sich vor Gefahren schützen, nützliches erstreben, die Kunsttriebe der Thiere u. s. w., ohne im übrigen zu läugnen, dass die Vorstellung der Thiere und Kinder über sich selbst noch undeutlich sei, dass sie nur ihre *constitutio* selbst, noch nicht den Begriff derselben (*constitutionis finitio* Sen. s. 11) kennen. Die *constitutio* oder *σύστασις* definirten die Stoiker nach Sen. s. 10: *principale animi quodam modo se habens erga corpus.*

2) Cic. Fin. III, 5, 17. 6, 20.

3) Welche Begriffe ich hier gleichbedeutend gebrauche, ohne die Haarspalterei weiter zu berücksichtigen, mit der die Stoiker (Stob. Ekl. II, 136) dreierlei Bedeutungen des *τέλος* zählten, zwischen *τέλος* und *σκοπὸς* unterschieden u. s. w.

4) Stob. II, 134. 138. Diog. VII, 88. 94. Plut. c. not. 27, 9. Cic. Fin. III, 7, 26 vgl. 10, 33. Sen. v. beat. 3, 3 vgl. ep. 118, 8 ff. Ebd. und bei Sext. Pyrrh. III, 171 f. Math. XI, 30. Stob. II, 78 f. 96 u. ö. finden sich formelle Definitionen des *ἀγαθὸν*, des *τέλος*, der *εὐδαιμονία*. Die letztere wird gewöhnlich, nach Zeno's Bestimmung, durch *εὔροια βίου* um-

Einzelnen immer nur das sein, was mit dem Gang und Gesetz des Weltganzen, oder mit der allgemeinen Weltvernunft übereinstimmt [1]), und für das bewusste und vernünftige Wesen nur dasjenige, was aus der Erkenntniss dieses allgemeinen Gesetzes, aus vernünftiger Einsicht hervorgeht [2]). Denn bei der Frage nach dem Naturgemässen handelt es sich um die Uebereinstimmung mit | der Grundzusammensetzung jedes Wesens, diese liegt aber für den Menschen nur in der Vernunft [3]). Ob man daher den Grundsatz des naturgemässen Lebens mit Zeno in der Forderung

schrieben. Verschiedene Formeln für den Begriff des naturgemässen Lebens, von Kleanthes, Antipater, Archedemus, Diogenes, Panätius, Posidonius u. a. b. Clemens Strom. II, 416. Stob. 134. Diog. a. a. O., welche alle derselben Quelle zu folgen scheinen.

1) Diog. VII, 88: *διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅςπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ . . . εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν.* Plut. c. not. 23, 1: Zeno betrachte mit den Akademikern und Peripatetikern als *στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν.*

2) Stob. II, 160 (vgl. 158): *διττῶς θεωρεῖσθαι τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις.* Diog. 86: Die Pflanze wird ohne Trieb und Empfindung von der Natur bewegt, das Thier vermittelst des Triebs. Für dieses ist daher *τὸ κατὰ τὴν φύσιν* und *τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν* dasselbe. Bei den vernünftigen Wesen kommt zur Beherrschung des Triebs die Vernunft hinzu; für sie ist ein naturgemässes nur das vernunftgemässe. Galen Hippocr. et Plat. V, 2. S. 460: Chrysipp sagt, *ἡμᾶς οἰκειοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν.* M. Aurel. VII, 11: *τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.* Daher die Definitionen des tugendhaften oder naturgemässen Lebens: *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων* (Chrysippus b. Stob. 134. Diog. 87. Clemens a. a. O. ebd. ähnliche von Diogenes, Antipater, Archedemus, Posidonius) und des Guten: *τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ* (Diog. 94).

3) Sen. ep. 121, 14: *„dicitis"* *inquit* (der Gegner) *omne animal primum constitutioni suae conciliari: hominis autem constitutionem rationalem esse: et ideo conciliari hominem sibi non tanquam animali sed tanquam rationali. ea enim parte sibi carus est homo, qua homo est.* Ders. ep. 92, 1 f.: Der Leib dient der Seele, der unvernünftige Theil der Seele dem vernünftigen. Hieraus folgt: *in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit.* Aehnlich ep. 76, 8 ff. M. Aurel VI, 44: *συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική.* Vgl. VIII, 7. 12.

seiner Uebereinstimmung mit sich selbst ausdrückte, oder statt dessen mit Kleanthes Uebereinstimmung des Lebens mit der Natur verlangte, und ob man im letztern Fall die *φύσις* auf die Natur überhaupt oder mit bestimmterer Unterscheidung theils auf die gemeinsame, theils auf die menschliche Natur bezog [1]), die Mei-

1) Nach Stob. II, 132 f. Diog. VII, 89 wären die älteren Stoiker in dem Ausdruck ihres Princips nicht ganz einig gewesen: Zeno nämlich, berichtet Stob., habe als das *τέλος* nur das *ὁμολογουμένως ζῆν* bezeichnet, erst Kleanthes dem *ὁμολογουμένως* die Worte *τῇ φύσει* beigefügt, Chrysipp und seine Nachfolger die Formel durch verschiedene (für ihren Sinn unerhebliche) Zusätze erweitert. Diog. lässt §. 87 schon den Zeno in seiner Schrift *π. ἀνθρώπου φύσεως* das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει* aussprechen, dagegen sagt er §. 89, unter dieser *φύσις* verstehe Chrysippus *τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην*, Kleanthes *τὴν κοινὴν μόνην οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους*. Diese Differenzen haben aber schwerlich viel auf sich. Bezeichnet auch das einfache *ὁμολογουμένως ζῆν* zunächst ohne Zweifel nur das *ἀκόλουθον ἐν βίῳ*, das *ζῆν καθ᾽ ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον* (Stob. II, 132. 158), die *ὁμολογία παντὸς τοῦ βίου* (Diog. VII, 89), die *vita sibi concors*, die *concordia animi* (Sen. ep. 89, 15. vita be. 8, 6), jenes *unum hominem agere*, welches sich nach Sen. ep. 120, 22 nur bei dem Weisen findet, und wegen dessen auch Kleanthes in den Versen bei Clemens Protrept. 47, A f. das Gute *ὁμολογούμενον* nennt, also mit Einem Wort: Gleichmässigkeit des Lebens, Consequenz, so liegt doch am Tage, dass diese nur da möglich ist, wo alle einzelnen Handlungen dem gemäss sind, was durch die Natur des Handelnden gefordert ist (vgl. Sen. ep. 20, 5: die Weisheit sei *semper idem velle atque idem nolle*, und dass diess ein Gutes sein müsse, brauche man nicht erst beizufügen; *non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum)*; wesshalb denn auch bei Stob. II, 158 dem *ἀκόλουθον ἐν βίῳ* das *ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει* zur Seite steht. Ob nun wirklich erst Kleanthes die Formel Zeno's durch den Zusatz: (*ὁμολογουμένως*) *τῇ φύσει* erweiterte, ist mir mit Wellmann (Phil. d. Zenon 15 vgl. Krische Forsch. 372) theils wegen der entgegenstehenden bestimmten Angabe des Diogenes theils auch desshalb zweifelhaft, weil schon Kleanthes sich erläuternd auf diesen Zusatz bezogen zu haben scheint; jedenfalls wäre er aber mit demselben nur auf die nächste Bedingung des *ὁμολογουμένως ζῆν* zurückgegangen. Dass aber Kleanthes hiebei unter der *φύσις* nur die Natur überhaupt, nicht die menschliche Natur verstanden habe, möchte ich dem Laërtier nicht unbedingt glauben. Er mag immerhin in seiner Definition nur von der *κοινὴ φύσις* oder dem *κοινὸς νόμος*, mit dessen Preise auch sein bekannter Hymnus schliesst, ausdrücklich gesprochen haben, aber unmöglich kann es seine Absicht gewesen sein, die menschliche Natur, die ja nur eine bestimmte Erscheinung der allgemeinen ist, auszuschliessen; Chrysippus hat demnach durch seine Fassung die seines Lehrers zwar genauer bestimmt, aber ihr nicht widersprochen.

nung | kann immer nur die sein, dass sich das Leben des Einzelnen dem Ziele der Glückseligkeit in demselben Mass nähere oder von ihm entferne, in dem es mit den allgemeinen Gesetzen des Weltlaufs und der vernünftigen Menschennatur übereinstimmt oder im Zwiespalt liegt. Die Vernünftigkeit des Lebens aber, die Uebereinstimmung mit der allgemeinen Weltordnung, ist mit Einem Worte die Tugend. Das stoische Moralprincip liess sich daher auch kurz in dem Satz ausdrücken, die Tugend allein sei ein Gut, die Glückseligkeit bestehe ausschliesslich in der Tugend [1]). Oder wenn das Gute, nach dem Vorgang des Sokrates, als das Nützliche definirt wurde [2]), so war zu sagen: nur die Tugend sei nützlich, der Vortheil sei von der Pflicht nicht verschieden, für den Schlechten dagegen sei nichts von Nutzen [3]), denn für das vernünftige Wesen liege Gut und Uebel nicht in dem, was ihm widerfährt, sondern einzig und allein in seinem Thun [4]). So ergibt sich hier eine Lebensansicht, wornach die Glückseligkeit

1) Diog. VII, 30. 94. 101. Stob. II, 200 f. 138. Sext. Pyrrh. III, 169 ff. Math. XI, 184. Cic. Tusc. II, 25, 61. Fin. IV, 16, 45. Acad. I, 10. Parad. 1. Sen. Benef. VII, 2, 1. ep. 71, 4. 74, 1. 76, 11. 85, 17. 120, 3. 118, 10 ff. (wo namentlich auch das Verhältniss der Begriffe *honestum*, *bonum*, *secundum naturam* besprochen wird) u. a. Zum Beweis ihres Satzes bedienten sich die Stoiker jener Kettenschlüsse, die bei ihnen überhaupt so beliebt sind. M. s. Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 13, 11: τὸ ἀγαθὸν αἱρετόν· τὸ δ᾽ αἱρετὸν ἀρεστόν· τὸ δ᾽ ἀρεστὸν ἐπαινετόν· τὸ δ᾽ ἐπαινετὸν καλόν. (Dasselbe b. Cic. Fin. III, 8, 27 und IV, 18, 50, wo aber statt *vitiosius* „*validius*" oder etwas ähnliches stehen müsste.) Ferner: τὸ ἀγαθὸν χαρτόν· τὸ δὲ χαρτὸν σεμνόν· τὸ δὲ σεμνὸν καλόν. (Das gleiche, etwas erweitert, Cic. Tusc. V, 15, 43.) Vgl. Stob. II, 126: πᾶν ἀγαθὸν αἱρετὸν εἶναι, ἀρεστὸν γὰρ καὶ δοκιμαστὸν καὶ ἐπαινετὸν ὑπάρχειν· πᾶν δὲ κακὸν φευκτόν. Ein anderer hergehöriger Sorites, b. Sen. ep. 85, 2, wird uns noch vorkommen.

2) Stob. II, 78. 94 f. Diog. VII, 94. 98. Sext. Pyrrh. III, 169. Math. XI, 22. 25. 30. Die gleiche Bestimmung verband Diogenes nach Cic. Fin. III, 10, 33 mit der S. 210, 2. Schl. 214, 1 angeführten Definition des Guten als des Vollkommenen durch die Bemerkung, das Nützliche sei ein *motus aut status natura absoluti.*

3) Sext. a. d. a. O. Stob. II, 188 (μηδένα φαῦλον μήτε ὠφελεῖσθαι μήτε ὠφελεῖν. εἶναι γὰρ τὸ ὠφελεῖν ἴσχειν κατ᾽ ἀρετὴν, καὶ τὸ ὠφελεῖσθαι κινεῖσθαι κατ᾽ ἀρετήν). 202. Plut. Sto. rep. 12. c. not. 20, 1. Cic. Off. II, 3, 10. III, 3, 11. 7, 34.

4) M. Aurel IX, 16.

mit der Tugend, das Gute und Nützliche mit der pflicht- und vernunftmässigen Thätigkeit | schlechthin zusammenfällt, so dass es weder ausser der Tugend ein Gut gibt, noch innerhalb ihrer und für sie ein Uebel.

Wenn daher die gewöhnliche Denkweise und auch die Mehrzahl der Philosophen verschiedene Arten und Grade von Gütern unterschied, und neben den geistigen und sittlichen Eigenschaften auch körperliche Vorzüge und äussere Dinge zu den Gütern rechnete, so liessen die Stoiker jenen Unterschied und diese Zusammenstellung schlechterdings nicht gelten. Auch sie wollten zwar einen gewissen Unterschied unter den Gütern nicht läugnen; die verschiedenen Arten derselben werden nach ihrer Weise in formalistischen Eintheilungen aufgeführt[1]). Aber diese Unter-

1) M. s. darüber Diog. 94 ff. Stob. II, 96 ff. 124 f. 130. 136 f. Sext. Pyrrh. III, 169 ff. Math. XI, 22 ff. Cic. Fin. III, 16, 55. Sen. ep. 66, 5. Das Gute ist, wie es hier definirt wird, entweder *ὠφέλεια* oder *οὐχ ἕτερον ὠφελείας* (mit der *ὠφέλεια*, dem an und für sich Guten, unzertrennlich verbunden, wie der tugendhafte Mensch mit der Tugend, die ein Theil von ihm ist; vgl. Sextus a. d. a. O. und oben 97, 2), oder was dasselbe: es ist *ἀρετὴ ἢ τὸ μετέχον ἀρετῆς* (Sext. Math. XI, 184). Näher wird dreierlei Gutes unterschieden: *τὸ ὑφ' οὗ ἢ ἀφ' οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι, τὸ καθ' ὃ συμβαίνει ὠφελεῖσθαι, τὸ οἷόν τε ὠφελεῖν.* Unter die erste Bedeutung des Guten fällt nur die Tugend, unter die zweite auch die tugendhaften Handlungen, unter die dritte, ausser diesen beiden, die tugendhaften Subjekte: Menschen, Götter und Dämonen. Eine zweite Eintheilung der Güter (Diog. Stob. Sext. P. III, 181) ist die in Güter der Seele, äussere Güter (wie der Besitz tugendhafter Freunde und eines tugendhaften Vaterlands), und solche, die keines von beiden sind (*τὸ αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι σπουδαῖον καὶ εὐδαίμονα*, die Tugend und Glückseligkeit als Verhältniss des Einzelnen zu sich selbst, sein individueller Besitz, betrachtet). Die Güter der Seele sollen sodann wieder in drei Klassen zerfallen, worüber S. 227, 2 2. Aufl. das nähere mitgetheilt ist. — Eine dritte Eintheilung der Güter (Diog. und Cic. a. a. O. Stob. 80. 100. 114) unterscheidet *τελικὰ* oder *δι' αὑτὰ αἱρετὰ* (die sittliche Thätigkeit), *ποιητικὰ* (z. B. Freunde und die Dienste, die sie uns leisten), *τελικὰ καὶ ποιητικά* (die Tugenden selbst); eine vierte und fünfte die *μικτὰ* (wie *εὐτεκνία* und *εὐγηρία*) und *ἁπλᾶ* oder *ἄμικτα* (wie die Wissenschaft), und die *ἀεὶ παρόντα* (die Tugenden) und *οὐκ ἀεὶ παρόντα* („*οἷον χαρὰ, περιπάτησις*"). Die entsprechenden Eintheilungen der Uebel geben Diogenes und Stobäus. Dazu fügt der letztere II, 126 f. 136 f. die *ἀγαθὰ ἐν κινήσει* (*χαρὰ* u. s. w.) und *ἐν σχέσει* (*εὔτακτος ἡσυχία* u. s. f.), welche letzteren wieder theilweise, wie die Tugend und die sittlich behandelten Kunstfertigkeiten, zugleich *ἐν ἕξει* seien; ferner die *ἀγαθὰ καθ' ἑαυτὰ* (die Tugenden) und *πρός τι*

schiede | kommen schliesslich doch nur darauf hinaus, dass das eine unmittelbar an sich selbst gut und nützlich ist, das andere ein Mittel für jenes. Mehrere gleich ursprüngliche Güter scheinen den Stoikern mit dem Begriff des Guten zu streiten. Ein Gut ist nach ihrer Ueberzeugung nur dasjenige, was einen unbedingten Werth hat; was nur um eines andern willen oder im Vergleich mit einem andern von Werth ist, verdient diesen Namen gar nicht; der Unterschied des Guten von dem Nichtguten liegt nicht blos im Grad, sondern in der Art; was nicht an und für sich ein Gut ist, kann es unter keinen Umständen werden [1]). Dasselbe gilt aber natürlich auch von den Uebeln: was nicht an sich ein Uebel ist, kann durch sein Verhältniss zu anderem nicht dazu gemacht werden. Als ein Gut ist daher nur das absolut Gute oder die Tugend zu betrachten, als ein Uebel nur das absolute Uebel, die Schlechtigkeit [2]); alle anderen Dinge dagegen, wie eingreifend ihr Einfluss auf unseren Zustand auch sein mag, gehören weder zu den Gütern noch zu den Uebeln, sondern zu dem Gleichgültigen, den Adiaphora [3]): weder Gesundheit, noch |

πως ἔχοντα (Ehre, Wohlwollen, Freundschaft); die Güter, welche zur Glückseligkeit nothwendig sind (die Tugenden und tugendhaften Thätigkeiten), und welche diess nicht sind (χαρά, ἐπιτηδεύματα). — Weit beschränkter ist die Aufzählung SENECA's, wenn sie sich gleich als eine allgemeine gibt. Dieser nennt nämlich a. a. O. *prima bona, tanquam gaudium, pax, salus patriae; secunda, in materia infelici expressa, tanquam tormentorum patientia; tertia, tanquam modestus incessus* u. dgl.

1) CIC. Fin. III, 10, 33: *ego assentior Diogeni, qui bonum definiit id quod esset natura absolutum* [αὐτοτελές] . . . *hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando sed propria vi et sentimus et appellamus bonum. ut enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis, dulce esse sentitur, sic bonum hoc de quo agimus est illud quidem plurimi aestimandum sed ea aestimatio genere valet non magnitudine* u. s. w.

2) SEN. Benef. VII, 2, 1: *nec malum esse ullum nisi turpe, nec bonum nisi honestum.* ALEX. Aphr. De Fato c. 28, S. 88: ἡ μὲν ἀρετή τε καὶ ἡ κακία μόναι κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν ἀγαθὸν ἡ δὲ κακόν. Eben dieser Satz: *nihil esse bonum nisi quod esset honestum*, bildete das Thema jenes Vortrags, den Posidonius (nach CIC. Tusc. II, 25, 61), an heftigen Gliederschmerzen leidend, vor Pompejus hielt, und dazwischen ausrief: *nihil agis, dolor! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum.* Weiter vgl. m. S. 212. 215, 2.

3) SEXT. Math. XI, 61 (nachdem zwei nicht hieher gehörige Bedeu-

Reichthum, noch Ehre, noch das Leben selbst ist ein Gut, ebensowenig sind aber auch die entgegengesetzten Zustände, Armuth, Schmerzen, Krankheit, Schmach, Tod, ein Uebel [1]), sondern diese, wie jene, sind an sich gleichgültige Dinge, ein Stoff, der gleichsehr zum Guten, wie zum Schlechten benützt werden kann [2]).

tungen des ἀδιάφορον angegeben sind): κατὰ τρίτον δὲ καὶ τελευταῖον τρόπον φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον. Dahin gehören äussere Güter, Gesundheit u. s. w. ᾧ γάρ ἐστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς, ὑγείᾳ δὲ καὶ τοῖς περὶ σώματι ποτὲ μὲν εὖ ποτὲ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι. Ebenso Pyrrh. III, 177. Aehnlich, mit derselben Begründung, Diog. 102 f., welcher die οὐδέτερα definirt: ὅσα μήτ' ὠφελεῖ μήτε βλάπτει. Stob. II, 90: alles sei nach Zeno entweder ein Gut oder ein Uebel oder ein Gleichgültiges: ein Gut πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς, ein Uebel πᾶν ὅ ἐστι κακία ἢ μετέχον κακίας, ein Adiaphoron ζωὴ, θάνατος u. s. w. Ebd. 142: ein ἀδιάφορον sei τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν, καὶ τὸ μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν. Plut. Sto. rep. 31, 1: ᾧ γάρ ἔστιν εὖ χρήσασθαι καὶ κακῶς τοῦτό φασι μήτ' ἀγαθὸν εἶναι μήτε κακόν u. a.

1) Stob. II, 92 s. vor. Anm. Vom Tode beweist diess Zeno b. Sen. ep. 82, 9 mit dem Schlusse, dessen Bündigkeit er doch selbst nicht ganz getraut zu haben scheint: *nullum malum gloriosum est; mors autem gloriosa est* (es gibt einen ruhmvollen Tod); *ergo mors non est malum.* Sonst treten in den stoischen Ausführungen hierüber besonders die zwei Erwägungen hervor: dass etwas naturgemässes kein Uebel sein könne, und dass das Leben als solches kein Gut sei; auch andere Gründe zur Beschwichtigung der Todesfurcht werden aber nicht verschmäht. M. vgl. Sen. ep. 30, 4 ff. 77, 11 f. 82, 8 ff. cons. ad Marc. 19, 3 ff. M. Aurel IX, 3. VIII, 58 und andere Stellen, die man bei Baumhauer Vet. philosoph. doctr. de morte voluntaria S. 211 ff. findet.

2) Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 15, 4: alle Tugend werde zerstört, ἂν ἢ τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ὑγείαν ἤ τι τῶν ἄλλων, ὃ μὴ καλόν ἐστιν, ἀγαθὸν ἀπολίπωμεν. Ders. b. Dems. c. not. 5, 2: ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν βιοῦν μόνον ἐστὶ τὸ εὐδαιμόνως, τῶν ἄλλων οὐδὲν ὄντων πρὸς ἡμᾶς οὐδ' εἰς τοῦτο συνεργούντων. (Ebenso Sto. rep. 17, 2.) Sen. vita be. 4, 3: das einzige Gut sei die *honestas*, das einzige Uebel die *turpitudo*, *cetera vilis turba rerum, nec detrahens quicquam beatae vitae nec adjiciens.* Ders. ep. 66, 14: zwischen der Freude des Weisen und der Standhaftigkeit, mit der er Schmerzen erträgt, ist kein Unterschied *quantum ad ipsas virtutes, plurimum inter illa, in quibus virtus utraque ostenditur virtutem materia non mutat.* ep. 71, 21: *bona ista aut mala non efficit materia, sed virtus.* ep. 85, 39: *Tu illum [sapientem] premi putas malis? utitur.* Ders. ep. 44. 120, 3. Plut. c. not. 4, 1. Sto. rep. 18, 5. 31, 1. Diog. 102 f. Stob. II, 90. Sext. a.

Die Akademiker und Peripatetiker, welche auch äussere und vom Zufall abhängige Dinge zu den Gütern rechnen, werden von unseren Philosophen auf's lebhafteste bestritten. Was mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen in keinem Zusammenhang stehe, ja vielleicht geradezu mit sittlichen Nachtheilen erkauft sei, das, | sagen sie, könne kein Gut sein [1]; wenn die Tugend den Menschen glückselig mache, müsse sie ihn auch für sich allein

a. O. und Pyrrh. III, 181. ALEX. Aphr. Top. 43, m. 107, m. Chrysippus b. Ps. PLUT. De nobilit. 12, 2 (wenn das Citat ächter sein sollte als andere dieses Fälschers aus der Zeit der Renaissance).

1) SEXT. Math. XI, 61 (s. o. 214, 3). DIOG. 103: das Gute kann nur nützen, nie schaden; *οὐ μᾶλλον δ' ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια· οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔθ' ὑγίεια.* Ferner: *ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι* u. s. w. SEN. ep. 87, 11 ff, wo für den Satz, dass nichts ausser der Tugend ein Gut sei, die nachstehenden Beweise aus der Ueberlieferung der Schule *(interrogationes nostrorum)*, zunächst, wie es scheint, nach Posidonius (vgl. s. 31. 35. 38) angeführt werden: 1) *Quod bonum est, bonos facit; fortuita bonum non faciunt; ergo non sunt bona.* (Aehnlich M. AUREL II, 11. IV, 8: was den Menschen nicht schlechter macht, mache auch das menschliche Leben nicht schlechter.) 2) *Quod contemptissimo cuique contingere ac turpissimo potest, bonum non est: opes autem et lenoni et lanistae contingunt; ergo* u. s. w. (So auch M. AUREL V, 10.) 3) *Bonum ex malo non fit; divitiae fiunt, fiunt autem ex avaritia; ergo* u. s. w. (Aehnlich b. ALEX. Aphr. Top. 107, m: *τὸ διὰ κακοῦ γινόμενον οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτος δὲ καὶ διὰ πορνοβοσκίας κακοῦ ὄντος γίνεται* u. s. w.) 4) *Quod dum consequi volumus in multa mala incidimus, id bonum non est; dum divitias autem consequi volumus, in multa mala incidimus* u. s. w. 5) *Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, contra autem insolentiam, tumorem, arrogantiam creant, mala sunt; a fortuitis autem* (vorher war in dieser Beziehung nicht blos Reichthum, sondern auch Gesundheit genannt worden) *in haec impellimur; ergo non sunt bona.* Dass der Reichthum kein Gut sei, beweist Diogenes b. CIC. Fin. III, 15, 49; dass Armuth und Schmerz keine Uebel seien, wird mit dem Schluss dargethan, welchen SEN. ep. 85, 30 anführt und vertheidigt: *quod malum est, nocet. quod nocet, deteriorem facit. dolor et paupertas deteriorem non faciunt: ergo mala non sunt.* Auch vom teleologischen Standpunkt aus wird der stoische Satz bewiesen: die Natur, sagt M. AUREL II, 11. IX, 1, hätte unmöglich zugeben können, dass Güter und Uebel den Guten und Schlechten gleicherweise zufallen; was daher beiden gleichsehr zutheilwerde, wie Leben und Tod, Ehre und Schande, Lust und Mühsal, Reichthum und Armuth, das könne weder ein Gut noch ein Uebel sein. Gegen den Werth des Nachruhms DERS. IV, 19 u. ö.

vollkommen glückselig machen, denn glückselig könne überhaupt nur der sein, der es ganz sei; werde umgekehrt irgend etwas, das der Mensch nicht in seiner eigenen Gewalt hat, ein Einfluss auf seine Glückseligkeit eingeräumt, so werde der unbedingte Werth der Tugend beeinträchtigt, und der Mensch könne nie zu der unerschütterlichen Sicherheit des Gemüths kommen, ohne die keine Glückseligkeit denkbar sei [1]). Am allerwenigsten darf aber ihrer Ansicht | nach die Lust für ein Gut oder gar mit Epikur für den letzten und höchsten Lebenszweck erklärt werden. Wer die Lust auf den Thron setzt, der macht die Tugend zur Sklavin [2]), wer sie auch nur überhaupt für ein Gut hält, der läugnet den richtigen Begriff des Guten und den eigenthümlichen Werth der Tugend [3]), er verweist uns auf's Leiden, statt auf's Han-

1) Diess wird den Akademikern (über welche Bd. II, a, 861. 881 z. vgl.) bei Cic. Tusc. V, 13, 39 f. 18, 51 ff. Sen. ep. 85, 18 f. 71, 18. 92, 14 ff. entgegengehalten. In der letztern Stelle wird die Annahme, dass die Glückseligkeit durch äussere Güter vermehrt werden könne, und mithin eines Gradunterschieds fähig sei, mit Sätzen zurückgewiesen, wie diese (s. 4. 24): *quid potest desiderare is, cui omnia honesta contingunt? . . . et quid stultius turpiusve, quam bonum rationalis animi ex irrationalibus nectere? . . . non intenditur virtus, ergo ne beata quidem vita, quae ex virtute est.* Vgl. ep. 72, 7: *cui aliquid accedere potest, id inperfectum est.*

2) Wie diess Kleanthes b. Cic. Fin. II, 21, 69 rednerisch ausführt. Vgl. Sen. Benef. IV, 2, 2: *[virtus] non est virtus si sequi potest. primae partes ejus sunt: ducere debet, imperare, summo loco stare: tu illam jubes signum petere.* Ders. vita be. 11, 2. 13, 5. 14, 1 u. ö.

3) Man vgl. hierüber die S. 215, 2 angeführten Worte Chrysipp's bei Plut. Sto. rep. 15, und zu ihrer Erläuterung Sen. Benef. IV, 2, 4: *non indignor, quod post voluptatem ponitur virtus, sed quod omnino cum voluptate conferatur contemptrix ejus et hostis et longissime ab illa resiliens*, und denselben vita be. 15, 1: *pars honesti non potest esse nisi honestum, nec summum bonum habebit sinceritatem suam, si aliquid in se viderit dissimile meliori.* Mit jener Aeusserung des Chrysippus stände es nach Plut. (a. a. O. 15, 3. 13, 3. comm. not. 25, 2) im Widerspruch, dass Chrysippus auch wieder sagte: wenn die Lust zwar für ein Gut, aber nicht für das höchste Gut (das τέλος) erklärt werde (die peripatetische Ansicht), liesse sich vielleicht die Gerechtigkeit retten, indem sie im Vergleich mit der Lust als das höhere Gut betrachtet würde. Allein diess war wohl nur eine vorläufige und versuchsweise Einräumung, von der Chrysippus im Verfolge nachwies, dass sie in Wirklichkeit doch unzulässig sei, weil schon diese Behauptung sich mit dem wahren Begriff des Guten nicht vertrage und den specifischen Vorzug der Tugend vor allem andern (worüber S. 214, 1 z. vgl.) in einen blossen Grad-

deln [1]), er verlangt, dass das vernünftige Wesen nach dem Unvernünftigen, der | gottverwandte Geist nach den Genüssen des Thiers strebe [2]). Nicht einmal in dem Sinn darf die Lust Ziel unseres Strebens sein, dass zugleich in der Tugend die unerlässliche Bedingung der wahren Lust anerkannt wird. Sie ist diess allerdings [3]): mit der sittlichen Handlungsweise ist immer eine eigenthümliche Befriedigung, eine unerschütterliche Heiterkeit und Gemüthsruhe, mit der unsittlichen eine Unseligkeit verbunden, und es kann insofern gesagt werden, nur der Weise kenne eine wahre und dauernde Freude [4]). Aber auch dieser Genuss der sittlichen Vortrefflichkeit darf nicht als der Zweck, sondern nur als eine natürliche Folge der tugendhaften Thätigkeit behandelt, nicht für einen Bestandtheil und eine Bedingung, sondern nur für ein Erzeugniss des höchsten Guts gehalten werden, wenn nicht der selbständige Werth der Tugend nothleiden soll [5]).

unterschied verwandle. Mit mehr Recht tadelt es Plut. Sto. rep. 15, 6 f. an Chrysippus, dass er gegen Aristoteles behauptete, wenn man die Lust für das höchste Gut halte, werde zwar die Gerechtigkeit, nicht aber die übrigen Tugenden, unmöglich gemacht; denn gerade der Stoiker durfte die verschiedenen Tugenden am wenigsten in dieser Art trennen. Der Eifer des Widerspruchs hat den Philosophen hier offenbar, wie so oft, weiter geführt, als er vor seinen eigenen Grundsätzen verantworten konnte.

1) M. Aurel VI, 51: *ὁ μὲν φιλόδοξος ἀλλοτρίαν ἐνέργειαν ἴδιον ἀγαθὸν ὑπολαμβάνει· ὁ δὲ φιλήδονος ἰδίαν πεῖσιν· ὁ δὲ νοῦν ἔχων ἰδίαν πρᾶξιν.* Vgl. IX, 16: *οὐκ ἐν πείσει, ἀλλ᾽ ἐνεργείᾳ, τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζῴου κακὸν καὶ ἀγαθόν.*

2) Sen. ep. 92, 6—10. vita be. 5, 4. 9, 4. Posidonius bei Sen. ep. 92, 10.

3) Sofern wir nämlich den Ausdruck in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen; die Stoiker allerdings wollen diess, wo sie strenger sprechen, nicht erlauben. Da sie mit *ἡδονὴ* einen Affekt, also etwas naturwidriges und tadelnswerthes bezeichnen, sagen sie, der Weise empfinde Freude (*χαρὰ, gaudium*), aber nicht Lust (*ἡδονὴ, laetitia, voluptas*); vgl. Sen. ep. 59, 2. Diog. 116. Alex. Aphr. Top. 96, u., wo auch die Definitionen von *χαρὰ, ἡδονὴ, τέρψις, εὐφροσύνη.*

4) Sen. ep. 23, 2 ff. 27, 3. 59, 2. 14 ff. 72, 8. vita be. 3, 4. 4, 4. De ira II, 6, 2.

5) Diog. 94: ein Gut sei die Tugend; *ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.* Sen. Benef. IV, 2, 3: Es frage sich, *utrum virtus summi boni causa sit, an ipsa summum bonum.* Seneca kann natürlich nur das letztere behaupten; vgl. De vita be. 4, 5: der Weise

Noch weit weniger kann die Lust überhaupt als ein Theil des höchsten Guts der Tugend zur Seite gesetzt oder für unzertrennlich von der Tugend erklärt werden. Lust und Tugend sind dem Wesen und der Art nach verschieden: die Lust kann unsittlich, das sittliche Handeln mit Beschwerden und Schmerzen verknüpft sein; die Lust findet sich bei den Schlechtesten, die Tugend nur bei den Guten; die Tugend ist erhaben, unermüdlich, unzerstörbar, die Lust niedrig, weichlich, vergänglich. Wer die Lust für ein Gut hält, der muss ihr dienen, wem die Tugend das höchste ist, der wird sie beherrschen und im Zaum halten [1]). Die Lust darf daher in keiner Beziehung in unsere sittliche Zweckbestimmung mitaufgenommen werden: sie ist nicht Zweck, sondern Folge unserer Thätigkeit [2]), nicht ein Gut, sondern etwas durchaus gleichgültiges, und nur darüber sind die Stoiker nicht ganz einig, ob alle Lust naturwidrig sei [3]), wie der

erfreue sich seiner Gemüthsruhe und Heiterkeit *non ut bonis, sed ut ex bono suo ortis.* Ebd. 9, 1: *non, si voluptatem praestatura virtus est, ideo propter hanc petitur ... voluptas non est merces nec causa virtutis, sed accessio, nec quia delectat placet, sed si placet et delectat.* Das höchste Gut bestehe nur in der geistigen Vollkommenheit und Gesundheit selbst, *in ipso judicio et habitu optimae mentis*, in der *sanitas et libertas animi* u. s. w., es werde nichts begehrt, als die Tugend: *ipsa pretium sui.* Ebd. 15, 2: *ne gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est, non magis quam laetitia et tranquillitas ... sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia.* Ebendahin gehört der Satz b. Stob. II, 18 188 (vgl. M. Aurel VII, 74): πάντα τὸν ὁντινοῦν ὠφελοῦντα ἴσην ὠφέλειαν ἀπολαμβάνειν παρ' αὐτὸ τοῦτο, aus dem S. 212, 3 angeführten Grunde.

1) Sen. vita be. c. 7 f. 10—12. Vgl. M. Aurel VIII, 10. Zu den stoischen Gründen gegen die Gleichstellung von Lust und Schmerz mit Gut und Uebel gehört wohl auch der Schluss bei Clemens Strom. IV, [illegible] welcher mit dem dritten von den S. 216, 1 angeführten Argumenten grosse Aehnlichkeit hat: wenn der Durst ein Schmerz, das Trinken eine Lust sei, so sei jener die Ursache von dieser Lust; ἀγαθοῦ δὲ ποιητικὸν τὸ κακὸν οὐκ ἂν γένοιτο u. s. w.

2) Diog. 85: ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστὶν, ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις [illegible] ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ. Vgl. S. 218, 3.

3) Die Lust im weiteren Sinn nämlich; in der engeren [illegible] wornach unter ἡδονὴ ein bestimmter Affekt zu verstehen [illegible] wie wir finden werden, die Lust unbedingt. Vgl. S. 23[illegible]

mehrt werden
estimmung als
ı ihr schlecht-
frei und in sich

ier — und es
Zug — weit
Gemüthsruhe,
n die sittliche
Gemüths, sagt
Unseligkeit, in
ann dem zum
Kummer und
cher Lust und
hthin glücklich
rn einzig und
rei zu sein, er-
Weisen [5]); das

s und wünschens-
erseits die natür-
ckseligkeit gleich-
mit den Stoikern
gelten lassen zu

der Widerspruch
seligkeit durch die
und Glückseligkeit
p. 74, 27. 93, 6 f.
stellen sich hiemit

ikern der römischen
rochen. Da ich aber
werde, enthalte ich

os; si ex hac aliquando
s animi et expulsis erro-
ines timere non Deos. nec
n potestatem: inaestimabile

Frieden der Ewigkeit schildert, der uns drüben erwarte, die Freiheit und Seligkeit des himmlischen Lebens, das Licht der Erkenntniss, dem dort alle Geheimnisse der Natur sich aufschliessen [1]; wenn er auch das Wiedersehen nach dem Tode, | das Zusammensein der vollendeten Seelen nicht vergisst [2]; wenn er den Tod zugleich als den grossen Gerichtstag auffasst, an dem über jeden das Urtheil gesprochen werde [3], und aus dem Gedanken an's Jenseits die Kraft zu einem sittlichen Leben herleitet [4]; wenn er selbst über den dereinstigen Untergang der Seele sich mit dem Gedanken beruhigt, dass sie in einer anderen Gestalt wieder aufleben werde [5], so werden wir hierin nichts

Geist fürchtet sich nicht, ihn zu verlassen. *scit enim, quo exiturus sit, qui, unde venerit, meminit.* Vgl. ep. 65, 16 ff.

1) Consol. ad Marc. 24, 5: *imago dumtaxat filii tui periit . . . ipse quidem aeternus meliorisque nunc status est, despoliatus oneribus alienis et sibi relictus.* Unser Leib ist nur eine Fessel und Finsterniss für den Geist. *nititur illo unde dimissus est. ibi illum aeterna requies manet* u. s. w. Ebd. 26, 7: *nos quoque felices animae et aeterna sortitae.* Ebd. 19, 6: *excessit filius tuus terminos intra quos servitur. excepit illum magna et aeterna pax.* Keine Furcht, keine Sorge, keine Begierde, kein Neid, keine Beleidigung stört seine Ruhe u. s. w. Ebd. 26, 5. Consol. ad Polyb. 9, 3. 8: *nunc animus fratris mei velut ex diutino carcere emissus, tandem sui juris et arbitrii, gestit et rerum naturae spectaculo fruitur fruitur nunc aperto et libero coelo . . . et nunc illic libere vagatur omniaque rerum naturae bona cum summa voluptate perspicit.* ep. 79, 12: *tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum emissus his tenebris . . . totum diem admiserit et coelo redditus suo fuerit* u. s. w. ep. 102, 28: *aliquando naturae tibi arcana retegentur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet,* was SEN. dann weiter ausführt.

2) Consol. ad Marc. 25, 1 f., wo Sen. schildert, wie der Geschiedene nach vollendeter Läuterung *inter felices currit animas* (den Beisatz jedoch: *excepit illum coetus sacer* hat HAASE mit Recht als Glossem bezeichnet), wie sein Grossvater ihm das Himmelsgebäude zeigt u. s. f. Ebd. 26, 3.

3) Ep. 26, 4: *velut adpropinquet experimentum et ille laturus sententiam de omnibus annis meis dies quo remotis strophis ac fucis de me judicaturus sum* u. s. w. Vgl. die *hora decretoria* ep. 102, 24.

4) Ep. 102, 29: *haec cogitatio* (an den Himmel und das jenseitige Leben) *nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. Deos rerum omnium esse testes ait. illis nos adprobari, illis in futurum parari jubet et aeternitatem mente proponere.*

5) Ep. 36, 10: *mors . . . intermittit vitam non eripit: veniet iterum qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret. sed postea diligentius docebo omnia, quae videntur perire, mutari. aequo animo debet rediturus*

finden | können, was der stoischen Lehre widerstrebte, so stark auch die Anklänge an platonische, ja an christliche Anschauungen sind, die hier hervortreten, und so wahrscheinlich es immerhin ist, dass Seneca in diesem Fall das Dogma seiner Schule gerade nach der Seite hin ausführt, auf welcher es sich mit dem Platonismus berührte, dem er allerdings näher steht, als die älteren Vertreter des Stoicismus[1]).

Von den weiteren psychologischen Annahmen der Stoiker wird uns mit Ausnahme zweier Punkte, welche theils früher[2]) besprochen wurden, theils später noch zu berühren sein werden[3]), über die Entstehung der Vorstellungen und über die Affekte, nur wenig und unbedeutendes mitgetheilt[4]).

exire. Zurückkehren kann aber freilich die Seele, nach stoischer Lehre, erst nach dem Weltbrand, sofern in jeder künftigen Welt die gleichen Personen wiederkommen, wie in der jetzigen (s. o. 155, 1); und eben hierauf wird sich der *dies qui nos in lucem reponat* beziehen, wogegen ep. 71, 14 davon die Rede ist, dass die Auflösung der Bestandtheile unseres Leibes kein Untergang sei, weil sie zu neuen Gebilden verwendet werden.

1) Wenn Corssen a. a. O. (s. o. 200, 2 Schl.) meint, ich räume mit dem obigen zugleich ein und bestreite, dass Seneca von seiner Schule abweiche, so verstehe ich diess nicht. Sen. widerspricht damit der stoischen Lehre in keinem Punkte, aber er hebt diejenigen Bestimmungen derselben mit Vorliebe hervor, in denen sie mit der platonischen zusammentrifft.

2) S. 71 ff.

3) S. 207 ff. 2. Aufl.

4) Dahin gehört neben den Definitionen der *αἴσθησις* b. Diog. 52, und der Bemerkung, dass zwar der äussere Eindruck in den Sinneswerkzeugen, die Empfindung selbst dagegen im *ἡγεμονικὸν* seinen Sitz habe (Plut. plac. IV, 23, 1), das folgende. Die fünf Sinne wurden mit den vier Elementen in Verbindung gebracht, indem für den *ἀτμὸς*, wegen seiner mittleren Stellung zwischen Luft und Wasser, ein besonderer Sinn, der Geruch, nöthig gewesen sei (Nemes. nat. hom. c. 15, S. 76). Beim Sehen soll das *ὁρατικὸν πνεῦμα*, welches vom *ἡγεμονικὸν* in die Augen geht, durch seine *τονικὴ κίνησις* (über den *τόνος* s. o. 119, 2) die Luft vor dem Auge kegelförmig gestalten, und mittelst dieses Luftkegels sich mit den Dingen berühren; da hiebei vom Auge selbst Lichtstrahlen ausgehen, ist auch die Finsterniss sichtbar (Diog. 158. Alex. Aphr. De an. 149, a, m. f. Plut. plac. IV, 15. Stob. Floril. Jo. Dam. I, 16—18. Chalcid. in Tim. c. 235). Das Hören wird durch die sphärische Wellenbewegung der Luft bewirkt, die sich zu den Ohren fortpflanzt (Diog. 158 vgl. Plut. pl. IV, 19, 5). Ueber die Stimme (auch *φωνᾶεν* genannt) s. m. Plut. plac. IV, 20, 2. 21, 4. Diog. 55 f. und oben 198, 1. 68 6. Der Unterschied der Geschlechter wurde als Art-

8. Die Ethik. I. Die allgemeinen Grundzüge der stoischen Ethik.
A. Das sittliche Ideal als solches.

So ausführlich auch Physik und Logik von den Stoikern behandelt wurden, so liegt doch der eigentliche Kern ihres Systems, wie schon früher gezeigt wurde, in der Ethik, und selbst die Physik, dieser „göttlichste Theil der Philosophie", ist in letzter | Beziehung nur die wissenschaftliche Vorbereitung für jene. In der Ethik muss daher der Geist des stoischen Systems am unmittelbarsten zum Vorschein kommen, und ebenso lässt sich zum voraus erwarten, dass dieser Theil desselben mit besonderer Sorgfalt behandelt sein werde. Dass diess auch wirklich der Fall war, sehen wir aus unseren Quellen, welche gerade hier reichlich genug fliessen, um uns von dem Inhalt der stoischen Sittenlehre mit genügender Vollständigkeit zu unterrichten; dagegen lauten die Nachrichten über die formale Gliederung derselben so verworren und widersprechend, und die Stoiker selbst scheinen auch wirklich hierin so ungleich verfahren zu sein, und Wiederholungen so wenig gescheut zu haben, dass es kaum möglich sein dürfte, für die Darstellung ihrer Lehren sich an eine von den überlieferten Eintheilungen zu halten[1]. Indem ich daher unsern |

unterschied betrachtet (Prokl. in Plat. Remp. 416 u.). Die Krankheiten entstehen durch Veränderungen des Pneuma (Diog. 158); der Schlaf *ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν* (Diog. 158, ganz gleich Tert. De an. 43), und in ähnlicher Weise der Tod *ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου* (Jambl. b. Stob. Ekl. I, 922, der zwar die Stoiker nicht nennt, aber von den verschiedenen Meinungen über die Ursache des Todes, die er dort anführt, diese jedenfalls bei ihnen gefunden hat); beim Menschen freilich ist dieses Erlöschen der animalischen Lebenskraft nur eine Befreiung der vernünftigen Seele; s. o.

1) Die Hauptstelle b. Diog. VII, 84 lautet: *τὸ δὲ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης ὡς ἂν ἀρχαιότεροι ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.* Man kann hier allerdings über die Interpunktion des ersten Satzes, und demgemäss auch über den Sinn desselben zweifelhaft sein; doch

Stoff so vertheile, wie er mir den deutlichsten Einblick in die Eigenthümlichkeit und den inneren Zusammenhang der stoischen

weist schon die Ausdrucksweise darauf hin, dass die drei ersten Glieder die Haupteintheilung, die sechs folgenden die weitere Unterabtheilung (*ὑποδιαιροῦσιν*) enthalten, dass demnach die Ethik des Chrysippus und seiner Nachfolger in die drei Haupttheile *περὶ ὁρμῆς*, *π. ἀγαθῶν καὶ κακῶν*, *π. παθῶν*, zerfiel, von denen freilich schwer zu sagen ist, wie die weiter genannten Abschnitte unter sie vertheilt wurden. Hiemit stimmt Epiktet Diss. III, 2 theilweise zusammen, wenn er in der Anleitung zur Tugend drei *τόποι* unterscheidet: *ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις*, der im folgenden auch *ὁ π. τὰ πάθη* genannt wird, *ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον*, und endlich *ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις*. Der erste von diesen Theilen würde dem dritten des Diog., der zweite seinem ersten entsprechen; dagegen scheint der Abschnitt *π. ἀγαθῶν καὶ κακῶν* nicht in dem dritten Epiktet's zu stecken, welcher sich vielmehr nach dem folgenden auf die von Diog. nicht ausdrücklich erwähnte dialektische Sicherung der sittlichen Grundsätze bezieht, sondern eher in dem ersten, von den *ὀρέξεις* und *ἐκκλίσεις* handelnden Hauptstück. Von den beiden Genannten weicht dann wieder Stobäus ab. In seiner Uebersicht über die stoische Ethik Ekl. II, c. 5 ff. handelt er zuerst S. 90 ff. von den Gütern, den Uebeln und den Adiaphoren, dem Begehrens- und Verabscheuenswerthen, dem letzten Ziel und der Glückseligkeit, und er bespricht in diesem Abschnitt auch die Tugendlehre ausführlich; hierauf geht er S. 158 zu der Lehre vom *καθῆκον* und von den Trieben über, wendet sich weiter S. 166 zu den Affekten (*πάθη*) als einer Unterart des Triebs, schiebt sodann S. 186 ff. eine Erörterung über die Freundschaft und einiges andere ein, und schliesst endlich S. 192 bis 242 mit einer ausführlichen Abhandlung über die *ἐνεργήματα* (*κατορθώματα, ἁμαρτήματα, οὐδέτερα*), deren grösserer Theil der Schilderung des Weisen und des Thoren gewidmet ist. Vergleichen wir weiter Sen. ep. 95, 65, so wird hier aus Posidonius angeführt, dass nicht nur die *praeceptio*, sondern auch die *suasio*, *consolatio* und *exhortatio*, ferner die *causarum inquisitio* (die aber von Posidon. nicht *etymologia*, wie Haase liest, sondern nur *aetiologia* genannt worden sein kann) und die Ethologie (Beschreibung der sittlichen Zustände) nothwendig sei; bestimmter werden ep. 89, 14 drei Theile der Moral namhaft gemacht, von denen der erste den Werth der Dinge bestimmen, der zweite *de impetu* (*περὶ ὁρμῆς*), der dritte *de actionibus* handeln solle (in dieser Ordnung sind nämlich, wie aus dem folgenden erhellt, trotz der Handschriften, der 2. und 3. Theil zu stellen, wie diess auch allein der Natur der Sache entspricht und durch Eudorus — s. S. 544, 3 2. Aufl. — bestätigt wird; vgl. Bernays Monatschr. d. preuss. Akad. d. W. 1876 Sept. S. 594); wiewohl aber zwei Glieder der letzteren Eintheilung mit den zwei ersten von den Haupttheilen des Diogenes übereinkommen, so ist diess doch bei dem dritten nicht mehr der Fall, dieser findet sich

Sätze zu gewähren scheint, unterscheide ich zunächst die allgemeine und die specielle Moral. Innerhalb der ersteren sondere ich sodann die Bestimmungen, welche das sittliche Ideal der Stoiker als solches darstellen, von denen, welche dasselbe mit Rücksicht auf das praktische Bedürfniss modificiren. Jene selbst endlich lassen sich auf drei Gesichtspunkte zurückführen: die Untersuchung über das höchste Gut, über die Tugend und über den Weisen.

Die Untersuchung über die Bestimmung und die sittliche Aufgabe des Menschen knüpft sich bei den Stoikern, wie in der | gesammten Moralphilosophie seit Sokrates, an die Frage über den Begriff des Guten und über die Bestandtheile des höchsten Guts, oder der Glückseligkeit [1]). Diese glauben sie aber nur in der vernunftmässigen Thätigkeit oder der Tugend suchen zu dürfen. Der allgemeine Grundtrieb aller Wesen nämlich, so wird diess ausgeführt [2]), ist der Selbsterhaltungstrieb und die Selbst-

vielmehr nur unter den Unterabtheilungen des Diog. (*περὶ τῶν πράξεων*), und auch der erste Theil Seneca's hat unter diesen sein genaueres Gegenbild (*περὶ τῆς πρώτης ἀξίας*). Seine Quelle hat Sen. leider nicht genannt, und so sind wir auch nicht sicher, ob seine Eintheilung rein stoischen Ursprungs ist; die gleiche wird uns später bei dem eklektischen Akademiker Eudorus (unter Augustus) begegnen. Keiner von den angeführten Eintheilungen lassen sich die drei von Cic. Off. II, 5, 18 genannten sittlichen Aufgaben, oder die drei Stücke gleichsetzen, welche Epikt. Enchir. c. 51 (76) aufzählt, und in denen Petersen phil. Chrys. fund. S. 260 die drei Haupttheile der Ethik bei Seneca wiederfindet. Aus diesem Gewirre zwiespältiger Angaben auch nur die Haupteintheilung der stoischen Ethik festzustellen, scheint mir unmöglich, und nur so viel geht daraus hervor, dass die Stoiker hierin selbst nicht einig waren. Petersen's Versuch a. a. O. S. 258 ff. ist, wie ich glaube, verfehlt.

1) Stob. Ekl. II, 138: *τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν, οὐδενὸς δὲ ἕνεκα.*

2) Diog. VII, 85 ff. Cic. Fin. III, 5 ff. Gell. N. A. XII, 5, 7 ff. Dass die beiden ersteren derselben Quelle folgen, erhellt ausser ihrer übrigen zum Theil wörtlichen Uebereinstimmung namentlich aus der gleichmässig eingefügten Abweisung der epikureischen Behauptung, dass das Verlangen nach Lust der Grundtrieb sei. Da sich Diog. ausdrücklich auf Chrysippus *π. τέλους* beruft, ist wohl eben dieser, wenigstens mittelbar, jene Quelle. Von ihm führt Plut. Sto. rep. 12, 4 an: *ὡς οἰκειούμεθα πρὸς αὑτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν.* Eine ganz unwesentliche Differenz ist die von Alex. Aphr. De an. 154, u. angeführte,

liebe [1]). Hieraus folgt unmittelbar, dass jedes Wesen nach dem | strebt, und dass für jedes dasjenige einen Werth (*ἀξία*) hat, was seiner Natur gemäss ist [2]), dass mithin das höchste Gut und der höchste Zweck [3]), oder die Glückseligkeit, nur in dem naturgemässen Leben liegen kann [4]). Naturgemäss kann aber für den

dass bald unbestimmter die Selbstliebe, bald genauer die Erhaltung der eigenen Natur als Grundtrieb bezeichnet wurde.

1) DIOG. VII, 85: *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτὸ, οἰκειούσης αὐτῷ* [*αὐτῷ*] *τῆς φύσεως ἀπ᾽ ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὑτοῦ* [COBET mit Unrecht: *αὐτὸ*] *τὸ ζῷον, οὔτε ποιῆσαι ἂν* [l. *ποιήσασαν* sc. *τὴν φύσιν*] *αὐτὸ μήτ᾽ ἀλλοτριῶσαι μήτ᾽ οὐκ* [dieses *οὐκ*, aus der nächsten Sylbe entstanden, ist offenbar zu streichen] *οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκείως πρὸς ἑαυτό· οὕτω γὰρ τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.* Ebenso CIC. a. a. O. 5, 16. Auf den Begriff des *οἰκεῖον* hatte schon Antisthenes, aber ohne diese genauere Begründung, den des Guten zurückgeführt (s. Bd. II, a, 258); hier verbindet sich damit der akademische Grundsatz des naturgemässen Lebens (ebd. 878), welchen namentlich Polemo, Zeno's Lehrer, vorgetragen hatte. Einige Schwierigkeit machte dabei den Stoikern die Frage, ob denn alle lebenden Wesen von ihrer eigenen Natur ein Bewusstsein (*συνείδησις*, *sensus*) haben; denn ohne ein solches schien ihnen die natürliche Selbstliebe unmöglich zu sein. Sie glaubten aber diese Frage (nach SEN. ep. 121, 5 ff. vgl. CIC. a. a. O.) unbedingt bejahen zu dürfen, und sie beriefen sich hiefür auf die instinktiven Thätigkeiten, durch welche schon Kinder und Thiere ihre körperlichen Bewegungen regeln, sich vor Gefahren schützen, nützliches erstreben, die Kunsttriebe der Thiere u. s. w., ohne im übrigen zu läugnen, dass die Vorstellung der Thiere und Kinder über sich selbst noch undeutlich sei, dass sie nur ihre *constitutio* selbst, noch nicht den Begriff derselben (*constitutionis finitio* SEN. s. 11) kennen. Die *constitutio* oder *σύστασις* definirten die Stoiker nach SEN. s. 10: *principale animi quodam modo se habens erga corpus.*

2) CIC. Fin. III, 5, 17. 6, 20.

3) Welche Begriffe ich hier gleichbedeutend gebrauche, ohne die Haarspalterei weiter zu berücksichtigen, mit der die Stoiker (STOB. Ekl. II, 136) dreierlei Bedeutungen des *τέλος* zählten, zwischen *τέλος* und *σκοπὸς* unterschieden u. s. w.

4) STOB. II, 134. 138. DIOG. VII, 88. 94. PLUT. c. not. 27, 9. CIC. Fin. III, 7, 26 vgl. 10, 33. SEN. v. beat. 3, 3 vgl. ep. 118, 8 ff. Ebd. und bei SEXT. Pyrrh. III, 171 f. Math. XI, 30. STOB. II, 78 f. 96 u. ö. finden sich formelle Definitionen des *ἀγαθὸν*, des *τέλος*, der *εὐδαιμονία*. Die letztere wird gewöhnlich, nach Zeno's Bestimmung, durch *εὔροια βίου* um-

Einzelnen immer nur das sein, was mit dem Gang und Gesetz des Weltganzen, oder mit der allgemeinen Weltvernunft übereinstimmt[1]), und für das bewusste und vernünftige Wesen nur dasjenige, was aus der Erkenntniss dieses allgemeinen Gesetzes, aus vernünftiger Einsicht hervorgeht[2]). Denn bei der Frage nach dem Naturgemässen handelt es sich um die Uebereinstimmung mit | der Grundzusammensetzung jedes Wesens, diese liegt aber für den Menschen nur in der Vernunft[3]). Ob man daher den Grundsatz des naturgemässen Lebens mit Zeno in der Forderung

schrieben. Verschiedene Formeln für den Begriff des naturgemässen Lebens, von Kleanthes, Antipater, Archedemus, Diogenes, Panätius, Posidonius u. a. b. Clemens Strom. II, 416. Stob. 134. Diog. a. a. O., welche alle derselben Quelle zu folgen scheinen.

1) Diog. VII, 88: *διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅςπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ . . . εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν.* Plut. c. not. 23, 1: Zeno betrachte mit den Akademikern und Peripatetikern als *στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν.*

2) Stob. II, 160 (vgl. 158): *διττῶς θεωρεῖσθαι τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις.* Diog. 86: Die Pflanze wird ohne Trieb und Empfindung von der Natur bewegt, das Thier vermittelst des Triebs. Für dieses ist daher *τὸ κατὰ τὴν φύσιν* und *τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν* dasselbe. Bei den vernünftigen Wesen kommt zur Beherrschung des Triebs die Vernunft hinzu; für sie ist ein naturgemässes nur das vernunftgemässe. Galen Hippocr. et Plat. V, 2. S. 460: Chrysipp sagt, *ἡμᾶς οἰκειοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν.* M. Aurel. VII, 11: *τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.* Daher die Definitionen des tugendhaften oder naturgemässen Lebens: *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων* (Chrysippus b. Stob. 134. Diog. 87. Clemens a. a. O. ebd. ähnliche von Diogenes, Antipater, Archedemus, Posidonius) und des Guten: *τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ* (Diog. 94).

3) Sen. ep. 121, 14: *„dicitis“ inquit* (der Gegner) *omne animal primum constitutioni suae conciliari: hominis autem constitutionem rationalem esse: et ideo conciliari hominem sibi non tanquam animali sed tanquam rationali. ea enim parte sibi carus est homo, qua homo est.* Ders. ep. 92, 1 f.: Der Leib dient der Seele, der unvernünftige Theil der Seele dem vernünftigen. Hieraus folgt: *in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit.* Aehnlich ep. 76, 8 ff. M. Aurel VI, 44: *συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική.* Vgl. VIII, 7. 12.

seiner Uebereinstimmung mit sich selbst ausdrückte, oder statt dessen mit Kleanthes Uebereinstimmung des Lebens mit der Natur verlangte, und ob man im letztern Fall die *φύσις* auf die Natur überhaupt oder mit bestimmterer Unterscheidung theils auf die gemeinsame, theils auf die menschliche Natur bezog [1]), die Mei-

1) Nach Stob. II, 132 f. Diog. VII, 89 wären die älteren Stoiker in dem Ausdruck ihres Princips nicht ganz einig gewesen: Zeno nämlich, berichtet Stob., habe als das *τέλος* nur das *ὁμολογουμένως ζῆν* bezeichnet, erst Kleanthes dem *ὁμολογουμένως* die Worte *τῇ φύσει* beigefügt, Chrysipp und seine Nachfolger die Formel durch verschiedene (für ihren Sinn unerhebliche) Zusätze erweitert. Diog. lässt §. 87 schon den Zeno in seiner Schrift *π. ἀνθρώπου φύσεως* das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει* aussprechen, dagegen sagt er §. 89, unter dieser *φύσις* verstehe Chrysippus *τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην*, Kleanthes *τὴν κοινὴν μόνην οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους*. Diese Differenzen haben aber schwerlich viel auf sich. Bezeichnet auch das einfache *ὁμολογουμένως ζῆν* zunächst ohne Zweifel nur das *ἀκόλουθον ἐν βίῳ*, das *ζῆν καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον* (Stob. II, 132. 158), die *ὁμολογία παντὸς τοῦ βίου* (Diog. VII, 89), die *vita sibi concors*, die *concordia animi* (Sen. ep. 89, 15. vita be. 8, 6), jenes *unum hominem agere*, welches sich nach Sen. ep. 120, 22 nur bei dem Weisen findet, und wegen dessen auch Kleanthes in den Versen bei Clemens Protrept. 47, A f. das Gute *ὁμολογούμενον* nennt, also mit Einem Wort: Gleichmässigkeit des Lebens, Consequenz, so liegt doch am Tage, dass diese nur da möglich ist, wo alle einzelnen Handlungen dem gemäss sind, was durch die Natur des Handelnden gefordert ist (vgl. Sen. ep. 20, 5: die Weisheit sei *semper idem velle atque idem nolle*, und dass diess ein Gutes sein müsse, brauche man nicht erst beizufügen; *non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum)*; wesshalb denn auch bei Stob. II, 158 dem *ἀκόλουθον ἐν βίῳ* das *ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει* zur Seite steht. Ob nun wirklich erst Kleanthes die Formel Zeno's durch den Zusatz: (*ὁμολογουμένως*) *τῇ φύσει* erweiterte, ist mir mit Wellmann (Phil. d. Zenon 15 vgl. Krische Forsch. 372) theils wegen der entgegenstehenden bestimmten Angabe des Diogenes theils auch desshalb zweifelhaft, weil schon Kleanthes sich erläuternd auf diesen Zusatz bezogen zu haben scheint; jedenfalls wäre er aber mit demselben nur auf die nächste Bedingung des *ὁμολογουμένως ζῆν* zurückgegangen. Dass aber Kleanthes hiebei unter der *φύσις* nur die Natur überhaupt, nicht die menschliche Natur verstanden habe, möchte ich dem Laërtier nicht unbedingt glauben. Er mag immerhin in seiner Definition nur von der *κοινὴ φύσις* oder dem *κοινὸς νόμος*, mit dessen Preise auch sein bekannter Hymnus schliesst, ausdrücklich gesprochen haben, aber unmöglich kann es seine Absicht gewesen sein, die menschliche Natur, die ja nur eine bestimmte Erscheinung der allgemeinen ist, auszuschliessen; Chrysippus hat demnach durch seine Fassung die seines Lehrers zwar genauer bestimmt, aber ihr nicht widersprochen.

nung | kann immer nur die sein, dass sich das Leben des Einzelnen dem Ziele der Glückseligkeit in demselben Mass nähere oder von ihm entferne, in dem es mit den allgemeinen Gesetzen des Weltlaufs und der vernünftigen Menschennatur übereinstimmt oder im Zwiespalt liegt. Die Vernünftigkeit des Lebens aber, die Uebereinstimmung mit der allgemeinen Weltordnung, ist mit Einem Worte die Tugend. Das stoische Moralprincip liess sich daher auch kurz in dem Satz ausdrücken, die Tugend allein sei ein Gut, die Glückseligkeit bestehe ausschliesslich in der Tugend [1]. Oder wenn das Gute, nach dem Vorgang des Sokrates, als das Nützliche definirt wurde [2], so war zu sagen: nur die Tugend sei nützlich, der Vortheil sei von der Pflicht nicht verschieden, für den Schlechten dagegen sei nichts von Nutzen [3], denn für das vernünftige Wesen liege Gut und Uebel nicht in dem, was ihm widerfährt, sondern einzig und allein in seinem Thun [4]. So ergibt sich hier eine Lebensansicht, wornach die Glückseligkeit

1) Diog. VII, 30. 94. 101. Stob. II, 200 f. 138. Sext. Pyrrh. III, 169 ff. Math. XI, 184. Cic. Tusc. II, 25, 61. Fin. IV, 16, 45. Acad. I, 10. Parad. 1. Sen. Benef. VII, 2, 1. ep. 71, 4. 74, 1. 76, 11. 85, 17. 120, 3. 118, 10 ff. (wo namentlich auch das Verhältniss der Begriffe *honestum*, *bonum*, *secundum naturam* besprochen wird) u. a. Zum Beweis ihres Satzes bedienten sich die Stoiker jener Kettenschlüsse, die bei ihnen überhaupt so beliebt sind. M. s. Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 13, 11: *τὸ ἀγαθὸν αἱρετόν· τὸ δ' αἱρετὸν ἀρεστόν· τὸ δ' ἀρεστὸν ἐπαινετόν· τὸ δ' ἐπαινετὸν καλόν.* (Dasselbe b. Cic. Fin. III, 8, 27 und IV, 18, 50, wo aber statt *vitiosius* „*validius*“ oder etwas ähnliches stehen müsste.) Ferner: *τὸ ἀγαθὸν χαρτόν· τὸ δὲ χαρτὸν σεμνόν· τὸ δὲ σεμνὸν καλόν.* (Das gleiche, etwas erweitert, Cic. Tusc. V, 15, 43.) Vgl. Stob. II, 126: *πᾶν ἀγαθὸν αἱρετὸν εἶναι, ἀρεστὸν γὰρ καὶ δοκιμαστὸν καὶ ἐπαινετὸν ὑπάρχειν· πᾶν δὲ κακὸν φευκτόν.* Ein anderer hergehöriger Sorites, b. Sen. ep. 85, 2, wird uns noch vorkommen.

2) Stob. II, 78. 94 f. Diog. VII, 94. 98. Sext. Pyrrh. III, 169. Math. XI, 22. 25. 30. Die gleiche Bestimmung verband Diogenes nach Cic. Fin. III, 10, 33 mit der S. 210, 2. Schl. 214, 1 angeführten Definition des Guten als des Vollkommenen durch die Bemerkung, das Nützliche sei ein *motus aut status natura absoluti.*

3) Sext. a. d. a. O. Stob. II, 188 (*μηδένα φαῦλον μήτε ὠφελεῖσθαι μήτε ὠφελεῖν. εἶναι γὰρ τὸ ὠφελεῖν ἴσχειν κατ' ἀρετὴν, καὶ τὸ ὠφελεῖσθαι κινεῖσθαι κατ' ἀρετήν*). 202. Plut. Sto. rep. 12. c. not. 20, 1. Cic. Off. II, 3, 10. III, 3, 11. 7, 34.

4) M. Aurel IX, 16.

mit der Tugend, das Gute und Nützliche mit der pflicht- und vernunftmässigen Thätigkeit schlechthin zusammenfällt, so dass es weder ausser der Tugend ein Gut gibt, noch innerhalb ihrer und für sie ein Uebel.

Wenn daher die gewöhnliche Denkweise und auch die Mehrzahl der Philosophen verschiedene Arten und Grade von Gütern unterschied, und neben den geistigen und sittlichen Eigenschaften auch körperliche Vorzüge und äussere Dinge zu den Gütern rechnete, so liessen die Stoiker jenen Unterschied und diese Zusammenstellung schlechterdings nicht gelten. Auch sie wollten zwar einen gewissen Unterschied unter den Gütern nicht läugnen; die verschiedenen Arten derselben werden nach ihrer Weise in formalistischen Eintheilungen aufgeführt[1]). Aber diese Unter-

1) M. s. darüber Diog. 94 ff. Stob. II, 96 ff. 124 f. 130. 136 f. Sext. Pyrrh. III, 169 ff. Math. XI, 22 ff. Cic. Fin. III, 16, 55. Sen. ep. 66, 5. Das Gute ist, wie es hier definirt wird, entweder *ὠφέλεια* oder *οὐχ ἕτερον ὠφελείας* (mit der *ὠφέλεια*, dem an und für sich Guten, unzertrennlich verbunden, wie der tugendhafte Mensch mit der Tugend, die ein Theil von ihm ist; vgl. Sextus a. d. a. O. und oben 97, 2), oder was dasselbe: es ist *ἀρετὴ ἢ τὸ μετέχον ἀρετῆς* (Sext. Math. XI, 184). Näher wird dreierlei Gutes unterschieden: *τὸ ὑφ᾽ οὗ ἢ ἀφ᾽ οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι, τὸ καθ᾽ ὃ συμβαίνει ὠφελεῖσθαι, τὸ οἷόν τε ὠφελεῖν*. Unter die erste Bedeutung des Guten fällt nur die Tugend, unter die zweite auch die tugendhaften Handlungen, unter die dritte, ausser diesen beiden, die tugendhaften Subjekte: Menschen, Götter und Dämonen. Eine zweite Eintheilung der Güter (Diog. Stob. Sext. P. III, 181) ist die in Güter der Seele, äussere Güter (wie der Besitz tugendhafter Freunde und eines tugendhaften Vaterlands), und solche, die keines von beiden sind (*τὸ αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι σπουδαῖον καὶ εὐδαίμονα*, die Tugend und Glückseligkeit als Verhältniss des Einzelnen zu sich selbst, sein individueller Besitz, betrachtet). Die Güter der Seele sollen sodann wieder in drei Klassen zerfallen, worüber S. 227, 2 2. Aufl. das nähere mitgetheilt ist. — Eine dritte Eintheilung der Güter (Diog. und Cic. a. a. O. Stob. 80. 100. 114) unterscheidet *τελικὰ* oder *δι᾽ αὑτὰ αἱρετὰ* (die sittliche Thätigkeit), *ποιητικὰ* (z. B. Freunde und die Dienste, die sie uns leisten), *τελικὰ καὶ ποιητικά* (die Tugenden selbst); eine vierte und fünfte die *μικτὰ* (wie *εὐτεκνία* und *εὐγηρία*) und *ἁπλᾶ* oder *ἄμικτα* (wie die Wissenschaft), und die *ἀεὶ παρόντα* (die Tugenden) und *οὐκ ἀεὶ παρόντα* („*οἷον χαρά, περιπάτησις*"). Die entsprechenden Eintheilungen der Uebel geben Diogenes und Stobäus. Dazu fügt der letztere II, 126 f. 136 f. die *ἀγαθὰ ἐν κινήσει* (*χαρὰ* u. s. w.) und *ἐν σχέσει* (*εὔτακτος ἡσυχία* u. s. f.), welche letzteren wieder theilweise, wie die Tugend und die sittlich behandelten Kunstfertigkeiten, zugleich *ἐν ἕξει* seien; ferner die *ἀγαθὰ καθ᾽ ἑαυτὰ* (die Tugenden) und *πρός τι*

schiede | kommen schliesslich doch nur darauf hinaus, dass das eine unmittelbar an sich selbst gut und nützlich ist, das andere ein Mittel für jenes. Mehrere gleich ursprüngliche Güter scheinen den Stoikern mit dem Begriff des Guten zu streiten. Ein Gut ist nach ihrer Ueberzeugung nur dasjenige, was einen unbedingten Werth hat; was nur um eines andern willen oder im Vergleich mit einem andern von Werth ist, verdient diesen Namen gar nicht; der Unterschied des Guten von dem Nichtguten liegt nicht blos im Grad, sondern in der Art; was nicht an und für sich ein Gut ist, kann es unter keinen Umständen werden [1]. Dasselbe gilt aber natürlich auch von den Uebeln: was nicht an sich ein Uebel ist, kann durch sein Verhältniss zu anderem nicht dazu gemacht werden. Als ein Gut ist daher nur das absolut Gute oder die Tugend zu betrachten, als ein Uebel nur das absolute Uebel, die Schlechtigkeit [2]; alle anderen Dinge dagegen, wie eingreifend ihr Einfluss auf unseren Zustand auch sein mag, gehören weder zu den Gütern noch zu den Uebeln, sondern zu dem Gleichgültigen, den Adiaphora [3]: weder Gesundheit, noch |

πως ἔχοντα (Ehre, Wohlwollen, Freundschaft); die Güter, welche zur Glückseligkeit nothwendig sind (die Tugenden und tugendhaften Thätigkeiten), und welche diess nicht sind (χαρά, ἐπιτηδεύματα). — Weit beschränkter ist die Aufzählung Seneca's, wenn sie sich gleich als eine allgemeine gibt. Dieser nennt nämlich a. a. O. *prima bona, tanquam gaudium, pax, salus patriae; secunda, in materia infelici expressa, tanquam tormentorum patientia; tertia, tanquam modestus incessus* u. dgl.

1) Cic. Fin. III, 10, 33: *ego assentior Diogeni, qui bonum definiit id quod esset natura absolutum* [αὐτοτελές] . . . *hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando sed propria vi et sentimus et appellamus bonum. ut enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis, dulce esse sentitur, sic bonum hoc de quo agimus est illud quidem plurimi aestimandum sed ea aestimatio genere valet non magnitudine* u. s. w.

2) Sen. Benef. VII, 2, 1: *nec malum esse ullum nisi turpe, nec bonum nisi honestum.* Alex. Aphr. De Fato c. 28, S. 88: ἡ μὲν ἀρετή τε καὶ ἡ κακία μόναι κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν ἀγαθὸν ἡ δὲ κακόν. Eben dieser Satz: *nihil esse bonum nisi quod esset honestum*, bildete das Thema jenes Vortrags, den Posidonius (nach Cic. Tusc. II, 25, 61), an heftigen Gliederschmerzen leidend, vor Pompejus hielt, und dazwischen ausrief: *nihil agis, dolor! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum.* Weiter vgl. m. S. 212. 215, 2.

3) Sext. Math. XI, 61 (nachdem zwei nicht hieher gehörige Bedeu-

Reichthum, noch Ehre, noch das Leben selbst ist ein Gut, ebensowenig sind aber auch die entgegengesetzten Zustände, Armuth, Schmerzen, Krankheit, Schmach, Tod, ein Uebel [1]), sondern diese, wie jene, sind an sich gleichgültige Dinge, ein Stoff, der gleichsehr zum Guten, wie zum Schlechten benützt werden kann [2]).

tungen des *ἀδιάφορον* angegeben sind): *κατὰ τρίτον δὲ καὶ τελευταῖον τρόπον φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον.* Dahin gehören äussere Güter, Gesundheit u. s. w. *ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι τοῦτ᾽ ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ᾽ ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς, ὑγείᾳ δὲ καὶ τοῖς περὶ σώματι ποτὲ μὲν εὖ ποτὲ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι.* Ebenso Pyrrh. III, 177. Aehnlich, mit derselben Begründung, Diog. 102 f., welcher die *οὐδέτερα* definirt: *ὅσα μήτ᾽ ὠφελεῖ μήτε βλάπτει.* Stob. II, 90: alles sei nach Zeno entweder ein Gut oder ein Uebel oder ein Gleichgültiges: ein Gut *πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς*, ein Uebel *πᾶν ὅ ἐστι κακία ἢ μετέχον κακίας*, ein Adiaphoron *ζωὴ, θάνατος* u. s. w. Ebd. 142: ein *ἀδιάφορον* sei *τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν, καὶ τὸ μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν.* Plut. Sto. rep. 31, 1: *ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ χρήσασθαι καὶ κακῶς τοῦτό φασι μήτ᾽ ἀγαθὸν εἶναι μήτε κακόν* u. a.

1) Stob. II, 92 s. vor. Anm. Vom Tode beweist diess Zeno b. Sen. ep. 82, 9 mit dem Schlusse, dessen Bündigkeit er doch selbst nicht ganz getraut zu haben scheint: *nullum malum gloriosum est; mors autem gloriosa est* (es gibt einen ruhmvollen Tod); *ergo mors non est malum.* Sonst treten in den stoischen Ausführungen hierüber besonders die zwei Erwägungen hervor: dass etwas naturgemässes kein Uebel sein könne, und dass das Leben als solches kein Gut sei; auch andere Gründe zur Beschwichtigung der Todesfurcht werden aber nicht verschmäht. M. vgl. Sen. ep. 30, 4 ff. 77, 11 f. 82, 8 ff. cons. ad Marc. 19, 3 ff. M. Aurel IX, 3. VIII, 58 und andere Stellen, die man bei Baumhauer Vet. philosoph. doctr. de morte voluntaria S. 211 ff. findet.

2) Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 15, 4: alle Tugend werde zerstört, *ἂν ἢ τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ὑγείαν ἤ τι τῶν ἄλλων, ὃ μὴ καλόν ἐστιν, ἀγαθὸν ἀπολίπωμεν.* Ders. b. Dems. c. not. 5, 2: *ἐν τῷ κατ᾽ ἀρετὴν βιοῦν μόνον ἐστὶ τὸ εὐδαιμόνως, τῶν ἄλλων οὐδὲν ὄντων πρὸς ἡμᾶς οὐδ᾽ εἰς τοῦτο συνεργούντων.* (Ebenso Sto. rep. 17, 2.) Sen. vita be. 4, 3: das einzige Gut sei die *honestas*, das einzige Uebel die *turpitudo*, *cetera vilis turba rerum, nec detrahens quicquam beatae vitae nec adjiciens.* Ders. ep. 66, 14: zwischen der Freude des Weisen und der Standhaftigkeit, mit der er Schmerzen erträgt, ist kein Unterschied *quantum ad ipsas virtutes, plurimum inter illa, in quibus virtus utraque ostenditur virtutem materia non mutat.* ep. 71, 21: *bona ista aut mala non efficit materia, sed virtus.* ep. 85, 39: *Tu illum [sapientem] premi putas malis? utitur.* Ders. ep. 44. 120, 3. Plut. c. not. 4, 1. Sto. rep. 18, 5. 31, 1. Diog. 102 f. Stob. II, 90. Sext. a.

Die Akademiker und Peripatetiker, welche auch äussere und vom Zufall abhängige Dinge zu den Gütern rechnen, werden von unseren Philosophen auf's lebhafteste bestritten. Was mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen in keinem Zusammenhang stehe, ja vielleicht geradezu mit sittlichen Nachtheilen erkauft sei, das, | sagen sie, könne kein Gut sein[1]; wenn die Tugend den Menschen glückselig mache, müsse sie ihn auch für sich allein

a. O. und Pyrrh. III, 181. Alex. Aphr. Top. 43, m. 107, m. Chrysippus b. Ps. Plut. De nobilit. 12, 2 (wenn das Citat ächter sein sollte als andere dieses Fälschers aus der Zeit der Renaissance).

1) Sext. Math. XI, 61 (s. o. 214, 3). Diog. 103: das Gute kann nur nützen, nie schaden; *οὐ μᾶλλον δ' ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια· οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔθ' ὑγίεια.* Ferner: *ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι* u. s. w. Sen. ep. 87, 11 ff, wo für den Satz, dass nichts ausser der Tugend ein Gut sei, die nachstehenden Beweise aus der Ueberlieferung der Schule *(interrogationes nostrorum)*, zunächst, wie es scheint, nach Posidonius (vgl. s. 31. 35. 38) angeführt werden: 1) *Quod bonum est, bonos facit; fortuita bonum non faciunt; ergo non sunt bona.* (Aehnlich M. Aurel II, 11. IV, 8: was den Menschen nicht schlechter macht, mache auch das menschliche Leben nicht schlechter.) 2) *Quod contemptissimo cuique contingere ac turpissimo potest, bonum non est: opes autem et lenoni et lanistae contingunt; ergo* u. s. w. (So auch M. Aurel V, 10.) 3) *Bonum ex malo non fit; divitiae fiunt, fiunt autem ex avaritia; ergo* u. s. w. (Aehnlich b. Alex. Aphr. Top. 107, m: *τὸ διὰ κακοῦ γινόμενον οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτος δὲ καὶ διὰ πορνοβοσκίας κακοῦ ὄντος γίνεται* u. s. w.) 4) *Quod dum consequi volumus in multa mala incidimus, id bonum non est; dum divitias autem consequi volumus, in multa mala incidimus* u. s. w. 5) *Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, contra autem insolentiam, tumorem, arrogantiam creant, mala sunt; a fortuitis autem* (vorher war in dieser Beziehung nicht blos Reichthum, sondern auch Gesundheit genannt worden) *in haec impellimur; ergo non sunt bona.* Dass der Reichthum kein Gut sei, beweist Diogenes b. Cic. Fin. III, 15, 49; dass Armuth und Schmerz keine Uebel seien, wird mit dem Schluss dargethan, welchen Sen. ep. 85, 30 anführt und vertheidigt: *quod malum est, nocet. quod nocet, deteriorem facit. dolor et paupertas deteriorem non faciunt: ergo mala non sunt.* Auch vom teleologischen Standpunkt aus wird der stoische Satz bewiesen: die Natur, sagt M. Aurel II, 11. IX, 1, hätte unmöglich zugeben können, dass Güter und Uebel den Guten und Schlechten gleicherweise zufallen; was daher beiden gleichsehr zutheilwerde, wie Leben und Tod, Ehre und Schande, Lust und Mühsal, Reichthum und Armuth, das könne weder ein Gut noch ein Uebel sein. Gegen den Werth des Nachruhms Ders. IV, 19 u. ö.

vollkommen glückselig machen, denn glückselig könne überhaupt nur der sein, der es ganz sei; werde umgekehrt irgend etwas, das der Mensch nicht in seiner eigenen Gewalt hat, ein Einfluss auf seine Glückseligkeit eingeräumt, so werde der unbedingte Werth der Tugend beeinträchtigt, und der Mensch könne nie zu der unerschütterlichen Sicherheit des Gemüths kommen, ohne die keine Glückseligkeit denkbar sei [1]). Am allerwenigsten darf aber ihrer Ansicht | nach die Lust für ein Gut oder gar mit Epikur für den letzten und höchsten Lebenszweck erklärt werden. Wer die Lust auf den Thron setzt, der macht die Tugend zur Sklavin [2]), wer sie auch nur überhaupt für ein Gut hält, der läugnet den richtigen Begriff des Guten und den eigenthümlichen Werth der Tugend [3]), er verweist uns auf's Leiden, statt auf's Han-

1) Diess wird den Akademikern (über welche Bd. II, a, 861. 881 z. vgl.) bei Cic. Tusc. V, 13, 39 f. 18, 51 ff. Sen. ep. 85, 18 f. 71, 18. 92, 14 ff. entgegengehalten. In der letztern Stelle wird die Annahme, dass die Glückseligkeit durch äussere Güter vermehrt werden könne, und mithin eines Gradunterschieds fähig sei, mit Sätzen zurückgewiesen, wie diese (s. 4. 24): *quid potest desiderare is, cui omnia honesta contingunt? . . . et quid stultius turpiusve, quam bonum rationalis animi ex irrationalibus nectere? . . . non intenditur virtus, ergo ne beata quidem vita, quae ex virtute est.* Vgl. ep. 72, 7: *cui aliquid accedere potest, id inperfectum est.*

2) Wie diess Kleanthes b. Cic. Fin. II, 21, 69 rednerisch ausführt. Vgl. Sen. Benef. IV, 2, 2: *[virtus] non est virtus si sequi potest. primae partes ejus sunt: ducere debet, imperare, summo loco stare: tu illam jubes signum petere.* Ders. vita be. 11, 2. 13, 5. 14, 1 u. ö.

3) Man vgl. hierüber die S. 215, 2 angeführten Worte Chrysipp's bei Plut. Sto. rep. 15, und zu ihrer Erläuterung Sen. Benef. IV, 2, 4: *non indignor, quod post voluptatem ponitur virtus, sed quod omnino cum voluptate conferatur contemptrix ejus et hostis et longissime ab illa resiliens*, und denselben vita be. 15, 1: *pars honesti non potest esse nisi honestum, nec summum bonum habebit sinceritatem suam, si aliquid in se viderit dissimile meliori.* Mit jener Aeusserung des Chrysippus stände es nach Plut. (a. a. O. 15, 3. 13, 3. comm. not. 25, 2) im Widerspruch, dass Chrysippus auch wieder sagte: wenn die Lust zwar für ein Gut, aber nicht für das höchste Gut (das τέλος) erklärt werde (die peripatetische Ansicht), liesse sich vielleicht die Gerechtigkeit retten, indem sie im Vergleich mit der Lust als das höhere Gut betrachtet würde. Allein diess war wohl nur eine vorläufige und versuchsweise Einräumung, von der Chrysippus im Verfolge nachwies, dass sie in Wirklichkeit doch unzulässig sei, weil schon diese Behauptung sich mit dem wahren Begriff des Guten nicht vertrage und den specifischen Vorzug der Tugend vor allem andern (worüber S. 214, 1 z. vgl.) in einen blossen Grad-

deln [1]), er verlangt, dass das vernünftige Wesen nach dem Unvernünftigen, der | gottverwandte Geist nach den Genüssen des Thiers strebe [2]). Nicht einmal in dem Sinn darf die Lust Ziel unseres Strebens sein, dass zugleich in der Tugend die unerlässliche Bedingung der wahren Lust anerkannt wird. Sie ist diess allerdings [3]): mit der sittlichen Handlungsweise ist immer eine eigenthümliche Befriedigung, eine unerschütterliche Heiterkeit und Gemüthsruhe, mit der unsittlichen eine Unseligkeit verbunden, und es kann insofern gesagt werden, nur der Weise kenne eine wahre und dauernde Freude [4]). Aber auch dieser Genuss der sittlichen Vortrefflichkeit darf nicht als der Zweck, sondern nur als eine natürliche Folge der tugendhaften Thätigkeit behandelt, nicht für einen Bestandtheil und eine Bedingung, sondern nur für ein Erzeugniss des höchsten Guts gehalten werden, wenn nicht der selbständige Werth der Tugend nothleiden soll [5]).

unterschied verwandle. Mit mehr Recht tadelt es Plut. Sto. rep. 15, 6 f. an Chrysippus, dass er gegen Aristoteles behauptete, wenn man die Lust für das höchste Gut halte, werde zwar die Gerechtigkeit, nicht aber die übrigen Tugenden, unmöglich gemacht; denn gerade der Stoiker durfte die verschiedenen Tugenden am wenigsten in dieser Art trennen. Der Eifer des Widerspruchs hat den Philosophen hier offenbar, wie so oft, weiter geführt, als er vor seinen eigenen Grundsätzen verantworten konnte.

1) M. Aurel VI, 51: *ὁ μὲν φιλόδοξος ἀλλοτρίαν ἐνέργειαν ἴδιον ἀγαθὸν ὑπολαμβάνει· ὁ δὲ φιλήδονος ἰδίαν πεῖσιν· ὁ δὲ νοῦν ἔχων ἰδίαν πρᾶξιν.* Vgl. IX, 16: *οὐκ ἐν πείσει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ, τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζῴου κακὸν καὶ ἀγαθόν.*

2) Sen. ep. 92, 6—10. vita be. 5, 4. 9, 4. Posidonius bei Sen. ep. 92, 10.

3) Sofern wir nämlich den Ausdruck in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen; die Stoiker allerdings wollen diess, wo sie strenger sprechen, nicht erlauben. Da sie mit *ἡδονὴ* einen Affekt, also etwas naturwidriges und tadelnswerthes bezeichnen, sagen sie, der Weise empfinde Freude (*χαρὰ*, *gaudium*), aber nicht Lust (*ἡδονή*, *laetitia*, *voluptas*); vgl. Sen. ep. 59, 2. Diog. 116. Alex. Aphr. Top. 96, u., wo auch die Definitionen von *χαρὰ*, *ἡδονή*, *τέρψις*, *εὐφροσύνη*.

4) Sen. ep. 23, 2 ff. 27, 3. 59, 2. 14 ff. 72, 8. vita be. 3, 4. 4, 4. De ira II, 6, 2.

5) Diog. 94: ein Gut sei die Tugend; *ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.* Sen. Benef. IV, 2, 3: Es frage sich, *utrum virtus summi boni causa sit, an ipsa summum bonum.* Seneca kann natürlich nur das letztere behaupten; vgl. De vita be. 4, 5: der Weise

Noch weit weniger kann die Lust überhaupt als ein Theil des höchsten Guts der Tugend zur Seite gesetzt oder für unzertrennlich von der Tugend erklärt werden. Lust und Tugend sind dem Wesen und der Art nach verschieden: die Lust kann unsittlich, das sittliche Handeln mit Beschwerden und | Schmerzen verknüpft sein; die Lust findet sich bei den Schlechtesten, die Tugend nur bei den Guten; die Tugend ist erhaben, unermüdlich, unzerstörbar, die Lust niedrig, weichlich, vergänglich. Wer die Lust für ein Gut hält, der muss ihr dienen, wem die Tugend das höchste ist, der wird sie beherrschen und im Zaum halten [1]). Die Lust darf daher in keiner Beziehung in unsere sittliche Zweckbestimmung mitaufgenommen werden: sie ist nicht Zweck, sondern Folge unserer Thätigkeit [2]), nicht ein Gut, sondern etwas durchaus gleichgültiges, und nur darüber sind die Stoiker nicht ganz einig, ob alle Lust naturwidrig sei [3]), wie der

erfreue sich seiner Gemüthsruhe und Heiterkeit *non ut bonis, sed ut ex bono suo ortis.* Ebd. 9, 1: *non, si voluptatem praestatura virtus est, ideo propter hanc petitur . . . voluptas non est merces nec causa virtutis, sed accessio, nec quia delectat placet, sed si placet et delectat.* Das höchste Gut bestehe nur in der geistigen Vollkommenheit und Gesundheit selbst, *in ipso judicio et habitu optimae mentis*, in der *sanitas et libertas animi* u. s. w., es werde nichts begehrt, als die Tugend: *ipsa pretium sui.* Ebd. 15, 2: *ne gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est, non magis quam laetitia et tranquillitas . . . sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia.* Ebendahin gehört der Satz b. STOB. II, 184. 188 (vgl. M. AUREL VII, 74): *πάντα τὸν ὁντινοῦν ὠφελοῦντα ἴσην ὠφέλειαν ἀπολαμβάνειν παρ' αὐτὸ τοῦτο*, aus dem S. 212, 3 angeführten Grunde.

1) SEN. vita be. c. 7 f. 10—12. Vgl. M. AUREL VIII, 10. Zu den stoischen Gründen gegen die Gleichstellung von Lust und Schmerz mit Gut und Uebel gehört wohl auch der Schluss bei CLEMENS Strom. IV, 483, C, welcher mit dem dritten von den S. 216, 1 angeführten Argumenten grosse Aehnlichkeit hat: wenn der Durst ein Schmerz, das Trinken eine Lust sei, so sei jener die Ursache von dieser Lust; *ἀγαθοῦ δὲ ποιητικὸν τὸ κακὸν οὐκ ἂν γένοιτο* u. s. w.

2) DIOG. 85: *ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστὶν, ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ.* Vgl. S. 218, 5.

3) Die Lust im weiteren Sinn nämlich; in der engeren Bedeutung, wornach unter *ἡδονὴ* ein bestimmter Affekt zu verstehen ist, verwerfen sie, wie wir finden werden, die Lust unbedingt. Vgl. S. 218, 3.

Rigorist Kleanthes im Geist des Cynismus behauptete, oder ob es auch eine naturgemässe und wünschenswerthe Lust gebe[1]). Die Tugend ihrerseits bedarf keiner anderweitigen Zuthaten, sondern trägt alle Bedingungen der Glückseligkeit in sich selbst[2]): wie die Strafe des Bösen, so liegt der Lohn der guten Handlung unmittelbar in ihrer inneren Beschaffenheit, darin, dass jenes naturwidrig, diese naturgemäss ist[3]); und so unbedingt ist diese | Autarkie der Tugend[4]), dass die Glückseligkeit, welche sie

1) Sext. Math. XI, 73: *τὴν ἡδονὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἀγαθὸν εἶναί φησιν· ὁ δὲ εἰπὼν „μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην“* (Antisthenes) *κακόν· οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον. ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἀξίαν ἔχειν αὐτὴν ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι· ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν. Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.*

2) Wesshalb sie auch als *τέχνη εὐδαιμονίας ποιητικὴ* definirt wurde; Alex. Aphr. De an. 156, b, o.

3) Diog. 89: *τήν τ᾽ ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην καὶ αὐτὴν δι᾽ αὑτὴν εἶναι αἱρετὴν, οὐ διά τινα φόβον ἢ ἐλπίδα ἤ τι τῶν ἔξωθεν· ἐν αὐτῇ τ᾽ εἶναι την εὐδαιμονίαν, ἅτ᾽ οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου* (hierüber S. 120, 3. 211, 1). Sen. De clement. I, 1, 1: *quamvis enim recte factorum verus fructus sit fecisse, nec ullum virtutum pretium dignum illis extra ipsas sit.* Dasselbe ep. 81, 19. ep. 94, 19: *aequitatem per se expetendam nec metu nos ad illam cogi nec mercede conduci. non esse justum, cui quicquam in hac virtute placet praeter ipsam.* Ders. ep. 87, 24: *maximum scelerum supplicium in ipsis est.* Benef. IV, 12: *quid reddat beneficium? dic tu mihi, quid reddat justitia* u. s. w. *si quicquam praeter ipsas, ipsas non expetis.* M. Aur. IX, 42: *τί γὰρ πλέον θέλεις εὖ ποιήσας ἄνθρωπον; οὐκ ἀρκῇ τούτῳ, ὅτι κατὰ φύσιν τὴν σήν τι ἔπραξας, ἀλλὰ τούτου μισθὸν ζητεῖς;* wenn der Mensch Gutes thut, *πεποίηκε πρὸς ὃ κατεσκεύασται καὶ ἔχει τὸ ἑαυτοῦ.* Ders. VII, 73. VIII, 2. Vgl. S. 212, 3. 218, 5.

4) Der bekannte Satz: *αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.* Diog. VII, 127 (nach Zeno, Chrysippus u. a.). Cic. Parad. 2 u. a. Vgl. Sen. ep. 74, 1: *qui omne bonum honesto circumscripsit intra se felix est* u. s. w. Selbst von einzelnen Tugenden wird, vermöge des Satzes vom Zusammenhang aller Tugenden (s. u.), diese Autarkie ausgesagt; so von der *prudentia* (*φρόνησις*) mittelst des Schlusses, den Sen. ep. 85, 2 berichtet: *Qui prudens est, et temperans est. qui temperans, est et constans. qui constans est, inperturbatus est. qui inperturbatus est, sine tristitia est. qui sine tristitia est, beatus est: ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam vitam satis est.* Aehnlich (ebd. s. 24) in Betreff der Tapferkeit. Für die Gegner bildete natürlich diese Autarkie der Tugend einen Hauptangriffspunkt. Ausführlich bestreitet sie z. B. Alex. De an. 156, u. ff., welcher ihr namentlich entgegenhält, dass

gewährt, auch durch ihre eigene Dauer nicht vermehrt werden soll [1]). Eben weil hier nur die vernünftige Selbstbestimmung als ein Gut anerkannt wird, weiss sich der Mensch in ihr schlechthin unabhängig von allem Aeusseren, schlechthin frei und in sich befriedigt [2]). |

Dieses Glück des Tugendhaften wird aber hier — und es ist diess ein für den Stoicismus sehr bezeichnender Zug — weit mehr in dem Negativen der Unabhängigkeit und Gemüthsruhe, als in dem Positiven des Genusses gefunden, den die sittliche Thätigkeit mit sich bringt. In der Unruhe des Gemüths, sagt Cicero, wo er als Stoiker spricht, besteht die Unseligkeit, in ihrer Beschwichtigung die Glückseligkeit. Was kann dem zum Glücke fehlen, fragt er, den seine Tapferkeit vor Kummer und Furcht, seine Selbstbeherrschung vor leidenschaftlicher Lust und Begierde bewahrt [3])? Wie sollte der nicht schlechthin glücklich sein, der in keiner Beziehung vom Glück, sondern einzig und allein von sich selbst abhängt [4])? Von Unruhe frei zu sein, erklärt Seneca, ist der eigenthümliche Vorzug des Weisen [5]); das

weder die Dinge, welche die Stoiker selbst für naturgemäss und wünschenswerth erklären (die *προηγμένα* s. u.), noch auch andererseits die natürlichen Bedingungen der tugendhaften Thätigkeit für die Glückseligkeit gleichgültig sein können, und dass es nicht angehe, die letztern mit den Stoikern blos als negative Bedingungen (*ὧν οὐκ ἄνευ*) derselben gelten lassen zu wollen. Weiter s. m. Plut. c. not. 4 f. 11, 1 u. a. St.

1) Plut. Sto. rep. 26. c. not. 8, 4 (wo Chrysippus der Widerspruch vorgerückt wird, dass er bald eine Vermehrung der Glückseligkeit durch die Zeitdauer läugne, bald eine blos momentane Weisheit und Glückseligkeit für werthlos erkläre). Cic. Fin. III, 14, 45 f. Sen. ep. 74, 27. 93, 6 f. Benef. V, 17, 6. M. Aurel XII, 35. Die Stoiker stellen sich hiemit namentlich Aristoteles entgegen; vgl. Bd. II, b, 615 f.

2) Dieser Gedanke wird besonders von den Stoikern der römischen Periode, Seneca, Epiktet und M. Aurel vielfach ausgesprochen. Da ich aber auf diese Männer später ausführlicher zurückkommen werde, enthalte ich mich hier der näheren Nachweisungen.

3) Tusc. V, 15, 43. 14, 42.

4) Parad. 2.

5) De constant. 13, 5; vgl. 75, 18: *exspectant nos, si ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. quaeris, quae sit ista? non homines timere non Deos. nec turpia velle nec nimia. in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est, suum fieri.* Aehnliches häufig.

ist der Gewinn, den wir von der Philosophie haben, dass wir ohne Furcht leben, dass wir die Uebel des Lebens überwinden [1]). Lauter aber, als durch alle einzelne Erklärungen, wird diese überwiegend negative Auffassung der sittlichen Ziele durch den ganzen Charakter der stoischen Ethik bezeugt, und schon die Eine Lehre von der Apathie des Weisen legt es deutlich an den Tag, dass es eben die Freiheit von Störungen, die unbedingte Sicherheit und Selbstgewissheit des Tugendhaften ist, welche für unsere Philosophen den höchsten Werth hat.

Sofern nun das Gute in der allgemeinen Weltordnung begründet ist, welcher der Einzelne sich zu unterwerfen hat, tritt es dem Menschen als Gesetz gegenüber; weil aber dieses Gesetz das Gesetz seiner eigenen Natur ist, so ist das Gute der natürliche Gegenstand seines Begehrens, es entspricht seinem natürlichen Triebe. Der erstere Gesichtspunkt, welcher der Moralphilosophie freilich nie fremd war, ist doch von den Stoikern mit | besonderer Vorliebe verfolgt worden [2]), und diese Betrachtung des Sittlichen bildet einen von den Punkten, an denen sich der Stoicismus in der Folge theils mit der römischen Rechtswissenschaft, theils mit der jüdisch-christlichen Sittenlehre berührte. Wie die weltordnende Vernunft von der stoischen Schule als das gemeinsame Gesetz aller Wesen aufgefasst wird [3]), so sieht sie auch in den sittlichen Anforderungen der Vernunft das gebietende und verbietende Gesetz der Gottheit [4]). Indem dieses

1) Vgl. vor. Anm. und ep. 29, 12: *quid ergo . . . philosophia praestabit? scilicet ut malis tibi placere, quam populo, . . . ut sine metu Deorum hominumque vivas, ut aut vincas mala aut finias.*

2) Vgl. Krische Forschungen 368 ff. 475 f.

3) Vgl. S. 140.

4) Der *νόμος* ist nach stoischer Definition (b. Stob. Ekl. II, 190. 204. Floril. 44, 12 und in dem Fragment des Chrysippus, welches Marcian in Digest. I, 3, 2 und der Scholiast des Hermogenes bei Spengel *Συναγ. τεχν.* 177. Krische Forsch. 475 mittheilt) der *λόγος ὀρθὸς προςτακτικὸς μὲν τῶν ποιητέων, ἀπαγορευτικὸς δὲ τῶν οὐ ποιητέων*, und er ist ebendesshalb ein *σπουδαῖον* oder *ἀστεῖον*, etwas sittlich werthvolles und den Menschen verpflichtendes. Die letzte Quelle dieses *λόγος* kann aber selbstverständlich nur in dem *λόγος κοινὸς*, der göttlichen oder Weltvernunft, liegen: das allgemeine Gesetz ist nach Diog. VII, 88 (welcher hier, nach dem S. 140 aus Cic. N. D. I, 15, 40 angeführten, zunächst Chrysippus zu

göttliche Gesetz vom Menschen erkannt und anerkannt wird, entsteht das menschliche [1]). Das Rechts- und Sittengesetz ist mithin ein Gebot, das für jedes Vernunftwesen als solches unbedingt gilt [2]). Der Mensch kann sich nicht als vernünftig fühlen, ohne sich zugleich sittlich verpflichtet zu fühlen [3]). Ebendesshalb ist aber die Erfüllung | dieses Gesetzes eine Forderung, welche dem Menschen nicht blos von aussenher, sondern durch seine eigene Natur gestellt wird. Das Gute ist für ihn das Erstrebenswerthe, der natürliche Gegenstand seines Wollens, ebenso umgekehrt das Schlechte das, wovon sein Wille sich abwendet [4]); jenes ruft sein Streben (ὁρμὴ), dieses sein Widerstreben (ἀφορμὴ)

folgen scheint) ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ, (über die Gottheit als νόμος S. 140 unt.) es ist die *ratio summa insita in natura, quae jubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria* (Cic. Legg. I, 6, 18; vgl. was S. 140 u. über Zeno aus N. D. I, 14, 36 angeführt ist), oder wie es bei Cic. Legg. II, 4, 8. 10 heisst: es ist nichts von Menschen gemachtes, *sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*, die *mens omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei*, die *ratio recta summi Jovis* (ähnlich Fin. IV, 5, 11; in dem Bruchstück bei Lactant. Instit. VI, 8 u. ö.), und es ist ebendesshalb, wie Chrysipp a. a. O. nach Pindar (b. Plato Gorg. 484, B) sagt, πάντων βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

1) Cic. Legg. I, 6, 18. II, 4, 8. 5, 11.

2) Oder wie diess auch ausgedrückt wird (Stob. II, 184): das δίκαιον ist φύσει καὶ μὴ θέσει.

3) Was Cic. Legg. I, 12, 33 in dem Sorites beweist, dem man seinen stoischen Ursprung sofort ansieht: *quibus ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est: ergo et lex, quae est recta ratio in jubendo et vetando: si lex, jus quoque. At omnibus ratio. jus igitur datum est omnibus.* Auf diesem Begriff des Gesetzes beruht, wie wir finden werden, die stoische Bestimmung des κατόρθωμα als εὐνόμημα, des ἁμάρτημα als ἀνόμημα.

4) Das Gute allein oder die Tugend ist ein αἱρετὸν, das Schlechte ein φευκτόν (s. o. 212, 1. 220, 3 und Stob. Ekl. II, 202). Ein αἱρετὸν ist aber (ebd. 126. 132), ὃ αἵρεσιν εὔλογον κινεῖ, oder genauer τὸ ὁρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικὸν, und das αἱρετὸν wird insofern von dem ληπτὸν unterschieden: ein αἱρετὸν ist nur das sittlich Gute, ein ληπτὸν alles, was einen Werth hat, also auch äussere Güter. Weiter unterschieden die Stoiker, nach Stob. II, 140. 194, mit unnützer Subtilität zwischen dem αἱρετὸν und αἱρετέον (und ebenso zwischen dem ὀρεκτὸν und ὀρεκτέον, ὑπομενετὸν und ὑπομενετέον u. s. w.), indem sie jene Form für das Gute als solches (z. B. die φρόνησις), diese für den Besitz des Guten (z. B. das φρονεῖν) gebrauchten.

hervor[1]), und wie die sittliche | Anforderung ursprünglich aus dem Naturtrieb des vernünftigen Wesens hervorgieng, so ist sie auch das Ziel, auf welches sein Streben sich naturgemäss richtet[2]).

So natürlich diess aber für das Vernunftwesen auch sein mag, so ist doch der Mensch nicht blos Vernunftwesen[3]); es sind

1) Die ὁρμὴ wird bei Stob. II, 160 f. definirt: φορὰ ψυχῆς ἐπί τι, die ἀφορμὴ (welche auch bei Epikt. Enchir. 2, 2. Diss. III, 2, 2. 22, 36 u. ö. der ὁρμὴ entgegengestellt wird) nach der wahrscheinlichsten Ergänzung des Textes: φορὰ διανοίας ἀπό τινος. Vgl. S. 225, 1. Weiter wird hier (um an diesem Ort anzuknüpfen, was sich den Mittheilungen des Stobäus über die stoische Lehre von den Trieben sonst noch entnehmen lässt) zunächst zwischen den Trieben der vernunftlosen und denen der vernunftbegabten Wesen unterschieden. Nur auf die Vernunftwesen wird es sich beziehen, wenn gesagt wird, der Trieb werde durch die Vorstellung dessen, was zu thun sei (die φαντασία ὁρμητικὴ τοῦ καθήκοντος) hervorgerufen, und wenn weiter bemerkt ist: jeder Trieb schliesse ein zustimmendes Urtheil (συγκατάθεσις) in sich, aber zu demselben komme hier noch das κινητικὸν hinzu; die συγκατάθεσις gehe auf gewisse Sätze (in denen allein Wahrheit und Unwahrheit ihren Sitz haben; s. o. 104, 1. 77, 3), die ὁρμὴ (wie auch II, 196 ausgeführt ist) auf κατηγορήματα (d. h. Thätigkeiten; κατηγόρημα bezeichnet das Zeitwort, das eine Thätigkeit ausdrückt, s. S. 88 f.), sofern jeder Trieb und jedes Verlangen auf das Haben des Guten gerichtet ist. Die ὁρμὴ λογικὴ wird als φορὰ διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν definirt, und auch ὁρμὴ πρακτικὴ genannt (weil nur das Vernunftwesen einer πρᾶξις fähig ist); bezieht sich die φορὰ διανοίας auf ein Zukünftiges, so wird die ὁρμὴ zur ὄρεξις (wofür unser Text zweimal ὄρουσις hat). Von den mancherlei Arten der ὁρμὴ πρακτικὴ nennt Stob. die πρόθεσις, ἐπιβολή, παρασκευή, ἐγχείρησις, αἵρεσις, προαίρεσις, βούλησις, θέλησις, deren Definitionen er anführt, und wendet sich dann zu der Lehre von den Affekten, da auch sie eine Art der ὁρμὴ seien. Unter dem Begriff der ὁρμὴ werden demnach hier Gefühls- und Willensthätigkeiten zusammengefasst, wie sich diess uns auch durch die Lehre von den Affekten, deren Begriff gleichfalls beides umfasst, noch weiter bestätigen wird.

2) Stob. II, 116 (und ähnlich 108): πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν καὶ οἱονεὶ τὸ [l. τὸν] τῶν ἡμιαμβειαίων λόγον ἔχειν κατὰ τὸν Κλεάνθην, ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους. Diog. 89 (s. o. 220, 3): die Seele ist auf die Uebereinstimmung des Lebens mit sich selbst (die Tugend) angelegt; nur anderweitige Einflüsse verderben sie, ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους. Sen. ep. 108, 8: *facile est auditorem concitare ad cupiditatem recti. omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum.* Vgl. auch S. 225, 1.

3) Eben diess unterscheidet ihn nach der Darstellung bei Cic. N. D.

daher in ihm neben den vernünftigen auch vernunftlose Triebe [1]); er ist nicht von Hause aus tugendhaft, sondern er wird es erst durch Ueberwindung der Affekte. Der Affekt oder die Leidenschaft [2]) ist die vernunft- und naturwidrige Gemüthsbewegung, | der Trieb, welcher das rechte Mass überschreitet [3]); der peripatetischen Annahme von der Naturgemässheit gewisser Affekte

II, 12, 34 von der Gottheit, dass diese schlechthin vernünftig, von Natur gut und weise ist.

1) Chrysippus b. GALEN De Hippocr. et Plat. IV, 2 (Bd. V, 368 K.): *τὸ λογικὸν ζῷον ἀκολουθητικὸν φύσει ἐστὶ τῷ λόγῳ καὶ κατὰ τὸν λόγον ὡς ἂν ἡγεμόνα πρακτικόν· πολλάκις μέντοι καὶ ἄλλως φέρεται ἐπί τινα καὶ ἀπό τινων* (so ist nämlich zu interpungiren; es geht auf die *ὁρμὴ* und *ἀφορμὴ*, nach der S. 224, 1 angeführten Definition) *ἀπειθῶς τῷ λόγῳ ὠθούμενον ἐπὶ πλεῖον* u. s. w. Hieraus ergibt sich, dass wir auch die chrysippische Definition der *ὁρμὴ* (b. PLUT. Sto. rep. 11, 6): *τοῦ ἀνθρώπου λόγος προςτακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν* nicht (mit BAUMHAUER Vet. philos. doctr. de morte volunt. S. 74) so auffassen dürfen, als ob der Mensch nur vernünftige, nicht auch unvernünftige Triebe hätte; sondern entweder redet Chrysippus hier nur von dem Trieb, welcher dem Menschen eigenthümlich und für ihn naturgemäss ist, oder *λόγος* steht hier in der allgemeineren Bedeutung: Vorstellung, Gedanke. Alle Triebe beruhen ja (nach S. 224, 1) auf einem Urtheil. Dass die *ὁρμὴ* nicht als solche vernunftgemäss ist, sondern diess erst durch die Richtung wird, welche ihr der Mensch gibt, erhellt auch aus CIC. Fin. III, 7, 23: wie die Glieder uns zu einer gewissen Art des Gebrauchs gegeben seien, so sei uns auch die *ὁρμὴ* nicht zu jeder beliebigen Verwendung, sondern nur für eine bestimmte Art des Lebens (das vernünftige Leben) gegeben.

2) Um mit diesen Wörtern das griechische *πάθος* zu bezeichnen, für welches unser heutiger psychologischer Sprachgebrauch keinen ganz entsprechenden Ausdruck bietet, wie denn schon Cicero (vgl. Fin. III, 10, 35) um einen solchen verlegen war.

3) DIOG. VII, 110: *ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.* Dieselben Definitionen b. STOB. II, 36. 166 (nur dass hier, wie auch bei M. AUREL II, 5, statt *ἄλογος* steht: *ἀπειθὴς τῷ αἱροῦντι λόγῳ*). CIC. Tusc. III, 11, 24. IV, 6, 11. 21, 47, welche sie gleichfalls Zeno beilegen. CHRYSIPP. b. GALEN De Hipp. et Plat. IV, 2. 4. V, 2. 4. (Bd. V, 368 f. 385. 432. 458 K.) u. ö. vgl. Dens. b. PLUT. virt. mor. 10, Schl. S. 450. SEN. ep. 75, 12 u. a. Eine ähnliche Definition schreibt AR. DID. b. STOB. Ekl. II, 36 schon Aristoteles zu, aber in seinen uns erhaltenen Schriften findet sie sich wenigstens genau so nicht, und es fragt sich, ob sie von Arius herrührt, oder in einer verlorenen aristotelischen Schrift (HEEREN z. d. St. vermuthet *περὶ παθῶν ὀργῆς*, worüber Bd. II, b, 103, 1) stand, und ob diese ächt war. In die

wird von der Stoa durchaus widersprochen[1]). Der Sitz der Affekte, wie aller Triebe und aller Seelenthätigkeit überhaupt[2]), ist die Vernunft des Menschen, das ἡγεμονικόν[3]). Der Affekt ist derjenige Zustand des ἡγεμονικὸν, in welchem dasselbe durch das Uebermass eines Triebes zum Vernunftwidrigen fortgerissen wird, er beruht ebenso, wie andererseits die Tugend, auf einer mit ihm vorgehenden Veränderung, nicht auf der Wirkung einer eigenen, von ihm verschiedenen Kraft[4]). Nur die Vorstellung kann es daher auch sein, welche ihn, wie den Trieb überhaupt[5]), hervorruft: alle Affekte entspringen aus einem Fehler des | Urtheils, aus einer falschen Meinung über Gut und Uebel, und sie werden insofern auch wohl geradezu als Urtheile oder Meinungen bezeichnet[6]); der Geiz z. B. als eine falsche Meinung über den

Fragmentensammlungen von Rose und Heitz scheint sie nicht aufgenommen zu sein.

1) Cic. Acad. I, 10, 39: *cumque eas perturbationes* [πάθη] *antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem alia rationem collocarent, ne his quidem assentiebatur* [*Zeno*]. *nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque judicio suscipi et omnium perturbationum arbitrabatur esse matrem immoderatam quandam intemperantiam.* Fin. III, 10, 35: *nec vero perturbationes animorum vi aliqua naturali moventur.* Tusc. IV, 28, 60: *ipsas perturbationes per se esse vitiosas, nec habere quidquam aut naturale aut necessarium.* Vgl. vor. Anm. Weiteres später.

2) S. o. S. 199, 3. 224, 1.

3) Chrysippus b. Galen a. a. O. III, 7, S. 335. V, 1 (s. u). V, 6. S. 476 und oben S. 199, 3.

4) Plut. virt. mor. 3, S. 441 (der Anfang dieser Stelle wurde schon S. 199, 3 angeführt, das weitere lautet): *λέγεσθαι δὲ* [*τὸ ἡγεμονικὸν*] *ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρός τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον ἐκφέρηται· καὶ γὰρ τὸ πάθος* u. s. w. (s. u. Anm. 6).

5) S. S. 199, 3.

6) Diog. VII, 111: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ παθῶν.* Plut. virt. mor. c. 3, S. 441: *τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβόντα.* Ders. De an. procr. 26, 3. S. 1025. Ar. Did. b. Stob. II, 168: *ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ἐπὶ* (Mein. conj. *περὶ*) *δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι·* [wofür man vermuthen möchte: *πάντων — παθῶν δόξας αἰτίας λέγ. εἶν.*] *παραλαμβάνεσθαι* [add. *δὲ*] *τὴν δόξαν ἀντὶ τῆς ἀσθενοῦς ὑπολήψεως*; vgl. Cic. Tusc. IV, 7, 14: *sed omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione opinationem autem volunt esse imbecillam assensionem.* Ders. ebd. III, 11, 24: *est ergo causa omnis in opinione,*

Werth des Geldes [1]), die Furcht als eine falsche Meinung in Betreff bevorstehender, die Bekümmerniss in Betreff gegenwärtiger Uebel [2]). Doch ist die Meinung hiebei, wie schon aus der allgemeinen Ansicht der Stoiker über die Triebe [3]) hervorgeht, nicht die, als ob der Affekt selbst ein blos theoretisches Verhalten wäre, sondern die Wirkungen der falschen Vorstellung, die Gefühle und Willensbewegungen, welche sie hervorruft, werden in seinen Begriff ausdrücklich miteingeschlossen [4]); und dass diess, |

nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum. Fin. III, 10, 35: *perturbationes autem nulla naturae vi commoventur; omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis.* Acad. 1, 10 (s. o. 226, 1). Themist. De an. 197, 23 Sp.: οἱ κακῶς οἱ ἀπὸ Ζήνωνος τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφὰς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας. Weiteres sogleich.

1) Diog. a. a. O.

2) Cic. Tusc. III, 11, 25. IV, 7, 14. Posidon. bei Galen a. a. O. IV, 7. S. 416: Chrysippus definirt die Bekümmerniss (ἄση): δόξα πρόςφατος κακοῦ παρουσίας.

3) Oben S. 224, 1.

4) Cic. Tusc. IV, 7, 15: *sed quae judicia quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt, verum illa etiam, quae efficiuntur perturbationibus, ut aegritudo quasi morsum quendam doloris efficiat; metus recessum quendam animi et fugam; laetitia profusam hilaritatem; libido effrenatam appetentiam.* Galen Hippocr. et Plat. IV, 3. S. 377: (Ζήνωνι καὶ πολλοῖς ἄλλοις τῶν Στωϊκῶν), οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ [vielleicht zu streichen] τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δείξεις [sowohl für dieses δείξεις als für das λήξεις in der gleich anzuführenden plutarchischen Stelle schlägt Thurot Études sur Aristote S. 249 δέσεις vor; weit näher liegt aber δήξεις, was auch durch den *morsus doloris* bei Cicero bestätigt wird, dem eine ähnliche stoische Aeusserung, wie Galen und Plutarch, vorzuschweben scheint] ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη. Plut. virt. mor. 10, S. 449 f.: τὰς ἐπιτάσεις τῶν παθῶν καὶ τὰς σφοδρότητας οὔ φασι γίνεσθαι κατὰ τὴν κρίσιν, ἐν ᾗ τὸ ἁμαρτητικὸν, ἀλλὰ τὰς λήξεις [δήξεις] καὶ τὰς συστολὰς καὶ διαχύσεις εἶναι τὰς τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον τῷ ἀλόγῳ δεχομένας. Dasselbe liegt aber schon in den S. 225, 3 angeführten Definitionen des Affekts. Weiteres in den folgenden Anmm. und in dem, was über die Definitionen der einzelnen Affekte beizubringen sein wird. Auf diese pathologische Wirkung der Vorstellungen bezog es sich nach Stob. Ekl. II, 172 f. (dessen lückenhafter Text nach der auf die gleiche Quelle zurückweisenden Darstellung Cicero's Tusc. IV, 7, 14 zu ergänzen ist), wenn gewisse Affekte als δόξα πρόςφατος, *opinio recens boni* (oder: *mali)*

wie Galen behauptet[1]), nur von Zeno, nicht auch von Chrysippus geschehen sei, ist nicht glaublich[2]). Die Stoiker stimmten

praesentis definirt wurden, weil nämlich das πρόσφατον das κινητικὸν συστολῆς ἀλόγου ἢ ἐπάρσεως sei.

1) De Hippocr. et Plat. V, 1. S. 429: Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύναι πειρᾶται, κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. Vgl. IV, 2. S. 367. IV, 3. S. 377.

2) Dass Chrysippus an der Stelle, auf welche Galen sich beruft, die Affekte für κρίσεις erklärt hatte, wird auch durch Diog. 111 (s. o. 226, 6) und die S. 227, 2 angeführte Definition bestätigt. Andererseits sagt aber Galen selbst a. a. O. IV, 2. S. 367, dass er die λύπη als μείωσις ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι, die ἡδονὴ als ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν bezeichne, und IV, 6. S. 403 hält er ihm vor, dass er selbst die Affekte von der ἀτονία und ἀσθένεια ψυχῆς herleite, was er sofort mit Stellen aus Chrysippus belegt. Dass ferner Chrysippus mit den zenonischen Definitionen des Affekts einverstanden war, haben wir schon S. 225, 3 gesehen; ebenso weist es auf ihn, wenn b. Stob. II, 166 der Affekt durch πτοία (heftige Gemüthsbewegung) definirt wird; denn wie es hier heisst: πᾶσαν πτοίαν πάθος εἶναι καὶ πάλιν πάθος πτοίαν, so sagt Chrysippus b. Galen a. a. O. IV, 5. S. 392: οἰκείως δὲ τῷ τῶν παθῶν γένει ἀποδίδοται καὶ ἡ πτοία κατὰ τὸ ἐνσεσοβημένον τοῦτο καὶ φερόμενον εἰκῇ. Ja er hebt wiederholt und bestimmt den Unterschied zwischen Affekt und Irrthum hervor, dass dieser in mangelnder Erkenntniss bestehe, jener in einem Widerstreben gegen die Aussprüche der Vernunft, einer Störung des natürlichen Verhältnisses der Triebe (τὴν φυσικὴν τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν), und er zeigt, dass die beiden zenonischen Definitionen hierauf zurückzuführen seien (bei Galen a. a. O. IV, 2. S. 368 f. IV, 4. S. 385; ebenso Stob. s. S. 230, 1); und b. Plut. virt. mor. 10, S. 450 (vgl. ebd. c. 9) führt er aus, wie der Affekt die Besinnung raube und zu vernunftwidrigem Thun fortreisse. Auch was S. 227, 4 aus Cicero und Stobäus angeführt wurde, ist eine Erläuterung chrysippischer Bestimmungen, deren letzte Quelle Chrysippus sein wird; denn wenn er auch die nächste ohne Zweifel nicht ist, so sagt uns doch Galen selbst a. a. O. IV, 4. S. 390, seine Lehre über die Affekte sei in der stoischen Schule nach ihm allgemein anerkannt gewesen. Wenn daher Chrysippus die Affekte als κρίσεις bezeichnete, so kann er nicht die Absicht gehabt haben, die Erregung des Triebs und Gefühls dadurch auszuschliessen, sondern was er mit dieser Bezeichnung ausdrücken wollte, ist nur dieses, dass die Affekte als Vorgänge in dem Einen Seelenwesen (wir würden sagen: als Zustände des Bewusstseins) durch Vorstellungen hervorgerufen werden. Diess erhellt deutlich daraus, dass auch die Erscheinungen, in welchen sich gerade der pathologische Charakter der Affekte äussert, von ihm zum Beweis seines Satzes gebraucht werden. Vgl. seine Worte bei Galen a. a. O. IV, 6. 409

daher | auch dem sokratischen Satze, dass niemand freiwillig fehle, trotz ihres Determinismus ursprünglich nicht bei [1]), wenn ihn auch jüngere Mitglieder der Schule zur Entschuldigung menschlicher Fehler benützen [2]), denn mit der Freiwilligkeit der Affekte fürchteten sie auch ihre sittliche Unzulässigkeit und die Möglichkeit ihrer Ueberwindung aufgeben zu müssen [3]); wie vielmehr alles, was aus unserem Willen und Trieb hervorgeht, von ihnen für ein freiwilliges erklärt wird [4]), so sollen auch die Affekte in unserer Gewalt sein, und wie bei allen unseren Ueberzeugungen [5]), soll es auch bei denen, aus welchen die Affekte entspringen, auf uns ankommen, ob wir ihnen zustimmen oder nicht [6]). Ebensowenig geben sie zu, dass zur Ueberwindung der Affekte nichts weiter nöthig sei, als Belehrung, denn alle Affekte beruhen, wie sie | sagen, auf dem Mangel an Selbstbeherrschung [7]) und sie unterscheiden sich gerade dadurch von blossen Irrthümern, dass

τῷ [l. *τό*] *τε γὰρ θυμῷ φέρεσθαι καὶ ἐξεστηκέναι καὶ οὐ παρ' ἑαυτοῖς οὐδ' ἐν ἑαυτοῖς εἶναι καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα φανερῶς μαρτυρεῖ τῷ κρίσεις εἶναι τὰ πάθη κἀν τῇ λογικῇ δυνάμει τῆς ψυχῆς συνίστασθαι καθάπερ καὶ τὰ οὕτως ἔχοντα.* Anderntheils hatte aber auch Zeno den Antheil der Vorstellungen an den Affekten nicht geläugnet, wie diess aus den S. 228, 1. 227, 4 abgedruckten Aeusserungen Galen's deutlich hervorgeht.

1) Stob. Ekl. II, 190 (Floril. 46, 50): der Weise übt nach stoischer Lehre keine Nachsicht, denn diess würde voraussetzen, *τὸν ἡμαρτηκότα μὴ παρ' αὐτὸν ἡμαρτηκέναι, πάντων ἁμαρτανόντων παρὰ τὴν ἰδίαν κακίαν.*

2) Epikt. Diss. I, 18, 1—7. 28, 1—10. II, 26. M. Aurel II, 1. IV, 3. VIII, 14. XI, 18. XII, 12.

3) Dieses Motiv erhellt namentlich aus den S. 226, 1 angeführten ciceronischen Stellen und aus Sen. De ira II, 2, 1: der Zorn vermöge (nach c. 1) nichts für sich, sondern nur *animo adprobante . . . nam si invitis nobis nascitur, numquam rationi succumbet. omnes enim motus qui non voluntate nostra fiunt invicti et inevitabiles sunt* u. s. w.

4) S. o. 166, 1. 2.

5) S. S. 82, 1.

6) Cic. Acad. I, 10, 39: *perturbationes voluntarias esse.* Tusc. IV, 7, 14: die Affekte stammen aus dem Urtheil. *itaque eas definiunt pressius, ut intelligatur non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate;* worauf die S. 227, 4 berührten Begriffsbestimmungen folgen.

7) Cic. Tusc. IV, 9, 22: *omnium autem affectionum fontem esse dicunt intemperantiam* (*ἀκράτεια*), *quae est a tota mente et a recta ratione defectio sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant.* Vgl. folg. Anm.

sie sich gegen die richtigere Einsicht behaupten und ihr widerstreben [1]). Wie aber freilich in der Vernunft ungeordnete und vernunftwidrige Triebe entstehen können, diess zu erklären, haben die Stoiker, so viel uns bekannt ist, keinen ernstlichen Versuch gemacht.

Da die Affekte durch Vorstellungen hervorgerufen werden, so wird auch die nähere Beschaffenheit derselben durch die Vorstellungen bedingt sein, von denen sie ausgehen. Nun beziehen sich alle unsere Triebe auf Güter und Uebel, sie bestehen in dem Streben nach dem, was uns als ein Gut, dem Widerstreben gegen das, was uns als ein Uebel erscheint [2]). Diese Güter und Uebel sind aber theils gegenwärtige, theils zukünftige. Hieraus ergeben sich vier Hauptklassen falscher Vorstellungen, und ihnen entsprechend vier Gattungen der Affekte. Aus der unvernünftigen Meinung über Güter entspringt, wenn sie auf gegenwärtige geht, die Lust, wenn auf künftige, die Begierde; die unrichtige Vorstellung gegenwärtiger Uebel erzeugt Bekümmerniss, die zukünftiger Furcht [3]). Schon Zeno hatte diese vier Hauptarten der Affekte unterschieden [4]), die gleiche Eintheilung finden wir bei | seinem Schüler Aristo [5]) und seitdem ganz allgemein. Dagegen

1) Stob. Ekl. II, 170 (wohl nach Chrysippus, von dem S. 228, 2 verwandtes anzuführen war): *πᾶν γὰρ πάθος βιαστικόν ἐστιν, ὡς καὶ πολλάκις ὁρῶντας τοὺς ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντας ὅτι συμφέρει τόδε οὐ ποιεῖν, ὑπὸ τῆς σφοδρότητος ἐκφερομένους ... ἀνάγεσθαι πρὸς τὸ ποιεῖν αὐτό πάντες δ' οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες ἀποστρέφονται τὸν λόγον, οὐ παραπλησίως δὲ τοῖς ἐξηπατημένοις ἐν ὁτωοῦν, ἀλλ' ἰδιαζόντως. οἱ μὲν γὰρ ἠπατημένοι ... διδαχθέντες .. ἀφίστανται τῆς κρίσεως· οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, κἂν μάθωσι κἂν μεταδιδαχθῶσιν, ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι ἢ ὅλως ἐν τοῖς πάθεσιν εἶναι τῆς ψυχῆς, ὅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν εἰς τὸ ὑπὸ τούτων κρατεῖσθαι τυραννίδος.* Anders auch hier Epiktet, welcher Diss. I, 28, 8 aus Anlass der Medea meint: *ἐξηπάτηται. δεῖξον αὐτῇ ἐναργῶς, ὅτι ἐξηπάτηται, καὶ οὐ ποιήσει.*

2) S. o. 224, 1. Das gleiche drückt die Bezeichnung der Güter und Uebel als *αἱρετὸν* und *φευκτὸν* (s. o. 212, 1. 223, 4) aus.

3) Stob. II, 166 f. Cic. Tusc. III, 11. IV, 7, 14 f. 15, 43. Fin. III, 10, 35.

4) Sie fand sich nach Diog. 110 in der Schrift *περὶ παθῶν*.

5) Bei Clemens Strom. II, 407, A in den Worten: *πρὸς ὅλον τὸ τετράχορδον, ἡδονὴν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης.*

tritt in der Definition der einzelnen Affekte das früher besprochene Schwanken hervor, dass ihr Wesen von den einen (zunächst Chrysippus) mehr in der Vorstellung gesucht wird, von der sie ausgehen, von den andern in dem Gemüthszustand, den diese Vorstellung hervorruft [1]). Die vier Hauptklassen der Affekte wurden dann weiter in zahlreiche Unterarten getheilt, bei deren Aufzählung sich aber unsere Philosophen mehr von dem Sprachgebrauch, als von psychologischen Erwägungen leiten lassen [2]).

1) Auf Chrysippus werden die Definitionen der λύπη oder ἄση (Cicero: *aegritudo)*: „δόξα πρόςφατος κακοῦ παρουσίας“ (ausführlicher Cic. Tusc. IV, 7, 14: *opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur)* und der φιλαργυρία: „ὑπόληψις τοῦ τὸ ἀργύριον καλὸν εἶναι“ (s. o. 227, 1. 2) ausdrücklich zurückgeführt; ähnlich, bemerkt Diog. 110, sei die μέθη, die ἀκολασία und die übrigen Leidenschaften definirt worden. Ihm gehören hiernach, und nach dem früher bemerkten, auch die Tusc. IV, 7, 14. III, 11, 25 angeführten Definitionen der ἡδονή *(laetitia, voluptas gestiens): opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur;* der Furcht: *opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur* (womit die προςδοκία κακοῦ b. Diog. 112 zusammenfällt); der Begierde *(cupiditas, libido,* ἐπιθυμία*): opinio venturi boni, quod sit ex usu jam praesens esse atque adesse.* Häufiger ist jedoch die Angabe (Diog. 111 ff. Stob. 172 f. Cic. Tusc. III, 11), die λύπη werde als συστολὴ ψυχῆς ἀπειθὴς λόγῳ (kürzer: συστολὴ ἄλογος) bezeichnet, der φόβος als ἔκκλισις ἀπειθὴς λόγῳ, die ἡδονὴ (auch nach Alex. Aphr. Top. 96, u.) als ἄλογος ἔπαρσις ἐφ᾽ αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν (wovon bei Cic. a. a. O. und Fin. II, 4, 13 zwei verschiedene Uebersetzungen), die ἐπιθυμία als ὄρεξις ἀπειθὴς λόγῳ, *immoderata appetitio opinati magni boni.* Diese letzteren Definitionen scheinen schon Zeno anzugehören; wahrscheinlich hatte sie aber auch Chrysippus sich angeeignet, und jene Zusätze, welche wir bei Stobäus finden, über die jeden Affekt erzeugende Vorstellung, beigefügt.

2) Näheres darüber theilen Diog. VII, 111 ff. Stob. II, 174 ff. mit. Unter die λύπη stellen beide die Unterarten: ἔλεος, φθόνος, ζῆλος, ζηλοτυπία, ἄχθος, ἀνία, ὀδύνη, denen Diog. noch die ἐνόχλησις und σύγχυσις, Stob. πένθος, ἄχος, ἄση beifügt; unter den φόβος beide: δεῖμα, ὄκνος, αἰσχύνη, ἔκπληξις, θόρυβος, ἀγωνία, Stob. noch δέος und δεισιδαιμονία; unter die ἡδονή Diog. die κήλησις, ἐπιχαιρεκακία, τέρψις, διάχυσις, Stob. die ἐπιχαιρεκακίαι, ἀσμενισμοὶ, γοητεῖαι καὶ τὰ ὅμοια; unter die ἐπιθυμία Diog. σπάνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρως, μῆνις, θυμός, Stob. ὀργὴ καὶ τὰ εἴδη αὐτῆς (θυμὸς, χόλος, μῆνις, κότος, πικρία u. s. w.), ἔρωτες σφοδροὶ, πόθοι, ἵμεροι, φιληδονίαι, φιλοπλουτίαι, φιλοδοξίαι. Die stoischen Definitionen aller dieser Begriffe, die ohne Zweifel mit der ganzen Eintheilung auf Chrysippus zurückzuführen sind, findet man bei den genannten. Die griechische Lexikographie würde wohl diesen, wie

Indessen handelt es sich für die Stoiker bei der Lehre von den Affekten weit weniger um ihre psychologische Erklärung als um ihre moralische Würdigung. Dass nun diese nur sehr ungünstig ausfallen konnte, folgt schon aus unseren bisherigen Nachweisungen. Die Affekte sind Triebe, welche das natürliche Mass überschreiten, das richtige Verhältniss der Seelenkräfte aufheben, der Vernunft widersprechen, sie sind mit Einem Wort Verfehlungen [1]), Störungen der geistigen Gesundheit, und wenn sie habituell werden, förmliche Seelenkrankheiten [2]). Vom stoischen |

den stoischen Definitionen überhaupt, manchen nützlichen Wink entnehmen können.

1) Plut. virt. mor. 10, S. 449: πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἁμαρτία κατ' αὐτούς ἐστι, καὶ πᾶς ὁ λυπούμενος ἢ φοβούμενος ἢ ἐπιθυμῶν ἁμαρτάνει. Die Stoiker wollen desshalb auch im Ausdruck zwischen den Affekten und den erlaubten Gemüthsbewegungen, wie z. B. zwischen der Lust und der Freude (s. o. 218, 3), der Furcht und der Vorsicht (εὐλάβεια), der Begierde und dem Willen (βούλησις Diog. 116, *cupere et velle* Sen. ep. 116, 1), der αἰσχύνη und der αἰδὼς (Plut. vit. pud. c. 2, S. 529) streng unterschieden wissen.

2) M. s. über diesen bei den Stoikern so beliebten Satz: Diog. 115. Stob. II, 182. Cic. Tusc. IV, 10 f. vgl. III, 10, 23 (dessen auffallende Uebereinstimmung mit Stobäus auch hier auf mittelbare oder unmittelbare Benützung der gleichen Quelle hinweist). Galen Hippocr. et Plat. V, 2. S. 432 ff. Sen. ep. 75, 11 f. Die Stoiker unterschieden nach diesen Stellen zunächst zwischen den einfachen Affekten und den Krankheiten der Seele. Die Affekte sind nach Seneca *motus animi inprobabiles soluti et concitati;* wiederholen sie sich und werden sie vernachlässigt, so entstehen die *inveterata vitia et dura*, die Krankheiten. Die Seelenkrankheit wird daher definirt: δόξα ἐπιθυμίας ἐῤῥυηκυῖα εἰς ἕξιν καὶ ἐνεσκιῤῥωμένη καθ' ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἱρετὰ σφόδρα αἱρετὰ εἶναι (Stob.; Uebersetzungen dieser Definition bei Cicero und Seneca); das Gegenstück dazu, eine aus falscher Furcht entsprungene Verirrung, ist die *opinio vehemens inhaerens atque insita de re non fugienda tanquam fugienda,* wie Misogynie, Misanthropie u. s. w. Sofern das fehlerhafte Verhalten auf einer Schwäche beruht, welche uns verhindert, der besseren Erkenntniss zu folgen, heissen die krankhaften Seelenzustände ἀῤῥωστήματα, *aegrotationes* (Diog. Stob. Cic. Tusc. IV, 10, 23. 13, 29); natürlich ist aber diese Unterscheidung sehr schwankend. Derselbe Fehler wird bald zu den νόσοι bald zu den ἀῤῥωστήματα gerechnet, und Cicero (c. 11, 24. 13, 29) bemerkt wiederholt, dass sich beide nur in Gedanken trennen lassen. Wie es ferner gewisse Dispositionen (εὐεμπτωσίαι) für körperliche Krankheiten gibt, so auf geistigem Gebiete die εὐκαταφορίαι εἰς πάθος. (Diog. Stob. Cic. c. 12). Mit der Unterscheidung der Affekte

Standpunkt aus kann daher nur ihre gänzliche Unterdrückung verlangt, und nur da, wo sie gelungen ist, eine wahre Tugend anerkannt werden. Sind die Affekte etwas naturwidriges und krankhaftes, so muss der Weise von ihnen frei sein[1]; haben wir alles nach seinem wahren Werth schätzen, in allem die unverbrüchliche Naturordnung erkennen gelernt, so wird nichts uns in die Aufregung des Affekts versetzen können[2]. Wenn daher Plato und Aristoteles zwar eine Mässigung, aber keine Ausrottung der Affekte gefordert hatten, so wird diese Beschränkung von unsern Philosophen auf's lebhafteste bekämpft. Ein mässiges Uebel, sagen sie, bleibt doch immer ein Uebel; das fehlerhafte und vernunftwidrige darf überhaupt nicht, auch nicht im geringsten Mass, zugelassen werden[3]. Wird umgekehrt der Affekt

und Krankheiten fällt nach Cic. c. 13 die der *vitia* und *morbi* der Sache nach zusammen: jene bestehen in dem Widerspruch des Verhaltens gegen die Grundsätze, der *inconstantia et repugnantia*, ebenso die *vitiositas* in dem *habitus in tota vita inconstans*, diese in der *corruptio opinionum*. Damit stimmt aber nicht, dass die *κακίαι διαθέσεις*, die *νόσοι* ebenso, wie die *ἀῤῥωστήματα* und *εὐκαταφορίαι*, blosse *ἕξεις* sein sollen (Stob. II, 100; über den Unterschied von *ἕξις* und *διάθεσις* s. m. S. 96, 2, Schl.), wesshalb Heine (De font. Tuscul. Disp. Weim. 1863. S. 18) hier einen Verstoss auf Seiten Cicero's vermuthet. Die Unweisen, welche der Weisheit nahe sind, sollen von den Seelenkrankheiten, nicht aber von Affekten frei sein (Sen. Cic.). Die Vergleichungspunkte zwischen den geistigen und körperlichen Krankheiten hatte Chrysippus mit übermässiger Sorgfalt erörtert, und Posidonius hatte ihm theilweise widersprochen (Galen a. a. O. Cic. c. 10, 23. 12, 27); für uns hat diese Differenz kaum ein Interesse.

1) Cic. Acad. I, 10, 38: *cumque perturbationem animi illi [superiores] ex homine non tollerent, . . . sed eam contraherent in angustumque deducerent; hic* (Zeno) *omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem.* Ebd. II, 43, 135 u. a. St. Dass aber die den Affekten zu Grunde liegenden Gemüthsbewegungen dennoch als unvermeidlich anerkannt wurden, werden wir später finden.

2) Cic. Tusc. IV, 17, 37 f.

3) Cic. Tusc. III, 10, 22: *omne enim malum, etiam mediocre, magnum est. nos autem id agimus, ut id in sapiente nullum sit omnino.* Ebd. IV, 17, 39: *modum tu adhibes vitio? an vitium nullum est non parere rationi?* u. s. w. c. 18, 42: *nihil interest, utrum moderatas perturbationes approbent, an moderatam injustitiam* u. s. w. *qui enim vitiis modum apponit, is partem suscipit vitiorum.* Sen. ep. 85, 5 ff., wo u. a.: Mässigung der Affekte sei soviel als: *modice insaniendum, modice aegrotandum.* ep. 116, 1: *ego non video, quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi.*

wirklich gemässigt und der Vernunft unterworfen, so ist er kein Affekt | mehr; dieser Name kommt ja nur dem übermässigen und vernunftwidrigen Trieb zu[1]). Die peripatetische Behauptung vollends, dass gewisse Affekte nicht allein zulässig, sondern auch nützlich und nothwendig seien, erscheint den Stoikern höchst verkehrt[2]). Nützlich ist, ihren Grundsätzen zufolge, nur was sittlich gut ist; der Affekt aber ist unter allen Umständen fehlerhaft; sollte ein Affekt Nutzen bringen, so müsste die Tugend durch Fehler zu fördern sein[3]). Das allein richtige und sittlich zulässige Verhalten zu den Affekten ist ihre unbedingte Bekämpfung: der Weise ist, wie die Stoiker lehren, affektlos[4]). Er fühlt zwar den Schmerz, aber er betrachtet ihn nicht als ein Uebel, er leidet desshalb auch keine Qual und kennt keine Furcht[5]); er kann zwar geschmäht und misshandelt, aber er kann nicht verletzt und beschimpft werden[6]); er ist ohne Eitelkeit, denn Ehre und Schande berühren ihn nicht; er geräth nie in Zorn, und er bedarf dieses vernunftlosen Antriebs auch nicht zur Tapferkeit und zur Bekämpfung des Unrechts[7]); er empfindet aber auch andererseits kein Mitleid[8]), und übt keine

1) Sen. De ira I, 9, 2 f., zunächst mit Beziehung auf den Zorn. Vgl. ep. 85, 10.

2) Sehr ausführlich handeln darüber, hauptsächlich aus Anlass der Frage über den Nutzen des Zorns, Cic. Tusc. IV, 19—26 vgl. Off. I, 25, 88 f. Sen. De ira I, 5—21. II, 12 u. ö. Vgl. Th. II, b, 862.

3) In diesem Sinn hält Sen. I, 9, 1. 10, 2 der Behauptung, dass die Tapferkeit den Zorn nicht entbehren könne, entgegen: *nunquam virtus vitio adjuvanda est se contenta absit hoc a virtute malum, ut unquam ratio ad vitia confugiat.*

4) Diog. VII, 117: φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφὸν, διὰ τὸ ἀνέμπτωτον (fehlerfrei) εἶναι. Von dieser Apathie des Weisen sei aber die Gefühllosigkeit und Härte, die ein Fehler ist, zu unterscheiden.

5) Chrysipp. b. Stob. Floril. VII, 21: ἀλγεῖν μὲν τὸν σοφὸν μὴ βασανίζεσθαι δέ· μὴ γὰρ ἐνδιδόναι τῇ ψυχῇ. Sen. De prov. 6, 6. ep. 85, 29. Cic. Tusc. II, 12, 29. 25, 61. III, 11, 25 u. a. Vgl. S. 214, 2.

6) Plut. Sto. rep. 20, 12. Musonius b. Stob. Floril. 19, 16. Sen. De const. 2. 3. 5. 7. 12 f. (Der zweite Titel dieser Schrift lautet: *nec injuriam nec contumeliam accipere sapientem.*)

7) S. Anm. 2. 3 und Cic. Tusc. III, 9, 19.

8) Cicero Tusc. III, 9, 20 f. Seneca De clement. II, 5 f. Diog. VII, 123.

Nachsicht[1]), denn was er bei | sich selbst für kein Uebel erachten würde, wegen dessen kann er nicht andere bemitleiden, er kann sich um ihretwillen so wenig, als um seiner selbst willen, einer krankhaften Erregung überlassen, und wenn die Gerechtigkeit Strafe fordert, wird ihn seine Empfindung nicht zur Vergebung verleiten. Die weitere Anwendung dieser Grundsätze kennen zu lernen, werden wir auch später noch Gelegenheit finden.

Hiernach bestimmt sich nun die Tugend zunächst negativ als Freiheit von Affekten, als Apathie[2]). Das Positive zu dieser Negation ist, sofern wir auf den Inhalt der tugendhaften Thätigkeit sehen, die Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz der Natur, sofern wir ihre Form in's Auge fassen, die vernunftmässige Selbstbestimmung[3]): die Tugend ist ausschliesslich Sache der Vernunft[4]), ja sie selbst ist gar nichts anderes, als die richtig beschaffene Vernunft[5]). Näher enthält die Tugend zwei Elemente, ein theoretisches und ein praktisches. Die Wurzel und Bedingung alles vernunftmässigen Handelns ist nach der Ansicht der Stoiker, welche sich hierin an die bekannten sokratischen Sätze und an die cynisch-megarische Lehre anschliessen, die richtige Erkenntniss: eine natürliche oder durch blosse Uebung erworbene Tugend wird von ihnen ausdrücklich verworfen, die Tugend überhaupt in sokratischer Weise als Wissenschaft, die Untugend als Unwissenheit definirt[6]), und ihre Lehrbarkeit | be-

1) Stob. Ekl. II, 190. Floril. 46, 50. Sen. a. a. O. c. 5, 2. c. 7. Diog. a. a. O. Gell. N. A. XIV, 4, 4.

2) Ps. Plut. v. Hom. 134: *οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ τὴν ἀρετὴν τίθενται ἐν τῇ ἀπαθείᾳ.*

3) S. o. S. 209 ff. Alex. Aphr. De an. 156, b, o.: Die Tugend gehe auf die *ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν.* Diog. VII, 89 (vgl. Plut. aud. po. c. 6, S. 24): *τήν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην* u. a.

4) Cic. Acad. I, 10, 38: *cumque superiores* (Aristoteles u. a.) *non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas: hic* (Zeno) *omnes in ratione ponebat.*

5) Cic. Tusc. IV, 15, 34: *ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest.* Vgl. Sen. ep. 113, 2: *virtus autem nihil aliud est quam animus quodammodo se habens,* und was S. 119, 1. 120, 3 weiter angeführt ist.

6) Der nähere Nachweis hiefür wird sogleich in den stoischen Definitionen der verschiedenen Tugenden und Fehler gegeben werden; vorläufig vgl. m. ausser Anm. 4 Diog. VII, 93: *εἶναι δ' ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι.* Stob. Ekl. II, 108: *ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς*

hauptet[1]); selbst der abgesagte Feind aller blos theoretischen Forschung, der Chier Aristo, war in dieser Beziehung mit der übrigen Schule einverstanden, wenn er alle Tugenden auf die Weisheit zurückführte[2]), und ebendesshalb die Mehrheit derselben läugnete[3]). So entschieden aber die Stoiker daran festhalten, dass sich alle Tugend auf's Wissen gründen müsse, und ihrem inneren Wesen nach nichts anderes sei, als ein Wissen, so wenig wollen sie doch bei dem Wissen als solchem stehen bleiben, oder dasselbe mit Plato und Aristoteles über die praktische Thätigkeit stellen; wie wir vielmehr schon früher gesehen haben, dass das Wissen überhaupt nur ein Mittel für das vernunftmässige Handeln sein soll[4]), so wird es auch ausdrücklich als eine Abweichung von der Lehre der Schule bezeichnet, wenn Zeno's Zuhörer Herillus aus Karthago die Wissenschaft für das Lebensziel und für das einzige unbedingte Gut erklärte[5]); und mag auch die Tugend ein Wissen genannt werden, so wird sie doch zugleich wesentlich als Gesundheit und Stärke des Geistes, als die richtige, mit ihrer Natur übereinstimmende Beschaffenheit der Seele beschrieben[6]), | und es wird von dem Menschen ge-

τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων. Damit streitet es nicht, dass b. Stob. II, 92. 110 von den Tugenden, welche *τέχναι* und *ἐπιστῆμαι* sind, andere unterschieden werden, und dass ebenso Hekato b. Diog. VII, 90 die Tugenden in die *ἐπιστημονικαὶ καὶ θεωρηματικαὶ* (*σύστασιν ἔχουσαι ἐκ θεωρημάτων*) und die *ἀθεώρητοι* theilt, denn unter den letztern werden nach eben diesen Stellen nicht die tugendhaften Thätigkeiten selbst, sondern nur die aus ihnen entspringenden Zustände (Gesundheit der Seele, Seelenstärke u. s. w.) verstanden. Ueber die Gesundheit der Seele in ihrem Verhältniss zur Tugend vgl. m. Cic. Tusc. IV, 13, 30.

1) Diog. VII, 91, nach Kleanthes, Chrysippus u. a. Ps. Plut. v. Hom. 144.

2) S. u. S. 240, 5.

3) Plut. Sto. rep. 7. Diog. VII, 161. Galen a. a. O. ebd. VII, 2, S. 595. Weiteres später.

4) S. 51 ff.

5) S. o. S. 53, 1. Diog. VII, 165 (vgl. 37): *Ἥριλλος δὲ ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντα ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ᾽ ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον. εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.* (Ueber diese Definition vgl. m. S. 76, 1.)

6) Kleanthes b. Plut. Sto. rep. 7: Der *τόνος* (über welchen S. 119, 2

fordert, dass er nie aufhöre zu wirken und für das gemeine Beste zu arbeiten [1]. Die Tugend erscheint daher nach stoischen Grundsätzen als eine solche Verknüpfung des Praktischen mit dem Theoretischen, wonach das Handeln zwar durchaus auf die wissenschaftliche Erkenntniss gegründet ist, umgekehrt aber diese am sittlichen Handeln ihr Ziel findet, sie ist mit Einem Wort die auf vernünftiger Einsicht beruhende Willenskraft [2]. Auch diese Bestimmung darf aber nicht so verstanden werden, als ob das sittliche Wissen dem Wollen vorangienge und erst nachträglich auf dasselbe bezogen würde, oder als ob umgekehrt der Wille sich des Wissens nur als eines Hülfsmittels bediente. Für die Stoiker sind beide nicht blos unzertrennlich, sondern Ein und dasselbe: die Tugend lässt sich nicht ohne Wissenschaft, die Wissenschaft nicht ohne Tugend denken [3]; die eine wie die andere ist die richtige Beschaffenheit der Seele, oder besser, die richtig beschaffene Seele selbst, die Vernunft, welche so ist, wie sie sein soll [4]; die Tugend kann daher gleich gut als Wissen-

z. vgl.), wenn er in genügendem Masse in der Seele vorhanden ist, *ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος· ἡ δ' ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται ἐγκράτειά ἐστιν* u. s. w. Ebenso leitete nach Galen Hippocr. et Plat. IV, 6. S. 403 f. (s. o. 228, 2) Chrysippus das Gute in unsern Handlungen von der *εὐτονία* und *ἰσχὺς*, das Verfehlte darin von der *ἀτονία καὶ ἀσθένεια τῆς ψυχῆς* her, führte nach Dems. VII, 1, 590 den Unterschied der einzelnen Tugenden auf qualitative Veränderungen in der Seele zurück, und definirte (nach Plut. virt. mor. c. 9 Schl. S. 449) die *καρτερία* und *ἐγκράτεια* (etwas abweichend von seiner S. 240, 1 anzuführenden Definition der *σωφροσύνη*) als *ἕξεις ἀκολουθητικὰς τῷ αἱροῦντι λόγῳ*, worin immerhin das Zugeständniss liegt, dass mit der Erkenntniss der Nothwendigkeit eines bestimmten Verhaltens dieses selbst noch nicht unmittelbar gegeben sei. Von Aristo (s. u. 238, 2) wurde die Tugend als Gesundheit, bei Stob. II, 104 wird sie als *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος αὐτῇ*, bei Diog. 89 als *διάθεσις ὁμολογουμένη* definirt.

1) Sen. De otio 1 (28), 4: *Stoici nostri dicunt: usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare* u. s. w. *nos sumus, apud quos usque eo nihil ante mortem otiosum est, ut, si res patitur, non sit ipsa mors otiosa.*

2) Wie sich diess ausser allem bisherigen auch aus den sogleich anzuführenden Definitionen der Tugenden ergibt.

3) Vgl. S. 54, 1. 51, 1. 2 u. a. St.

4) Vgl. S. 235, 5. Sen. ep. 65, 6, wo nach der Schilderung einer edeln und grossen Seele beigefügt wird: *talis animus virtus est.*

schaft und als Geistesstärke bezeichnet, und welches von diesen zwei Elementen das ursprünglichere sei, kann auf diesem Standpunkt gar nicht gefragt werden.

Nur von hier aus lässt sich auch verstehen, was in der stoischen Schule über die einzelnen Tugenden und ihr gegenseitiges Verhältniss gelehrt wird. Als die gemeinsame Wurzel derselben hatte Zeno, an Aristoteles anknüpfend [1]), die Einsicht, Kleanthes | die Stärke der Seele, Aristo bald die Gesundheit, bald die Kenntniss des Guten und Bösen bezeichnet [2]). Die Späteren, seit Chrysippus, fanden sie in dem Wissen oder der Weisheit, indem sie unter der letzteren eben das vollkommene Wissen, die Wissenschaft von dem Göttlichen und Menschlichen verstanden [3]).

1) Vgl. Bd. II, b, 647 ff.

2) Plut. virt. mor. 2: *Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγείαν ὠνόμαζε* u. s. w. Ders. über Zeno (s. u. 240, 5) und über Kleanthes (S. 236, 6). Nach Galen beschrieb Aristo die Eine Tugend als die Wissenschaft des Guten und Bösen; Hippocr. et Plat. V, 5, Schl. S. 468: *κάλλιον οὖν Ἀρίστων ὁ Χῖος, οὔτε πολλὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς τῆς ψυχῆς ἀποφηνάμενος, ἀλλὰ μίαν, ἣν ἐπιστήμην ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν εἶναί φησιν.* VII, 2, Anf. S. 595: *νομίσας γοῦν ὁ Ἀρίστων, μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ᾗ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν, ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν.* Mit der Angabe Plutarch's lässt sich diese Aussage durch die Annahme vereinigen, Aristo habe die Gesundheit der Seele eben in der richtigen Ansicht über das Gute und Böse gesucht. Vielleicht hatte schon Zeno die *φρόνησις* als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν* definirt.

3) Vgl. S. 235, 6 und Cic. Off. I, 43, 153: *principsque omnium virtutum est illa sapientia, quam σοφίαν Graeci vocant: prudentiam enim, quam Graeci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intelligimus; quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia. illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia.* Die gleiche Definition der Weisheit, theilweise mit der Erweiterung: *nosse divina et humana et horum causas*, ebd. II, 2, 5. Sen. ep. 89, 5. Plut. plac. prooem 2 (s. o. 51, 1) vgl. Strabo I, 1, 1. Wahrscheinlich stammt diese Definition von Chrysippus; und Derselbe ist es ohne Zweifel, welcher den Unterschied der *σοφία* und *φρόνησις* in der stoischen Schule feststellte, wiewohl ihm mit dieser Unterscheidung selbst schon Aristo vorangegangen war (s. u. 240, 5). Da er nämlich, wie wir finden werden, die besonderen Tugenden dadurch zu Stande kommen liess, dass zu dem gemeinsamen Wesen der Tugend ein artbildender Unterschied hinzutrete, so konnte er für dieses nicht wohl den gleichen Ausdruck gebrauchen, wie für eine von jenen. Auch in Zeno's

Aus dieser ihrer gemeinschaftlichen Quelle sollte nun eine Vielheit von Tugenden hervorgehen, welche nach Plato's Vorgang unter vier Grundtugenden [1]) zusammengefasst werden: die Einsicht, die | Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung [2]). Die Einsicht ist das Wissen von dem Guten und Bösen und dem, was keines von beiden ist (dem Gleichgültigen) [3]); die Tapferkeit das Wissen von dem, was man zu wählen und zu meiden, und dem, was man weder zu wählen noch zu meiden hat; oder wenn wir statt des Wissens das ihm entsprechende Verhalten setzen wollen: die Tapferkeit ist der furchtlose Gehorsam gegen das Vernunftgesetz, im Ausharren und Dulden [4]). Die Selbstbeherrschung

unten anzuführenden Definitionen sollte daher, wie die Späteren wollten (PLUT. virt. mor. 2), *φρόνησις* die Bedeutung von *ἐπιστήμη* haben.

1) *Ἀρεταὶ πρῶται* DIOG. 92. STOB. II, 104. Wenn der erstere sagt, Posidonius zähle vier Tugenden, Kleanthes, Chrysippus, Antipater mehrere, so kann sich diess nur darauf beziehen, dass diese die Unterarten der Haupttugenden besonders aufführten, wogegen Posidonius, wohl im Zusammenhang mit seiner platonischen Anthropologie, mit Plato bei den vier Kardinaltugenden stehen blieb. – Neben dieser die stoische Tugendlehre beherrschenden Eintheilung haben wir schon S. 51, 1. 52, 1 die Dreitheilung: logische, physische, ethische Tugend, gefunden; d. h. die Theile der Philosophie wurden ebenso, wie die Philosophie als Ganzes, unter den Begriff der Tugend gestellt, ohne dass uns doch gesagt würde, ob und wie diese Dreitheilung mit jener Viertheilung in Verbindung gebracht wurde. — Die Zweitheilung des Panätius: theoretische und praktische Tugend (deren auch SENECA ep. 94, 45 sich bedient), wird uns als Annäherung an die peripatetische Ethik später vorkommen.

2) Dass dieses Schema schon von Zeno aufgestellt war, erhellt ausser PLUT. Sto. rep. 7, 1 auch aus dem S. 240, 5 angeführten.

3) *Ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων*, oder *ἐπιστ. ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων*; STOB. 102 (der noch beifügt, zur vollständigen Definition gehöre noch der Zusatz, welcher auch bei den Definitionen der übrigen Tugenden hinzugedacht werden müsse: *φύσει πολιτικοῦ ζῴου*, indessen ist diess eigentlich entbehrlich, denn von gut und schlecht kann überhaupt nur bei einem solchen Wesen gesprochen werden). DIOG. 92. SEXT. Math. XI, 170. 246. CIC. (oben 238, 3).

4) *Ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων* STOB. 104; *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ τῶν μεταξύ*, SEXT. Math. IX, 158; *scientia distinguendi, quid sit malum et quid non sit*, SEN. ep. 85, 28; *ἐπιστ. ὧν χρὴ θαῤῥεῖν ἢ μὴ θαῤῥεῖν*, GALEN Hipp. et Plat. VII, 2, 597; *scientia rerum tolerandarum et non tolerandarum*, GELL. N. A. XII, 5, 13. CIC. Tusc. IV, 24, 53 (vgl. V, 14, 41): *(Chrysippus) fortitudo est, inquit, scientia perferen-*

ist das Wissen von dem, was zu wählen und zu fliehen, und was weder zu wählen noch zu fliehen ist[1]); die Gerechtigkeit das | Wissen, welches jedem zutheilt, was ihm gebührt[2]). In entsprechender Weise werden die Hauptfehler auf den Begriff der Unwissenheit zurückgeführt[3]). Doch stammen diese Definitionen wahrscheinlich erst von Chrysippus[4]); von seinen Vorgängern sind uns andere überliefert, welche nach Massgabe ihres Tugendbegriffs von jenen bald mehr bald weniger abweichen[5]). In

darum rerum, vel (nach Sphärus) *affectio animi in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore.* Noch stärker tritt das letztere Merkmal in der Definition hervor, welche Cic. Off. I, 19, 62 den Stoikern beilegt: *virtus propugnans pro aequitate.*

1) Ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων, Stob. 102. Galen a. a. O. Chrysippus b. Andronik. π. παθῶν S. 529, b Heinse. Genau so lautet aber die Definition der φρόνησις bei Cicero (s. S. 238, 3). Da sich alle Tugenden auf die Kenntniss der ποιητέα und οὐ ποιητέα zurückführen, mussten unvermeidlich die Definitionen der übrigen Tugenden mit denen der φρόνησις bis zu einem gewissen Grade zusammenfliessen. Wenn dagegen auch die Tapferkeit bei Diog. 92 nach dem überlieferten Texte als ἐπιστήμη ὧν αἱρετέον καὶ ὧν εὐλαβητέον καὶ οὐδετέρων definirt wird, hat Heine (Jahrb. f. Pilol. Bd. 99, H. 9, S. 625) ohne Zweifel Recht mit der Annahme, dass nur die (a. a. O. jedenfalls vorhandene) Verstümmelung des Textes daran schuld sei, und Diog. mit den angeführten Worten vielmehr die Definition der σωφροσύνη geben wolle.

2) Ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ, Stob. a. a. O. Galen a. a. O. Nach Stob. S. 104 wurden die vier Tugenden auch durch die Bemerkung unterschieden, dass sich die Einsicht auf die καθήκοντα beziehe, die Selbstbeherrschung auf die Triebe, die Tapferkeit auf die ὑπομοναί, die Gerechtigkeit auf die ἀπονεμήσεις. Weiter vgl. m. über ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit Stob. 112 (unten S. 243, 5).

3) Diog. 93. Stob. 104. Die πρῶται κακίαι sind: ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία; die Definition der ἀφροσύνη lautet: ἄγνοια ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, entsprechend bei den übrigen, vgl. S. 235, 6.

4) Wie schon daraus hervorgeht, dass ihnen allen der Begriff der ἐπιστήμη zu Grunde gelegt wird; vgl. S. 238, 3.

5) Ueber Zeno sagt Plut. virt. mor. c. 2. S. 441: ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην· ἐν δὲ αἱρετέοις, σωφροσύνην· ἐν δὲ ὑπομενετέοις, ἀνδρίαν (ebenso in Betreff der Gerechtigkeit Sto. rep. 7, 2, wogegen die Tapferkeit hier φρόνησις ἐν ἐνεργητέοις heisst); über Aristo ebd. S. 440, dass nach ihm ἡ ἀρετὴ ποιητέα μὲν ἐπισκοποῦσα καὶ μὴ ποιητέα κέκληται φρόνησις· ἐπιθυμίαν δὲ κοσμοῦσα καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ εὔκαιρον ἐν ἡδοναῖς ὁρίζουσα, σωφροσύνη· κοινωνήμασι δὲ καὶ συμβολαίοις ὁμιλοῦσα τοῖς πρὸς ἑτέρους, δικαιοσύνη. Genaueres erfahren

diesen Rahmen wurde dann weiter eine grosse Menge von einzelnen | Tugenden vertheilt, deren Spaltung und Begriffsbestimmung besonders Chrysippus mit der logischen Pedanterie, die wir an ihm gewohnt sind, auf's äusserste trieb [1]); von einem Theile derselben sind uns durch Diogenes und Stobäus die Definitionen überliefert [2]). Ebenso hatten die Stoiker auch ihre Eintheilung der Fehler in's einzelne ausgeführt [3]).

wir über diesen aus Galen Hippocr. et Plat. VII, 2. S. 595: Da die Seele nach Aristo nur Ein Vermögen, die Denkkraft habe, so nehme er auch nur Eine Tugend an, die *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν. ὅταν μὲν οὖν αἱρεῖσθαί τε δέῃ τἀγαθὰ καὶ φεύγειν τὰ κακὰ, τὴν ἐπιστήμην τήνδε καλεῖ σωφροσύνην· ὅταν δὲ πράττειν μὲν τἀγαθὰ, μὴ πράττειν δὲ τὰ κακὰ, φρόνησιν· ἀνδρείαν δ' ὅταν τὰ μὲν θαῤῥῇ τὰ δὲ φεύγῃ· ὅταν δὲ τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ νέμῃ, δικαιοσύνην· ἑνὶ δὲ λόγῳ, γινώσκουσα μὲν ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ πράττειν τἀγαθά τε καὶ κακὰ σοφία τ' ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη, πρὸς δὲ τὰς πράξεις ἀφικνουμένη τὰς κατὰ τὸν βίον ὀνόματα πλείω λαμβάνει τὰ προειρημένα.* Von Kleanthes wissen wir aus Plut. Sto. rep. 7, 4 (s. o. 236, 6), dass die Seelenstärke ihm zufolge, *ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ, δικαιοσύνη· περὶ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις, σωφροσύνη.* Bei ihm tritt also, wenn Plutarch vollständig berichtet, die *ἐγκράτεια*, die Beharrlichkeit, an die Stelle der *φρόνησις*, was zu seinem die Willenskraft, nicht das Wissen, betonenden Tugendbegriff gut passt. Von Sphärus theilt Cic. Tusc. IV, 24, 53 nicht weniger als drei Definitionen der Tapferkeit mit, von denen eine Chrysippus wiederholt hatte (s. S. 239, 4)

1) Plut. virt. mor. c. 2, S. 441 wirft ihm vor, dass er ein *σμῆνος ἀρετῶν οὐ σύνηθες οὐδὲ γνώριμον* geschaffen habe: nach der Analogie von *πρᾳότης, ἀνδρεία* u. s. f. bilde er auch eine *χαριεντότης, ἐσθλότης, μεγαλότης, καλότης, ἐπιδεξιότης, εὐαπαντησία, εὐτραπελία* u. dgl. Bei Stob. II, 118 treffen wir unter den stoischen Tugenden eine *ἐρωτικὴ* als *ἐπιστήμη νέων θήρας εὐφυῶν* u. s. w., und eine *συμποτικὴ* als *ἐπιστήμη τοῦ πῶς δεῖ ἐξάγεσθαι τὰ συμπόσια καὶ τοῦ πῶς δεῖ συμπίνειν.* Der *ἐρωτικὴ* und *συμποτικὴ ἀρετὴ* erwähnt auch Philodem. De Mus. (Vol. Herc. I) col. 15 f.; über die *συμποτικὴ* hatte nach Athen. IV, 162, b schon Persäus in seinen *συμποτικοὶ διάλογοι* ausführlich gehandelt; und da nach stoischer Lehre (bei Sen. ep. 123, 15. Stob. a. a. O. vgl. Plut. coh. ira 13, S. 461) nur der Weise richtig zu lieben und richtig zu zechen versteht, so gehören freilich auch diese Künste zur vollständigen Beschreibung der Weisheit.

2) Unter die *φρόνησις* stellt Stob. 106 die *εὐβουλία, εὐλογιστία, ἀγχίνοια, νουνέχεια, εὐμηχανία;* unter die *σωφροσύνη* die *εὐταξία, κοσμιότης, αἰδημοσύνη, ἐγκράτεια;* unter die *ἀνδρεία* die *καρτερία, θαῤῥαλεότης, μεγαλοψυχία, εὐψυχία, φιλοπονία;* unter die *δικαιοσύνη* die *εὐσέβεια* (über die auch Diog. 119), *χρηστότης, εὐκοινωνησία, εὐσυναλλαξία.* Theil-

Welche Bedeutung nun aber dieser Unterscheidung verschiedener Tugenden zukomme, worauf sie in letzter Beziehung beruhe, und wie sich dieselben theils zu einander, theils zu dem gemeinsamen Wesen der Tugend verhalten, darüber hatte sich Zeno nicht näher erklärt. Plutarch wenigstens wirft ihm vor [1]), dass er die Tugenden einerseits zwar als verschieden, wenn auch untrennbar, behandle, andererseits aber doch in allen nur gewisse Aeusserungen der Einsicht finde. Eine genauere Bestimmung versuchte Aristo. Nach seiner Auffassung ist die Tugend an sich selbst nur Eine; wenn wir von mehreren Tugenden reden, so wollen wir damit blos die Verschiedenheit der Gegenstände | bezeichnen, an welchen jene Eine Tugend sich bethätigt [2]); ihr Unterschied liegt nicht in ihrer inneren Beschaffenheit, sondern nur in den äusseren Bedingungen ihres Erscheinens, er drückt nur ein bestimmtes Verhältniss zu anderem, oder wie Herbart sagen würde: eine zufällige Ansicht aus [3]). Auf die gleiche Vorstellung würde die Art hinführen, wie Kleanthes das Verhältniss der Grundtugenden bestimmt [4]). Dagegen widersprach ihr Chrysippus: wenn wir mehrere Tugenden unterscheiden, so gründet sich diess, wie er glaubt, auf einen inneren Unterschied der-

weise abweichend Diog. 126. Von allen diesen Tugenden theilt Stobäus, von einigen auch Diogenes Definitionen mit. In denen des Stobäus werden dieselben durchweg als *ἐπιστήμη*, bei Diogenes mehr als *ἕξις* oder *διάθεσις* bezeichnet; sonst lauten sie aber bei beiden fast ganz gleich. Eine Definition der *εὐταξία* b. Cic. Off. I, 40, 142.

3) Diog. 93. Stob. 104.

1) Sto. rep. 7.

2) Plut. virt. mor. 2: *Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγείαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τι διαφόρους καὶ πλείονας, ὡς εἴ τις ἐθέλοι τὴν ὅρασιν ἡμῶν λευκῶν μὲν ἀντιλαμβανομένην λευκοθέαν καλεῖν, μελάνων δὲ μελανθέαν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ* u. s. w. (s. o. 240, 5)· *καθάπερ τὸ μαχαίριον ἓν μέν ἐστιν, ἄλλοτε δὲ ἄλλο διαιρεῖ· καὶ τὸ πῦρ ἐνεργεῖ περὶ ὕλας διαφόρους μιᾷ φύσει χρώμενον.*

3) Galen Hippocr. et Plat. VII, 1, S. 590: *νομίζει γὰρ ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος, μίαν οὖσαν τὴν ἀρετὴν ὀνόμασι πλείοσιν ὀνομάζεσθαι κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν.* Vgl. S. 243, 2 und Diog. VII, 161: *ἀρετάς τ' οὔτε πολλὰς εἰςῆγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοὶ, ἀλλὰ καὶ* [l. *κατὰ*] *τὸ πρός τί πως ἔχειν* (scil. *πολλάς*).

4) S. S. 240, 5.

selben[1]), jede von ihnen wird zu dieser bestimmten, und ebenso auch jeder Fehler zu diesem bestimmten, durch eine eigenthümliche qualitative Veränderung in der Beschaffenheit der Seele[2]); es genügt mit anderen Worten, damit eine der besonderen Tugenden entstehe, nicht an der blossen Anwendung dessen, worin alle Tugend besteht, auf einen besonderen Gegenstand, sondern es muss zu jenem Gemeinsamen noch ein weiteres inneres Merkmal, ein artbildender Unterschied, hinzukommen, die Tugenden verhalten sich zu einander als verschiedene Arten innerhalb Einer Gattung. Aber doch haben alle dasselbe Ziel, welchem sie nur auf verschiedenen Wegen zustreben, und sie setzen alle die gleiche sittliche Gesinnung und Ueberzeugung voraus[3]), welche ihrerseits nur da ist, wo sie vollkommen ist, und sofort aufhört, wenn sie um einen ihrer Bestandtheile verkürzt wird[4]). Sie unterscheiden sich zwar von einander, sofern jede ihren eigenthümlichen Zweck hat, auf den sie sich zunächst richtet; aber sie treffen auch wieder zusammen, weil keine ihren Zweck verfolgen kann, ohne die aller andern mitzuverfolgen[5]). Kein Theil

1) Ihre Verschiedenheit fällt, stoisch gesprochen, unter die Kategorie des *ποιὸν*, nicht, wie Aristo wollte, unter die des *πρός τί πως ἔχον*.

2) Galen a. a. O. fährt fort: *ὁ τοίνυν Χρύσιππος δείκνυσιν, οὐκ ἐν τῇ πρός τι σχέσει γενόμενον τὸ πλῆθος τῶν ἀρετῶν τε καὶ κακιῶν, ἀλλ' ἐν ταῖς οἰκείαις οὐσίαις ὑπαλλαττομέναις κατὰ τὰς ποιότητας.* Plut. Sto. rep. 7, 3: *Χρύσιππος, Ἀρίστωνι μὲν ἐγκαλῶν, ὅτι μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι.* Ders. virt. mor. 2: *Χρύσιππος δὲ κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι νομίζων.*

3) Stob. II, 110: *πάσας δὲ τὰς ἀρετὰς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι* (über diesen Zusatz vgl. m. S. 235, 6) *κοινά τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται* (S. 108 — das gleiche wird S. 112 f. nach Panätius weiter ausgeführt), *τὸ αὐτὸ, διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν.* Diog. 125: *τὰς δ' ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν· εἶναι γὰρ αὐτῶν τὰ θεωρήματα κοινά*, wie Chrysipp, Apollodor und Hekato sagen. *τὸν γὰρ ἐνάρετον θεωρητικόν τ' εἶναι καὶ πρακτικὸν τῶν ποιητέων. τὰ δὲ ποιητέα καὶ αἱρετέα ἐστὶ καὶ ὑπομενητέα καὶ ἐμμενητέα καὶ ἀπονεμητέα*, mit jenem Wissen und Thun sind mithin alle vier Grundtugenden gegeben.

4) Cic. Parad. 3, 1: *una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia. nihil huic addi potest, quo magis virtus sit; nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur.* Aehnlich Sen. ep. 66, 9 (s. u. S. 248).

5) Stob. 112 (vgl. Diog. 126): *διαφέρειν δ' ἀλλήλων τοῖς κεφαλαίοις.*

der Tugend kann daher von den übrigen getrennt werden; wo Eine Tugend ist, da sind alle, ebenso umgekehrt, wo ein Fehler ist, alle andern, und selbst in jeder einzelnen tugendhaften Handlung sind alle Tugenden enthalten, denn die sittliche Beschaffenheit, aus der sie hervorgeht, schliesst alle in sich[1]). Was die Tugend | zur Tugend, den Fehler zum Fehler macht, das ist einzig und allein die Gesinnung[2]): der Wille, welchem die Mittel zur Ausführung fehlen, ist so viel werth, wie die That[3]), die

φρονήσεως γὰρ εἶναι κεφάλαια τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ πράττειν ὃ ποιητέον προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὸ θεωρεῖν καὶ ἃ δεῖ ἀπονέμειν, χάριν τοῦ ἀδιαπτώτως πράττειν ὃ ποιητέον· τῆς δὲ σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτὰς προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας ἀρετάς, ἕνεκα τοῦ ἀδιαπτώτως ἐν ταῖς ὁρμαῖς ἀναστρέφεσθαι· ebenso die Tapferkeit, welche *πᾶν ὃ δεῖ ὑπομένειν*, die Gerechtigkeit, welche *τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ* zum Hauptstück hat. Plut. Alex. virt. 11, S. 332: die Stoiker lehren, dass *μία μὲν ἀρετὴ πρωταγωνιστεῖ πράξεως ἑκάστης, παρακαλεῖ δὲ τὰς ἄλλας καὶ συντείνει πρὸς τὸ τέλος.*

1) S. S. 243, 3 und Stob. 116: *φασὶ δὲ καὶ πάντα ποιεῖν τὸν σοφὸν κατὰ πάσας τὰς ἀρετάς· πᾶσαν γὰρ πρᾶξιν τελείαν αὐτοῦ εἶναι.* Plut. Sto. rep. 27, 1 (vgl. Alex. virt. a. a. O.): *τὰς ἀρετάς φησιν* [*Χρύσιππος*] *ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὴν* [l. *τὸν*] *μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν· οὔτ' ἄνδρα φησὶ τέλειον εἶναι τὸν μὴ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετάς, οὔτε πρᾶξιν τελείαν, ἥτις οὐ κατὰ πάσας πράττεται τὰς ἀρετάς.* Dass Chrysippus, wie Plutarch im folgenden bemerkt, doch auch wieder einräumte, der Wackere sei nicht immer muthig, der Schlechte nicht immer feig, ist eben ein von der Erfahrung abgedrungenes, dem stoischen Dogma widersprechendes Zugeständniss.

2) Cic. Acad. I, 10, 38: *nec virtutis usum modo [Zeno dicebat], ut superiores* (denen aber der Stoiker offenbar unrechtthut), *sed ipsum habitum per se esse praeclarum.* Ders. Parad. 3, 1: *nec enim peccata rerum eventu, sed vitiis hominum metienda sunt.* Sen. Benef. VI, 11, 3: *voluntas est, quae apud nos ponit officium,* wie diess Kleanthes in einer hier angeführten Parabel von zwei Sklaven erläutert hatte, von welchen der eine den, welchen er holen soll, eifrig sucht, und nicht findet, der andere, statt ihn zu suchen, müssiggeht, und ihm dann zufällig begegnet. Ebd. I, 5, 2: eine Wohlthat ist nur *ipsa tribuentis voluntas.* 6, 1: *non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente* u. a. St.

3) M. vgl. in dieser Beziehung ausser dem eben angeführten auch das Paradoxon: *qui libenter beneficium accipit, reddidit,* welches Sen. a. a. O. II, 31, 1 mit dem Satz rechtfertigt: *cum omnia ad animum referamus, fecit quisque quantum voluit.*

schlechte Begierde so strafbar, als ihre Befriedigung[1]). Tugendhaft ist daher nur diejenige Handlung zu nennen, welche nicht blos an sich selbst gut ist, sondern auch aus dem Wollen des Guten hervorgeht; und wenn der Unterschied der Pflichterfüllung und Pflichtverletzung (*κατόρθωμα* und *ἁμάρτημα*) zunächst allerdings auf der objektiven Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Handlungen mit dem Sittengesetz beruht[2]), so ist doch eine wahre und vollkommene Pflichterfüllung nur die, welche aus einem sittlich vollkommenen Charakter entspringt[3]). |

1) Kleanthes b. Stob. Floril. 6, 19: *ὅστις ἐπιθυμῶν ἀνέχετ' αἰσχροῦ πράγματος — οὗτος ποιήσει τοῦτ' ἐὰν καιρὸν λάβῃ.*

2) Ueber den Begriff des *κατόρθωμα* und *ἁμάρτημα* vgl. m. Plut. Sto. rep. 11, 1: *τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πρόσταγμα εἶναι, τὸ δ' ἁμάρτημα νόμου ἀπαγόρευμα.* Zu den Schlechten verhalte sich das Gesetz nur verbietend, nicht gebietend; *οὐ γὰρ δύνανται κατορθοῦν.* Chrysipp. ebd. 15, 10: *πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγημά ἐστι.* Stob. II, 192: *ἔτι δὲ τῶν ἐνεργημάτων φασὶ τὰ μὲν εἶναι κατορθώματα, τὰ δὲ ἁμαρτήματα, τὰ δ' οὐδέτερα.* (Beispiele der letztern das Sprechen, Gehen u. s. f.) . . . *πάντα δὲ τὰ κατορθώματα δικαιοπραγήματα εἶναι καὶ εὐνοήματα* [*εὐνομήμ.*] *καὶ εὐτακτήματα* u. s. w. *τὰ δὲ ἁμαρτήματα ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἀδικήματα καὶ ἀνομήματα καὶ ἀτακτήματα.*

3) Auf diese Bestimmung bezieht sich nach der einen Seite hin die Unterscheidung des *κατόρθωμα* und des *καθῆκον*. Wenn nämlich ein *καθῆκον* (über dessen Begriff S. 244 f. 2. Aufl. ausführlicher zu sprechen sein wird) im allgemeinen jede Pflichterfüllung, d. h. jede vernunftgemässe Handlung ist, so ist ein *κατόρθωμα* nur die vollkommene Pflichterfüllung oder die tugendhafte Handlung; vgl. Stob. 158: *τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα . . . τὸ δὲ καθῆκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι.* Aehnlich S. 184: das *κατόρθωμα* sei ein *καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς.* Cic. Fin. III, 18, 59: *quoniam enim videmus esse quiddam, quod recte factum apellemus, id autem est perfectum officium; erit autem etiam inchoatum; ut, si juste depositum reddere in recte factis sit, in officiis* (*καθήκοντα*) *ponatur depositum reddere.* Off. I, 3, 8 (wenn wir es hier nicht mit einer Glosse zu thun haben): *et medium quoddam officium dicitur et perfectum;* das letztere heisse *κατόρθωμα*, das erstere, das *commune, καθῆκον*. Mit diesem objektiven Merkmal zur Unterscheidung des *κατόρθωμα* und *καθῆκον* verbindet sich nun aber ein subjektives. Einer tugendhaften Handlung ist nur der fähig, welcher eine tugendhafte Gesinnung hat, nur der Weise; vgl. Plut. Sto. rep. 11 (s. Anm. 2). Cic. Fin. IV, 6, 15: wenn unter dem naturgemässen Leben das vernünftige verstanden wird, *rectum est, quod κατόρθωμα dicebas, contingitque sapienti soli.* Off. III, 3, 14: *illud autem officium, quod rectum*

Dieser Charakter kann aber, wie die Stoiker glauben, nur ganz oder gar nicht vorhanden sein; denn die Tugend ist, wie wir so eben gehört haben, ein untheilbares Ganzes, man kann sie nicht blos theilweise haben, sondern nur haben oder nicht haben [1]). Wer die rechte Gesinnung, die richtige Schätzung der Güter und Uebel hat, der besitzt sie, wer dieselbe nicht hat, dem fehlt sie, ein drittes gibt es nicht: die Tugend ist keiner Steigerung und keiner Verminderung fähig [2]), und zwischen Tugend und |

iidem [Stoici] appellant, perfectum atque absolutum est, et, ut iidem dicunt, omnes numeros habet, nec praeter sapientem cadere in quemquam potest. Daher Off. III, 4, 16: Wenn man die Decier und Scipionen tapfer, Fabricius und Aristides gerecht, Cato und Lälius weise nenne, so solle ihnen damit nicht die Weisheit im eigentlichen Sinn und die Tugend des Weisen zugeschrieben werden; *sed ex mediorum officiorum frequentia similitudinem quandam gerebant speciemque sapientum.*

1) S. o. S. 243 f.

2) Vgl. folg. Anm. und SIMPL. Cat. 61, β f. (Schol. in Arist. 70, b, 28 ff.): die Stoiker sagen: τὰς μὲν ἕξεις ἐπιτείνεσθαι δύνασθαι καὶ ἀνίεσθαι· τὰς δὲ διαθέσεις ἀνεπιτάτους εἶναι καὶ ἀνέτους. Die Geradheit z. B. sei eine διάθεσις, keine blosse ἕξις. οὑτωσὶ δὲ καὶ τὰς ἀρετὰς διαθέσεις εἶναι, οὐ κατὰ τὸ μόνιμον ἰδίωμα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀνεπίτατον καὶ ἀνεπίδεκτον τοῦ μᾶλλον· τὰς δὲ τέχνας, ἤτοι δυςκινήτους οὔσας ἢ μὴ, (add. οὐκ) εἶναι διαθέσεις. (Vgl. hiezu S. 96, 2, Schl.) Ebd. 72, δ (Schol. 76, a, 12): τῶν Στωϊκῶν, οἵτινες διελόμενοι χωρὶς τὰς ἀρετὰς ἀπὸ τῶν μέσων τεχνῶν ταύτας οὔτε ἐπιτείνεσθαι λέγουσιν οὔτε ἀνίεσθαι, τὰς δὲ μέσας τέχνας καὶ ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν δέχεσθαι φασίν. STOB. Ekl. II, 98: Die Güter der Seele seien theils διαθέσεις (das hier von MEINEKE S. 29, 11. 18 beigefügte: τὰ δὲ ἕξεις wird von HEINE Stob. ecl. loci nonn. Hirschb. 1869. S. 5 beidemale mit Recht gestrichen), theils ἕξεις μὲν διαθέσεις δ᾽ οὔ, theils οὔτε ἕξεις οὔτε διαθέσεις. Διαθέσεις seien alle Tugenden, blosse ἕξεις die ἐπιτηδεύματα, wie die Mantik (näheres über die ἐπιτηδεύματα, zu denen auch die φιλομουσία, φιλογραμματία, φιλογεωμετρία gehört, b. STOB. S. 120 f. 128), weder διαθέσεις noch ἕξεις die aus der Tugend entspringenden Thätigkeiten. Ebenso sind die Fehler διαθέσεις, die natürlichen Neigungen zu denselben (εὐκαταφορίαι, wie φθονερία, ἐπιλυπία u. s. f.) sowie die νοσήματα und ἀῤῥωστήματα (φιλαργυρία, οἰνοφλυγία u. s. f.) blosse ἕξεις, die fehlerhaften Handlungen weder ἕξεις noch διαθέσεις. Auch die Künste werden aber zu ἕξεις, im Unterschied von blossen σχέσεις, (hierüber S. 96, 2) nur durch die Tugend; STOB. S. 128: ἐν ἕξει δὲ οὐ μόνας εἶναι τὰς ἀρετὰς ἀλλὰ καὶ τὰς ἄλλας τέχνας τὰς ἐν τῷ σπουδαίῳ ἀλλοιωθείσας ὑπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ γενομένας ἀμεταπτώτους· οἱονεὶ γὰρ ἀρετὰς γίγνεσθαι. Simpl. wendet (73, α f. Schol. 76, a, 24 ff.) gegen diese Bestimmungen ein:

Schlechtigkeit liegt nichts in der Mitte [1]. Ist dem aber so, und ist zugleich der Werth der Handlungen ausschliesslich nach der Gesinnung zu beurtheilen, so folgt unabweisbar, dass er gleichfalls keinen Gradunterschied zulässt; wenn vielmehr die Gesinnung nur eines von beiden, entweder gut oder schlecht, sein kann, so wird das gleiche auch von den Handlungen gelten müssen; und wenn die gute Gesinnung, oder die Tugend, nichts Schlechtes, die schlechte Gesinnung nichts Gutes an sich hat, so wird es sich auch mit den Handlungen nicht anders verhalten: die gute Handlung ist unbedingt löblich, die schlechte unbedingt verwerflich, denn jene kommt nur da vor, wo die Tugend rein und ganz ist, diese nur da, wo sie ganz fehlt. Alle guten Handlungen auf der einen, alle Verfehlungen auf der andern Seite stehen mithin, nach einem bekannten Paradoxon, sich an Werth gleich: der Masstab der sittlichen Beurtheilung ist ein absoluter, und wenn unser Verhalten diesem Masstab nicht durchaus entspricht, so widerspricht es ihm durchaus [2]. |

sie wären richtig, wenn die Tugend nur in einer theoretischen Ueberzeugung bestände, denn eine solche müsse wahr oder falsch, und könne nicht mehr oder weniger wahr sein (eben der Grund, welchen die Stoiker von ihrer Voraussetzung aus geltend machten; s. S. 247, 2); anders verhalte es sich aber, wenn sie Sache der Uebung sei. — Ein weiterer Unterschied der *ἀρετὴ* von der *τέχνη*, dass dieser als natürliche Vorbereitung nur eine einfache *ἐπιτηδειότης*, jener eine *ἀξιόλογος προκοπὴ* vorangehe (Simpl. Categ. 62, *β* f. Schol. 71, a, 38), mag ebenso, wie die Definitionen der *τέχνη*, welche Olympiodor in Gorg. 53 f. (Jahrb. f. Phil. Supplementb. XIV, 239) von Zeno, Kleanthes und Chrysippus anführt (die zenonische auch bei Sext. Pyrrh. III, 241. Math. VII, 109. 373, vollständiger bei Lucian Paras. c. 4 vgl. Cic. Acad. II, 7, 22 u. a. s. Wachsmuth De Zen. I, 12 Nr. 3), hier nur beiläufig berührt werden.

1) Diog. VII, 127: *ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας· τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν· ὡς γὰρ δεῖν, φασιν, ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλὸν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον· οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτε ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.* Aehnlich Sen. ep. 71, 18: *quod summum bonum est supra se gradum non habet . . . hoc nec remitti nec intendi posse, non magis, quam regulam, qua rectum probari solet, flectes. quicquid ex illa mutaveris injuria est recti.* Stob. II, 116: *ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ.*

2) Das vielbesprochene Paradoxon (b. Cic. Parad. 3. Fin. IV, 27 f. Diog. 101. 120. Stob. 218. Plut. Sto. rep. 13, 1. virt. mor. 10, S. 449. Sext. Math. VII, 422. Sen. ep. 66, 5 ff. u. a.) lautet: *ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτή-*

Aus dem vorstehenden folgt nun unmittelbar, dass auch unter den Personen nur Ein durchgreifender sittlicher Unter-

ματα καὶ τὰ κατορθώματα. Begründet wurde es nach Diog. einerseits mit dem Satze: πᾶν ἀγαθὸν ἐπ' ἄκρον εἶναι αἱρετὸν καὶ μήτε ἄνεσιν μήτε ἐπίτασιν δέχεσθαι, andererseits mit der Bemerkung, auf die auch Sextus und Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 76, a, 30 hinweist: wenn Wahrheit und Falschheit keinen Gradunterschied zulassen, so müsse diess auch von dem Richtigen und Verfehlten in unsern Handlungen gelten. Ob jemand hundert Stadien vom Ziel entfernt sei, oder eines, so sei er eben nicht bei demselben. Aehnlich Stobäus: die Stoiker erklären die Verfehlungen für ἴσα, wenn auch nicht für ὅμοια; πᾶν γὰρ τὸ ψεῦδος ἐπίσης ψεῦδος συμβέβηκεν (ein Satz, den auch Alex. in Metaph. S. 258, 3 Bon. 667, a, 19 Brand. als stoisch anführt), jede ἁμαρτία aber sei Folge einer διάψευσις. Unmöglich können aber die κατορθώματα ungleich sein, wenn die Verfehlungen gleich seien; πάντα γάρ ἐστι τέλεια, διόπερ οὔτ' ἐλλείπειν οὔθ' ὑπερέχειν δύναιτ' ἂν ἀλλήλων. Besonders ausführlich haben sich Cicero und Seneca mit unserer Frage beschäftigt. Die Erörterung des ersteren in den Paradoxa führt, was die Tugenden betrifft, auf den S. 243, 4 angeführten Satz zurück, aus dem sofort folgt, dass *nihil recto rectius* und *bono melius* sein könne. Die Gleichheit der Fehler ergibt sich theils aus der der Tugenden, theils aus der Erwägung, dass alles, was verboten ist, gleichsehr verboten sei. Ebenso fasst sich die Begründung, welche De Fin. angeführt wird, in dem Satze zusammen, alle Verfehlungen seien gleich, *quia nec honesto quidquam honestius, nec turpi turpius.* Seneca wirft ep. 66, 5 die Frage auf, wie trotz des Unterschieds unter den Gütern (s. o. 213, 1 Schl.) doch alle an Werth sich gleich sein können, und er antwortet gleichfalls: ein ursprünglich Gutes sei nur die richtig beschaffene Seele, oder was dasselbe, die Tugend. Diese nehme nun zwar, nach Massgabe der Thätigkeiten, die ihr obliegen, verschiedene Gestalten an, aber sie könne weder zu- noch abnehmen. Dieses nicht: *decrescere enim summum bonum non potest, nec virtuti ire retro licet.* Ebensowenig aber auch jenes, *quando incrementum maximo non est: nihil invenies rectius recto, non magis quam verius vero, quam temperato temperatius.* Alle Tugend bestehe *in modo*, in einer *certa mensura. Quid accedere perfecto potest? nihil, aut perfectum non erat, cui accessit: ergo ne virtuti quidem, cui si quid adici potest, defuit . . . ergo virtutes inter se pares sunt et opera virtutis et omnes homines, quibus illae contigere . . . una inducitur humanis virtutibus regula. una enim est ratio recta simplexque. nihil est divino divinius, coelesti coelestius. mortalia minuuntur . . . crescunt* u. s. w. *divinorum una natura est. ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa . . . nullum porro inter divina discrimen est: ergo nec inter bona.* Ebd. s. 32: *omnes virtutes rationes sunt: rationes sunt rectae: si rectae sunt, et pares sunt. qualis ratio est, tales et actiones sunt: ergo omnes pares sunt* — gleich nämlich an sittlichem Werth; *ceterum magna habebunt discrimina variante materia* u. s. w. Von demselben Standpunkt aus vertheidigt Seneca ep. 71 die

schied möglich ist, der Gegensatz der Tugendhaften und Schlechten; | dass dagegen innerhalb jeder von diesen zwei Klassen kein Gradunterschied stattfindet. Wer die Tugend besitzt, der kann sie nur vollkommen besitzen, wem sie fehlt, dem muss sie ganz fehlen, und ob er ihrem Besitz näher oder ferner steht, darauf kommt nichts an: wer eine Elle unter dem Wasser ist, der ertrinkt gerade so gut, wie der, welcher fünfhundert Klafter darunter ist, wer blind ist, der sieht gleich wenig, ob er sein Gesicht morgen oder ob er es niemals erlangen wird[1]). Die Gesammtheit der Menschen zerfällt demnach den Stoikern in zwei Klassen, die Weisen und die Thoren[2]), und diese zwei Klassen werden von ihnen als völlig getrennt und jede in ihrer Art als schlechthin vollendet beschrieben: in dem Weisen soll gar keine Thorheit Raum finden, in dem Thoren keinerlei Weisheit[3]), der Weise soll

Gleichheit aller Güter und aller guten Handlungen; so namentlich s. 18 ff., wo dem vor. Anm. angeführten noch beigefügt wird: *si rectior ipsa [virtus] non potest fieri, ne quae ab illa quidem fiunt, alia aliis rectiora sunt.*

1) Plut. c. not. 10, 4: *ναὶ, φασίν· ἀλλὰ ὥσπερ ὁ πῆχυν ἀπέχων ἐν θαλάττῃ τῆς ἐπιφανείας οὐδὲν ἧττον πνίγεται τοῦ καταδεδυκότος ὀργυιὰς πεντακοσίας, οὕτως οὐδὲ οἱ πελάζοντες ἀρετῇ τῶν μακρὰν ὄντων ἧττόν εἰσιν ἐν κακίᾳ· καὶ καθάπερ οἱ τυφλοὶ τυφλοί εἰσι κἂν ὀλίγον ὕστερον ἀναβλέπειν μέλλωσιν, οὕτως οἱ προκόπτοντες ἄχρις οὗ τὴν ἀρετὴν ἀναλάβωσιν ἀνόητοι καὶ μοχθηροὶ διαμένουσιν.* Diog. 127 (s. o. 247, 1). Stob. II, 236: *πάντων τε τῶν ἁμαρτημάτων ἴσων ὄντων καὶ τῶν κατορθωμάτων καὶ τοὺς ἄφρονας ἐπίσης πάντας ἄφρονας εἶναι τὴν αὐτὴν καὶ ἴσην ἔχοντας διάθεσιν.* Cic. Fin. III, 14, 48: *consentaneum est his quae dicta sunt, ratione illorum, qui illum bonorum finem quod appellamus extremum quod ultimum crescere putent posse, iisdem placere, esse alium alio etiam sapientiorem, itemque alium magis alio vel peccare vel recte facere. quod nobis non licet dicere, qui crescere bonorum finem non putamus.* Und nun folgen dieselben Vergleichungen, wie bei Plutarch. Sen. ep. 66, 10 (s. vor. Anm.): wie die Tugenden sich gleich sind, so auch *omnes homines, quibus illae contigere.* Ep. 79, 8: das Vollendete lässt keine Steigerung zu: *quicunque fuerint sapientes pares erunt et aequales.*

2) Stob. II, 198: *ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.*

3) Plut. aud. poët. 7, S. 25: *μήτε τι φαῦλον ἀρετῇ προσεῖναι μήτε κακίᾳ χρηστὸν ἀξιοῦσιν, ἀλλὰ πάντως μὲν ἐν πᾶσιν ἁμαρτωλὸν εἶναι τὸν ἀμαθῆ, περὶ πάντα δ' αὖ κατορθοῦν τὸν ἀστεῖον.*

von Fehlern und Irrthum durchaus frei sein, alles was er thut, ist vollkommen, alle Tugenden sind in ihm vereinigt; er hat von allem die richtige Ansicht, und über nichts eine falsche Meinung, oder überhaupt eine blosse Meinung; der Schlechte umgekehrt kann nichts recht thun, hat alle Fehler an sich, besitzt über gar nichts ein richtiges | Wissen, ist durchaus ungebildet, gewaltthätig, grausam, undankbar u. s. w. [1]). Die Stoiker lieben es nach dem Vorgang der Cyniker [2]), diese Vollkommenheit des Weisen im Gegensatz zu der absoluten Fehlerhaftigkeit des Thoren in den bekannten Paradoxen auszudrücken [3]). Der Weise allein soll frei sein, weil er allein sich aus sich selbst bestimmt [4]); er allein schön, weil nur die Tugend wahrhaft schön und liebenswürdig

1) Stob. Ekl. II, 116 f. 120. 196. 198 ff. 220. 232 f. Diog. VII, 117 ff. 125. Cic. Acad. I, 10, 38. II, 20, 66. Plut. Sto. rep. 11, 1. Sen. Benef. IV, 26 f. Sext. Math. VII, 434.

2) Vgl. Bd. II, a, 267 f.

3) M. vgl. zum folgenden die reichhaltige, aber ungeordnete Sammlung von Aussprüchen über Weise und Unweise bei Baumhauer Vet. philosoph. doctr. de morte volunt. 169 ff.

4) Diog. 121. Cic. Acad. II, 44, 136. Parad. 5: *ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος*. Dass dieses Paradoxon, ebenso aber ohne Zweifel wenigstens ihren Grundzügen nach die ganze Schilderung des Gegensatzes von Weisen und Thoren, schon Zeno angehört (über den auch S. 247, 2 2. Aufl. zu vergleichen ist), erhellt ausser Diog. 32 f. (wo der Skeptiker Cassius Zeno vorrückt, dass er in seiner Politie nur die *σπουδαῖοι* als einander befreundet und verwandt und als Freie gelten lassen wolle) auch aus Philo qu. omn. prob. liber 879, E (460 M.), wo als ein Ausspruch Zeno's angeführt wird, man könne eher einen aufgeblasenen Schlauch im Wasser versenken, als einen *σπουδαῖος* zwingen, etwas gegen seinen Willen zu thun, namentlich aber aus dem ebd. 873, A (453 M.) angeführten, im vorangehenden jedenfalls nach einer stoischen Quelle weiter ausgeführten Beweis Zeno's für die Sklaverei des *φαῦλος*, welcher davon ausgeht, dass der *φαῦλος* zum *σπουδαῖος* nicht im Verhältniss der *ἰσηγορία* (gleichen Rechts) stehe, während (nach S. 872, D f.) alle *σπουδαῖοι* als *ἔμπειροι τῶν βιωτικῶν* zu einander in diesem Verhältniss stehen, also alle gleich frei sind. M. vgl. auch den stoischen Sorites ebd. 874, A: *ὁ φρονίμως ποιῶν εὖ ποιεῖ πάντα· ὁ δ' εὖ ποιῶν πάντα ὀρθῶς ποιεῖ πάντα· ὁ δ' ὀρθῶς πάντα ποιῶν καὶ ἀναμαρτήτως καὶ ἀμέμπτως καὶ ἀνεπιπλήκτως καὶ ἀνυπευθύνως καὶ ἀζημίως· ὥστ' ἐξουσίαν σχήσει πάντα δρᾷν καὶ ζῆν ὡς βούλεται· ᾧ δὲ ταῦτ' ἔξεστιν ἐλεύθερος ἂν εἴη*. Auch Cicero's Beweisführung Parad. 5 kommt darauf hinaus, dass nur der so lebe, wie er will, der immer thut, was recht ist.

ist[1]); er allein reich und glücklich (εὐτυχής), weil die geistigen Güter die werthvollsten sind, der wahre Reichthum in der Bedürfnisslosigkeit besteht[2]); ja absolut reich, denn wer von allem die richtige Ansicht hat, der hat alles in seinem geistigen Besitz[3]), und wer von allem den rechten Gebrauch macht, der verhält sich zu allem als Eigenthümer[4]). Nur die Weisen verstehen zu gehorchen, aber auch nur sie zu herrschen; sie allein sind daher Könige, Feldherrn, Steuermänner u. s. f.[5]); ebenso sind sie die alleinigen Redner, Dichter, Wahrsager u. s. w.[6]), und da nur ihre Ansicht über die Götter und die Gottesverehrung die richtige, nur bei ihnen eine wahre Frömmigkeit möglich ist, so sind sie auch die alleinigen Priester und Freunde der Götter, wogegen alle Thoren nothwendig gottlos, unheilig, Feinde der Götter sein sollen[7]). Nur der Weise ist der | Dankbarkeit, der Liebe, der Freundschaft fähig[8]), nur ihm kann eine Wohlthat erwiesen werden, für den Schlechten dagegen ist nichts nützlich und brauchbar u. s. w.[9]). Um es mit Einem Wort zu sagen: der Weise ist schlechthin vollkommen, schlechthin leidens- und bedürfnisslos, schlechthin glückselig[10]), er steht, wie die Stoa abschliessend erklärt, selbst hinter Zeus an Glückseligkeit nicht

1) Plut. c. not. 28, 1. Cic. Acad. a. a. O. Sext. Math. XI, 170.

2) Cic. Parad. 6. Acad. a. a. O. Kleanthes b. Stob. Floril. 94, 28. Sext. a. a. O. Alex. Aphr. Top. 79, o. m.

3) Sen. Benef. VII, 3, 2 f. 6, 3. 8, 1.

4) Cic. Acad. a. a. O. Diog. VII, 125.

5) Cic. a. a. O. Diog. VII, 122. Stob. II, 206. Plut. Arat. 23; über die sämmtlichen bisher besprochenen Bestimmungen: Plut. c. not. 3, 2. De adulat. 16, S. 58. tranqu. an. 12, S. 472. Cic. Fin. III, 22, 75. Horaz ep. I, 1, 106 ff. Sat. I, 3, 124 ff. u. a.

6) Plut. tranqu. an. 12. Cic. Divin. II, 63, 129. Stob. II, 122 vgl. Ps.-Plut. v. Hom. 143.

7) Stob. II, 122 f. 216. Diog. 119. Sen. provid. 1, 5. Dass die Weisen Freunde der Götter seien, und die Götter der Weisen, führt auch Philodemus π. θεῶν διαγωγῆς Vol. Hercul. VI, 29 als stoisch an.

8) Sen. ep. 81, 11 f. Stob. II, 118.

9) Sen. Benef. V, 12, 3 ff. Plut. St. rep. 12, 1. c. not. 20, 1; vgl. S. 212, 3.

10) Stob. II, 196 f. Plut. Stoic. abs. poët. dic. c. 1. 4 u. a. Vgl. das frühere über die Apathie und die Autarkie der Tugend, S. 235. 214 ff.

zurück [1]) — denn der einzige Unterschied, der der Zeit, soll ja zur Vermehrung der Glückseligkeit nichts beitragen [2]). Der Unweise dagegen ist durchaus thöricht, unglückselig und verkehrt, oder wie der stoische Kraftausdruck lautet: jeder Unweise ist ein Verrückter, denn verrückt ist, wer über sich selbst und das, was ihn zunächst angeht, kein Bewusstsein hat [3]).

Diese Behauptung musste um so tiefer einschneiden, je weniger die Stoiker ausser ihrer eigenen oder einer der ihrigen verwandten Philosophie eine wirkliche Tugend und Weisheit zugaben, und je ungünstiger sie überhaupt über den sittlichen Zustand der Menschheit urtheilten. Dass dieses Urtheil nur ein sehr herbes sein konnte, diess war in ihrem ganzen Standpunkt begründet. Eine Philosophie, welche ihr sittliches Ideal den herrschenden Begriffen so schroff entgegenstellt, kann einerseits nur aus einer durchgreifenden Missbilligung der bestehenden Zustände entsprungen | sein, und andererseits muss sie dazu hinführen. Nach stoischem Masstab musste ja die überwiegende Mehrzahl, ja fast die Gesammtmasse der Menschen der Klasse der Unweisen zugezählt werden; und wenn nun alle Unweisen gleichsehr und durchaus schlecht sind, so konnte man in der Menschheit nur ein Meer von Verkehrtheit und Lastern erblicken, aus dem höchstens einige wenige Schwimmer an weit zerstreuten Punkten auftauchen [4]). Der Mensch wandelt, wie schon Kleanthes

1) Chrysippus b. PLUT. Sto. rep. 13, 2. c. not. 33, 2. STOB. II, 198. SEN. prov. 1, 5: *bonus ipse tempore tantum a Deo differt.* Ebd. 6, 4 ff., wo Jupiter den Tugendhaften sogar sagt: *hoc est, quo Deum antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam.* Ep. 73, 11 f. De const. 8, 2. CIC. N. D. II, 61, 153. EPIKT. Diss. I, 12, 26. Man. 15. HORAZ ep. I, 1, 106 ff.

2) S. S. 221, 1 und SEN. ep. 53, 11: *non multo te Dî antecedent . . . diutius erunt: at mehercules magni artificis est clusisse totum in exiguo. tantum sapienti sua, quantum Deo omnis aetas patet.* 73, 13: *Jupiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est: sapiens nihilo se minoris aestimat, quod virtutes ejus spatio breviore cluduntur.*

3) πᾶς ἄφρων μαίνεται CIC. Parad. 4. Tusc. III, 5, 10. DIOG. VII, 124. STOB. Ekl. II, 124. HORAZ Sat. II, 3, 43.

4) Wie diess der Peripatetiker DIOGENIAN b. EUS. praep. ev. VI, 8, 10 Chrysippus vorhält: πῶς οὖν οὐδένα φῂς ἄνθρωπον, ὃς οὐχὶ μαίνεσθαί σοι δοκεῖ κατ' ἴσον Ὀρέστῃ καὶ Ἀλκμαίωνι, πλὴν τοῦ σοφοῦ; ἕνα δὲ ἢ δύο μόνους φῂς σοφοὺς γεγονέναι; Aehnlich PLUT. Sto. rep. 31, 5.

klagt[1]), sein Leben lang in Schlechtigkeit; kaum dass Einzelne nach langem Irrthum am Abend ihres Lebens zur Tugend durchdringen. Dass diess die allgemeine Ansicht seiner Schule war, wird durch ihre Sätze über die Verrücktheit der Unweisen und die Seltenheit der Weisen[2]) zur Genüge erwiesen. Kein anderer aber hat dieses Urtheil öfter und stärker ausgesprochen, als Seneca. Wir sind schlecht, sagt er, wir sind schlecht gewesen, und wir werden schlecht sein. Unsere Voreltern haben über den Verfall der Sitten geklagt, wir klagen darüber und unsere Nachkommen werden darüber zu klagen haben. In Wahrheit sind es nur geringe Schwankungen, denen der sittliche Zustand unterliegt: die Erscheinungsformen des Bösen wechseln, seine Macht bleibt dieselbe[3]). Alle sind schlecht, und wer noch nichts Böses gethan hat, der wäre doch im Stand, | es zu thun; alle sind undankbar, habsüchtig, feige, gottlos u. s. w., alle sind verrückt[4]). Wir alle haben gefehlt, der eine leichter, der andere schwerer, und wir werden alle fehlen bis an's Ende unseres Daseins[5]); einer drängt den andern zum Bösen, und die Menge der Schlechten duldet es nicht, dass Einzelne sich bessern[6]); wer über die Laster der Menschen zürnen wollte, statt ihre Irrthümer zu be-

1) Bei Sext. Math. IX, 90 (im Zusammenhang der S. 136, 1 berührten Beweisführung): der Mensch kann nicht das vollkommenste Wesen sein, *οἷον εὐθέως, ὅτι διὰ κακίας πορεύεται τὸν πάντα χρόνον, εἰ δὲ μή γε, τὸν πλεῖστον· καὶ γὰρ εἴ ποτε περιγένοιτο ἀρετῆς, ὀψὲ καὶ πρὸς ταῖς τοῦ βίου δυσμαῖς περιγίνεται.*

2) Ich werde auf diesen letzteren Punkt S. 268 f. noch einmal zurückkommen; vorläufig vgl. m. S. 252, 4 und Sext. Math. IX, 133: *εἰσὶν ἄρα σοφοί· ὅπερ οὐκ ἤρεσκε τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς, μέχρι τοῦ νῦν ἀνευρέτου ὄντος κατ' αὐτοὺς τοῦ σοφοῦ.* Alex. Aphr. De fato c. 28, S. 90: *τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ πλεῖστοι κακοὶ, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς μὲν εἷς ἢ δεύτερος ὑπ' αὐτῶν γεγονέναι, ὥσπερ τι παράδοξον ζῷον καὶ παρὰ φύσιν, σπανιώτερον τοῦ Φοίνικος . . . οἱ δὲ πάντες κακοὶ καὶ ἐπίσης ἀλλήλοις τοιοῦτοι, ὡς μηδὲν διαφέρειν ἄλλον ἄλλου, μαίνεσθαι δὲ ὁμοίως πάντας.* Philodem. De Mus. (Vol. Herc. I) col. 11. 18: der Stoiker dürfe sich nicht auf das Urtheil der Menge (den *consensus gentium*) stützen, da er ja diese durchweg für verrückt und gottverhasst halte.

3) Benef. I, 10, 1—3.

4) De ira III, 26, 4 f. Benef. V, 17, 3.

5) De clement. I, 6, 3 vgl. De ira II, 28, 1. III, 27, 3.

6) Ep. 41, 9. v. be. 1, 4.

klagen, der fände in der Masse der Frevel kein Ende[1]). Einem Seneca bot allerdings sein Zeitalter zu derartigen Ergüssen nur allzu reichliche Veranlassung; aber auch seinen Vorgängern konnte es in dem ihrigen nicht daran fehlen, und alle Voraussetzungen des stoischen Systems machten es bei folgerichtigem Denken unmöglich, die grosse Mehrzahl der Menschen für etwas anderes, als für eine Schaar von Thoren und Sündern zu halten. Selbst die berühmtesten Namen wussten die Stoiker von diesem Urtheil nicht auszunehmen. Fragte man sie um Beispiele der Weisheit, so verwiesen sie auf einen Sokrates, Diogenes, Antisthenes[2]), und in späterer Zeit auf einen Cato[3]); dagegen mussten sie den grössten Staatsmännern und Helden der Vorzeit nicht blos mit Plato die philosophische, sondern alle und jede wahre Tugend absprechen[4]), und kaum das Zugeständniss will sich mit ihren Sätzen von der Gleichheit aller | Nichtweisen und aller Fehler[5]) vertragen, dass die allgemeinen Laster den einen in geringerem Masse beiwohnen als den andern[6]).

1) M. s. die pathetische Schilderung De ira II, 8—10, wo u. a.: *ferarum iste conventus est . . . certatur ingenti quidem nequitiae certamine: major cotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est* u. s. w.

2) Diog. VII, 91: *τεκμήριον δὲ τοῦ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν φησιν ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ ἠθικοῦ λόγῳ τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Διογένην καὶ Ἀντισθένην.* (Ueber die Beschränkung, die auch hierin noch liegt, wird sogleich gesprochen werden.) Epikt. Man. 15, der neben Diogenes auch Heraklit als *θεῖοι* nennt.

3) M. s. über ihn die masslosen Lobsprüche seines Bewunderers Seneca z. B. De const. 7, 1: der Weise sei kein unwirkliches Ideal, wenn er auch, wie alles Grosse, nur selten vorkomme. *ceterum hic ipse M. Cato vereor ne supra nostrum exemplar sit.* Ebd. 2, 1: *Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis Deos immortales dedisse quam Ulixen et Herculem prioribus seculis.*

4) Plut. prof. in virt. 2, S. 76. Cic. Off. III, 4, 16 (S. 245, 3, Schl.) u. a.

5) Worüber S. 246 ff.

6) Sen. Benef. IV, 27, 2: *itaque errant illi, qui interrogant Stoicos: quid ergo? Achilles timidus est? quid ergo? Aristides, cui justitia nomen dedit, injustus est?* u. s. w. *non hoc dicimus, sic omnia vitia esse in omnibus, quomodo in quibusdam singula eminent: sed malum ac stultum nullo vitio vacare . . . omnia in omnibus vitia sunt, sed non omnia in singulis exstant* (d. h. nicht alle sind in jedem gleich hervorragend). Es bedarf kaum der Bemerkung, wie nahe diese Behauptung mit der augustinischen Lehre von den Tugenden der Heiden, die stoische Schilderung des Thoren mit der christlichen Ansicht über den

Sind aber die beiden sittlichen Zustände so schroff geschieden, so ist natürlich kein allmählicher Uebergang von dem einen zum andern möglich. Mochten daher die Stoiker auch einen Fortschritt von der Thorheit und Schlechtigkeit zur Weisheit annehmen [1]), so mussten sie doch den wirklichen Eintritt in die letztere für etwas momentanes erklären [2]): die Fortschreitenden ohne Ausnahme gehören noch zu den Thoren [3]), und der weise gewordene soll sich seines neuen Zustandes im ersten Anfang nicht bewusst sein [4]): der Uebergang in denselben erfolgt so rasch, und | in dem früheren Zustand sind so wenig Anknüpfungspunkte für den neuen gegeben, dass das Selbstbewusstsein mit der thatsächlichen Aenderung in der Beschaffenheit des Menschen

Unwiedergeborenen, und der ganze Dualismus der Weisen und Thoren mit dem Dualismus der Glaubigen und Unglaubigen verwandt ist.

1) Plut. c. not. 10, 1. prof. in virt. 12, S. 82. Sen. ep. 75, 8 ff. u. a. St.

2) Plut. c. not. 9 (s. Anm. 4). Stoic. abs. poët. dic. c. 2 ff., wo die Stoiker darüber verspottet werden, dass jemand ihrer Meinung nach hässlich, arm, schlecht, elend u. s. f. zu Bett gehen, und am andern Morgen weise, tugendhaft, reich, glückselig, als König u. s. w. aufstehen könne. Dasselbe prof. in virt. c. 1, S. 75, wo auch die Bemerkung Zeno's, man könne an seinen Träumen sehen, ob man im Guten fortschreite.

3) S. o. 247, 1. Plut. prof. in virt. c. 1, Anf. c. not. 10, 2 ff. (vgl. S. 249, 1). Sen. ep. 75, 8.

4) Plut. c. not. 9, 1: *τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγινομένης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον οἴονται διαλεληθέναι δ' αὐτὸν ὅτι μικρῷ πρόσθεν ἀθλιώτατος ὢν καὶ ἀφρονέστατος νῦν ὁμοῦ φρόνιμος καὶ μακάριος γέγονεν.* Aehnlich Sto. rep. 19, 3. Zur Erläuterung dieser Angabe verweist Ritter III, 657 sehr richtig neben Stob. II, 234 (*γίγνεσθαι δὲ καὶ διαλεληθότα τινὰ σοφὸν νομίζουσι κατὰ τοὺς πρώτους χρόνους*) auf Philo De agric. S. 325 (211, A H.): die noch ungeübten Vollkommenen *παρὰ τοῖς φιλοσόφοις διαλεληθότες εἶναι λέγονται σοφοί. τοὺς γὰρ ἄχρι σοφίας ἄκρας ἐληλακότας καὶ τῶν ὅρων αὐτῆς ἄρτι πρῶτον ἁψαμένους ἀμήχανον εἰδέναι, φασὶ, τὴν ἑαυτῶν τελείωσιν. μὴ γὰρ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἄμφω συνίστασθαι, τήν τε πρὸς τὸ πέρας ἄφιξιν καὶ τὴν τῆς ἀφίξεως κατάληψιν, ἀλλ' εἶναι μεθόριον ἄγνοιαν* u. s. w. Auch Sen. ep. 75, 9 erörtert diesen Gegenstand, nur dass er diejenigen, welche das Bewusstsein ihrer Vollendung noch nicht erreicht haben, nicht den Weisen, sondern erst den Fortschreitenden, als höchste Klasse derselben, zuzählt. Prantl's Vermuthung, dass der *σοφὸς διαλεληθὼς* mit dem unter dem Namen *διαλανθάνων* bekannten Fangschluss combinirt worden sei (Gesch. der Logik I, 490, 210), kann ich mir nicht aneignen.

nicht gleichen Schritt hält, diese vielmehr erst aus der nachfolgenden Erfahrung erkannt wird.

In dieser Schilderung des Weisen hat der moralische Idealismus des stoischen Systems seinen Gipfel erreicht. Der tugendhafte Wille erscheint hier so vollständig abgelöst von allen sinnlichen Lebensbedingungen, so schlechthin frei von allen Schranken des natürlichen Daseins, das Individuum ist so rein zum Organ des allgemeinen Gesetzes geworden, dass wir uns nur fragen müssen, mit welchem Recht ein solches Wesen noch ein Individuum genannt würde, ob und wie es als Mensch unter Menschen lebend gedacht werden könne? Aber auch den Stoikern selbst musste sich diese Frage aufdrängen, und wenn sie nicht von vorne herein auf die praktische Durchführbarkeit, und ebendamit auch auf die wissenschaftliche Wahrheit ihres Ideals verzichten wollten, so konnten sie sich der Aufgabe nicht entziehen, seine Vereinbarkeit mit den Bedürfnissen des menschlichen Lebens und den Bedingungen der Wirklichkeit nachzuweisen. Machten sie aber einmal diesen Versuch, so konnte es nicht fehlen, dass sie nun doch wieder eine gewisse Verständigung mit den Meinungen und Neigungen der Menschen suchten, gegen die sie erst eine so schroff abweisende Stellung eingenommen hatten; es konnte diess um so weniger ausbleiben, je grösser der Werth war, der von ihrem System selbst theils auf seine praktische Wirkung, theils auf seine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Urtheil gelegt wurde. Geht daher auch die ursprüngliche Richtung der stoischen Moral auf die ganz reine und unbedingte Unterwerfung des Einzelnen unter das allgemeine Gesetz, so macht doch in ihrer weiteren Ausführung das Recht der Individualität seinen Einfluss unvermerkt geltend, und aus diesen | entgegengesetzten Strömungen erzeugt sich eine Abweichung von der geraden Linie des Systems, deren verschiedene Ausbeugungen nach der Seite der gewöhnlichen Lebensansicht wir zunächst in's Auge fassen müssen.

9. Fortsetzung. B. Die Milderung des sittlichen Idealismus durch die Rücksicht auf das praktische Bedürfniss.

Die ganze Ethik der Stoiker wurzelt in dem Satze, dass nur die Tugend ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Uebel sei. Eben dieser Satz brachte aber die Stoiker nicht blos mit der

gewöhnlichen Meinung in auffallenden Widerstreit, sondern er war auch in ihrem System selbst nicht ohne Schwierigkeiten. Für's erste nämlich ist die Tugend in ihrem Dasein an gewisse Bedingungen geknüpft, und sie hat gewisse Folgen, die sich nicht von ihr trennen lassen; und wir haben früher gesehen, dass die Stoiker auch diese unter die Güter mitaufnahmen [1]). Weiter aber soll die Tugend desshalb das einzige Gut sein, weil nur das Naturgemässe ein Gut und nur das vernünftige Handeln für den Menschen naturgemäss sei. Allein lässt sich dieses so unbedingt und ausschliessend behaupten? Der Grundtrieb ist nach stoischer Lehre der Selbsterhaltungstrieb; dieser schliesst aber offenbar auch die Erhaltung und Förderung des sinnlichen Lebens in sich. Die Stoiker konnten daher nicht umhin, auch physische Güter und Thätigkeiten unter die naturgemässen Dinge zu rechnen: zu dem ersten Naturgemässen soll vor allem die Gesundheit, die richtige sinnliche Wahrnehmung u. s. w. gehören [2]), und derselbe | Satz musste sich der Schule auch aus dem praktischen Gesichtspunkt empfehlen, denn wenn unter den Dingen als solchen kein Werthunterschied ist, so ist auch keine vernünftige Auswahl und kein Handeln nach Gründen möglich [3]). Nun ver-

1) S. 213, 1.

2) Cic. Fin. III, 5, 17. Gell. N. A. XII, 5, 7: der ursprüngliche Gegenstand der natürlichen Selbstliebe sind die *πρῶτα κατὰ φύσιν*, und jene Selbstliebe besteht darin, *ut omnibus corporis sui commodis gauderet [unusquisque], ab incommodis omnibus abhorreret.* Stob. Ekl. II, 142: Einiges ist naturgemäss, anderes naturwidrig, noch anderes keines von beiden. Zu dem Naturgemässen gehört Gesundheit, Stärke u. dgl. Ebd. S. 148: *τῶν δὲ κατὰ φύσιν ἀδιαφόρων ὄντων τὰ μέν ἐστι πρῶτα κατὰ φύσιν τὰ δὲ κατὰ μετοχήν. πρῶτα μέν ἐστι κατὰ φύσιν κίνησις ἢ σχέσις κατὰ τοὺς σπερματικοὺς λόγους γινομένη, οἷον ὑγεία καὶ αἴσθησις, λέγω δὲ τὴν κατάληψιν καὶ ἰσχύν. κατὰ μετοχὴν δὲ . . . οἷον χεὶρ ἀρτία καὶ σῶμα ὑγιαῖνον καὶ αἰσθήσεις μὴ πεπηρωμέναι. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν παρὰ φύσιν κατ' ἀνάλογον.* Vgl. ebd. S. 60, wo die Aufzählung der *πρῶτα κατὰ φύσιν* gleichfalls stoisch ist, und oben S. 209.

3) Cic. Fin. III, 15, 50: *Deinceps explicatur differentia rerum; quam si non ullam esse diceremus, confunderetur omnis vita, ut ab Aristone: nec ullum sapientiae munus aut opus inveniretur, cum inter res eas, quae ad vitam degendam pertinerent, nihil omnio interesset neque ullum delectum adhiberi oporteret.* Den gleichen Grund kehrte ja die Stoa (s. o. S. 81, 3) auch gegen die theoretische Adiaphorie der Skeptiker, mit welcher die praktische Aristo's, von der skep-

wahren sie sich freilich gegen die Meinung, als ob das erste Naturgemässe schon das Vollendete oder Gute sei, wie ja auch auf der theoretischen Seite in der sinnlichen Wahrnehmung zwar die Quelle alles Wissens, aber doch nicht die Wahrheit liegen soll: wenn der Mensch das allgemeine Gesetz des Handelns erkannt hat, so wird er ihrer Ansicht nach ihm gegenüber alles Sinnliche und blos Individuelle gering achten, es für ein blosses Mittel im Dienste der Tugend und Vernunft ansehen[1]). Aber wie diess möglich sein soll, lässt sich schwer angeben. Wie vielmehr schon die gleichzeitigen Gegner der Stoa daran Anstoss nahmen, dass das erste Naturgemässe in keiner Beziehung unter die Zwecke des naturgemässen Lebens gehören solle[2]), so werden auch wir einige Bedenken nicht unterdrücken können, wenn uns gesagt wird: alle Pflichten beziehen sich auf die Erlangung jenes ursprünglich Naturgemässen, aber doch dürfe dasselbe nicht für das | Ziel unseres Handelns gehalten werden[3]); nicht das Naturgemässe selbst, sondern die vernünftige Auswahl und Zusammenfassung des Naturgemässen sei das Gute[4]). Wussten sich

tischen Ataraxie nur dem Namen nach verschieden, um so mehr zusammenhängt, da auch Aristo zur Skepsis hinneigte; vgl. S. 55, 4. 5.

1) Cic. Fin. III, 6, 21: *prima est enim conciliatio* [οἰκείωσις] *hominis ad ea quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant* ἔννοιαν *illi, viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa quae primum dilexerat: atque ita cognitione et ratione collegit ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum . . . cum igitur in eo sit id bonum, quo referenda sint omnia . . . quanquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est, eorum autem quae sunt prima naturae propter se nihil expetendum* u. s. w. Aehnlich Gell. a. a. O.

2) Plut. comm. not. c. 4 f. Cic. Fin. IV, 17. V, 24, 72. 29, 89.

3) Cic. Fin. III, 6, 22: *ut recte dici possit, omnia officia eo referri, ut adipiscamur principia naturae: nec tamen ut hoc sit bonorum ultimum, propterea quod non inest in primis naturae conciliationibus honesta actio. consequens enim est et post oritur* u. s. w.

4) Plut. c. not. 26, 2: *εἰ γὰρ αὐτὰ μὲν [τὰ] πρῶτα κατὰ φύσιν ἀγαθὰ μή ἐστιν, ἡ δ' εὐλόγιστος ἐκλογὴ καὶ λῆψις αὐτῶν καὶ τὸ πάντα τὰ παρ' ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν* u. s. w. *εἴπερ γὰρ οἴονται, μὴ στοχαζομένους μηδ' ἐφιεμένους τοῦ τυχεῖν ἐκείνων τὸ τέλος ἔχειν, ἀλλ' οὗ δεῖ ἐκεῖνα ἀναφέρεσθαι, τὴν τούτων ἐκλογὴν, καὶ μὴ ταῦτα. τέλος μὲν γὰρ τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα*

aber auch die Stoiker über diese Bedenken wegzusetzen, so konnten sie sich doch nicht verbergen, dass dasjenige, was sich auf unser sinnliches Wohl bezieht, wenigstens einen gewissen Werth habe, und in allen den Fällen zu begehren sei, in denen kein höheres Gut darunter Noth leidet, und dass ebenso umgekehrt das, was unserem sinnlichen Wohl widerstreitet, abgesehen von höheren Pflichten, im Unwerth (*ἀπαξία*) sei, und desshalb mit Recht gemieden werde [1]). Diese Dinge und Thätigkeiten sollen allerdings nicht zu dem absolut Werthvollen oder den Gütern gerechnet werden [2]); und es war insofern ein Hinüberschwanken von der stoischen Lehre zur peripatetischen, wenn Kleanthes' Mitschüler Herillus die leiblichen und äusseren Güter als einen zweiten oder Unterzweck neben der Tugend aufführte [3]). Aber doch sind die | Stoiker darum nicht gesonnen, mit dem gleichzeitigen Aristo von Chios, welcher die Stoa auch hierin auf dem Standpunkt der cynischen Philosophie festzuhalten strebte, jeden Werthunterschied unter den sittlich gleichgültigen Dingen zu läugnen [4]), und eben in dieser Gleichgültigkeit gegen alles Aeussere

φρονίμως· ἐκεῖνα δ' αὐτὰ καὶ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν οὐ τέλος, ἀλλ' ὥσπερ ὕλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα. Cic. s. Anm. 1.

1) Cic. a. a. O. 6, 20. Plut. a. a. O. Stob. II, 142. Diog. VII, 105. Weiteres sogleich.

2) S. S. 214 ff. und Stob. II, 132: *διαφέρειν δὲ λέγουσιν αἱρετὸν καὶ ληπτὸν καὶ καθόλου τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀξίαν ἔχοντος.*

3) Diog. VII, 165: Herillus lehrte, *διαφέρειν τέλος καὶ ὑποτελίδα* (über diesen Ausdruck auch Stob. II, 60). *τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν.* Daher wirft ihm Cic. Fin. IV, 15, 40 vor: *facit enim ille duo sejuncta ultima bonorum*, sofern er nämlich das Aeussere weder geringschätze, noch mit dem letzten Zweck in Verbindung setze. Doch lässt ihn Diog. a. a. O. auch lehren: *τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα εἶναι*, und Cic. Off. I, 2, 6 nennt ihn sogar neben Pyrrho und Aristo als Adiaphoristen. Hienach erscheint Herill's Abweichung vom ächten Stoicismus nicht sehr bedeutend. Nach Cic. Fin. II, 13, 43 vgl. Off. a. a. O. fand er überdiess seit Chrysipp's Zeit keinen Anklang mehr.

4) Cic. Legg. I, 21, 55: *si, ut Chius Aristo dixit, solum bonum esse diceret quod honestum esset malumque quod turpe, ceteras res omnes plane pares ac ne minimum quidem utrum adessent an abessent interesse.* Ebd. 13, 38. Fin. IV, 17, 47: *ut Aristonis esset explosa sententia dicentis, nihil differre aliud ab alio nec esse res ullas praeter virtutes et vitia intra quas quidquam omnino interesset.* Ebd. II, 13, 43. III, 3, 11 f. 15, 50. IV, 16, 43. 25, 68. V, 25,

das höchste Lebensziel zu suchen [1]). Wie vielmehr ihre Tugend im Vergleich mit der cynischen den positiveren Charakter des thatkräftigen Willens trägt, so suchen sie auch zu den äusseren Gegenständen und Bedingungen dieser Thätigkeit ein bestimmtes Verhältniss, das für die Erwählung oder Verwerfung, überhaupt für die praktische Entscheidung massgebend sein kann. Sie theilen demnach die gleichgültigen Dinge selbst wieder in drei Klassen. Zu der ersten gehört alles dasjenige, was zwar vom sittlichen oder absoluten Standpunkt aus weder ein Gut noch ein Uebel ist, was aber doch einen gewissen Werth hat, mag ihm nun dieser an und für sich, wegen seiner Angemessenheit an die menschliche Natur, oder mag er ihm nur als einem Hülfsmittel des sittlichen und naturgemässen Lebens, oder in beiden Beziehungen zukommen. Die zweite Klasse umfasst umgekehrt alles das, was an sich selbst oder in seinem Verhältniss zu höheren Zwecken naturwidrig und schädlich zu sein pflegt; die dritte diejenigen Dinge und | Thätigkeiten, die nicht einmal in diesem bedingten Sinn einen Werth oder Unwerth haben. Die erste Klasse wird als das Vorzügliche oder Wünschenswerthe (*προηγμένον*) bezeichnet, die zweite als das Verwerfliche (*ἀποπροηγμένον*), die dritte als das Mittlere [2]); das letztere heisst im

73. Acad. II, 42, 130. Offic. a. a. O. Fragm. Hortens. b. Nonn. Praefract. Diog. VII, 160. Sext. Math. XI, 64. Cic. stellt den Aristo gewöhnlich mit Pyrrho zusammen.

1) Diog. a. a. O.: *τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδὲ ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα.* Cic. Acad. a. a. O. *huic summum bonum est in his rebus* (die sittlichen Adiaphora) *neutram in partem moveri; quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur.* Chrysippus b. Plut. c. not. 27, 2: die Adiaphorie gegen das, was weder gut noch schlecht ist, setze den Begriff des Guten voraus, und doch solle nach Aristo das Gute nur in jener Adiaphorie bestehen. Stob. I, 920. Clemens Strom. II, 416, C. Ueber Chrysipp's Polemik gegen diese Adiaphorie s. m. auch Cic. Fin. IV, 25, 68.

2) Diog. VII, 105: *τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα τὰ δὲ ἀποπροηγμένα. προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν· ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα.* Unter der *ἀξία* aber, deren drei Bedeutungen erörtert werden, verstehen sie hier: *μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον.* 107: *τῶν προηγμένων τὰ μὲν δι' αὐτὰ προῆκται, τὰ δὲ δι' ἕτερα, τὰ δὲ δι' αὐτὰ καὶ δι' ἕτερα . . . δι' αὐτὰ μὲν ὅτι κατὰ φύσιν ἐστί. δι' ἕτερα δὲ ὅτι περιποιεῖ χρείας οὐκ ὀλίγας. ὁμοίως δὲ ἔχει*

engern Sinn *ἀδιάφορον*[1]), und zu demselben wird neben dem schlechthin Gleichgültigen auch alles das gezählt, was nur einen so geringen Werth oder Unwerth hat, dass es weder Verlangen noch Abscheu zu erwecken geeignet ist, und es wird insofern das *προηγμένον* und *ἀποπροηγμένον* auch als dasjenige definirt, was einen bedeutenden Werth oder Unwerth habe[2]). Zu dem Wünschenswerthen rechneten die Stoiker theils geistige Eigenschaften und Zustände, wie gute Anlagen und Kunstfertigkeiten, auch den Fortschritt zur Tugend, sofern dieser doch noch nicht die Tugend selbst ist, theils körperliche Vorzüge, die Schönheit, Stärke, Gesundheit und das Leben selbst, theils endlich äussere Güter, wie Reichthum, Ehre, edle Abkunft, Verwandte u. s. w., zu dem Verwerflichen die entgegengesetzten Dinge | und Zustände; zu dem schlechthin Gleichgültigen alles das, was auf unsere Wahl keinerlei bestimmenden Einfluss haben kann, wie etwa die Frage, ob die Zahl meiner Haare gerade oder ungerade ist, ob ich ein Blatt vom Boden aufheben oder liegen lassen, ob ich dieses oder jenes Geldstück zu einer Zahlung verwenden soll[3]). Nun wollten sie allerdings den blos relativen Werth des

καὶ τὸ ἀποπροηγμένον κατὰ τὸν ἐναντίον λόγον. Wesentlich gleich, es scheint nach derselben Quelle, nur ausführlicher Stob. Ekl. II, 142 ff.; vgl. ferner Cic. Acad. I, 10, 36 f. Fin. III, 15, 50 ff. IV, 26, 72. Sext. Pyrrh. III, 191. Math. XI, 60 ff. Alex. Aphr. De an. 157, m. u. a. Ueber den Begriff des *προηγμένον* und seinen Unterschied vom *ἀγαθὸν* erklärte sich Zeno nach Stob. 156 und Cic. Fin. III, 16, 52 dahin: *προηγμένον εἶναι, ὃ ἀδιάφορον ὂν ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον . . . οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον, διὰ τὸ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν. τὸ δὲ προηγμένον, τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον, συνεγγίζειν πως τῇ τῶν ἀγαθῶν φύσει· οὐδὲ γὰρ ἐν αὐλῇ τὸν προηγούμενον εἶναι τὸν βασιλέα, ἀλλὰ τὸν μετ' αὐτὸν τεταγμένον.*

1) Stob. II, 142: *ἀδιάφορα δ' εἶναι λέγουσι τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, διχῶς τὸ ἀδιάφορον νοεῖσθαι φάμενοι, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν καὶ τὸ μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν· καθ' ἕτερον δὲ τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν, καθὸ καὶ λέγεσθαί τινα καθάπαξ* (schlechthin) *ἀδιάφορα εἶναι.* Ebenso Diog. VII, 104. Noch eine dritte Bedeutung unterscheidet Sext. M. XI, 60, sie ist aber nur eine Unterabtheilung der zweiten.

2) Vor. Anm. und Stob. II, 144. 156. Sext. P. III, 191. M. XI, 62.

3) Diog. VII, 106. Stob. II, 142 ff. Cic. Fin. III, 15, 51. Sext. a. d. a. O. Plut. Sto. rep. 30 u. a. Nicht ganz einig waren die Stoiker darüber, ob der Nachruhm nach dem Tode zu dem Wünschenswerthen zu rechnen

προηγμένον von dem absoluten des sittlich Guten streng unterschieden, und nur dieses ein Gut genannt wissen, weil es allein unter allen Umständen nützlich und nothwendig sei, wogegen auch die vorzüglichsten von den sittlich gleichgültigen Dingen unter Umständen nachtheilig, und auch die verwerflichsten derselben, wie Krankheit, Armuth u. s. f., unter Umständen nützlich sein können [1]). Ebensowenig wollten sie zugeben, dass die Selbstgenügsamkeit des Weisen durch die Anerkennung eines Wünschenswerthen ausser ihm nothleide: der Weise brauche diese Dinge, sagte Chrysippus [2]), doch ohne ihrer zu bedürfen. Aber doch geräth ihre Lehre vom Guten durch die Behauptungen über das Wünschenswerthe und Verwerfliche sichtbar in's Schwanken; zwischen die Güter und Uebel hat sich in demselben ein Drittes von zweifelhafter Beschaffenheit in die Mitte gedrängt, und wie wir oben gesehen haben, dass sie auf dieses den Namen des Adiaphoron nur im weiteren Sinn anwenden wollten, so konnten sie auch andererseits die Bezeichnung des Guten für das Wünschenswerthe nicht schlechthin zurückweisen [3]), und manche von den | Dingen, welche sie sonst für gleichgültig zu erklären pflegten, vom höchsten Gut nicht unbedingt ausschliessen [4]). Dass

sei; nach Cic. Fin. III, 17, 57 verneinte es Chrysippus und Diogenes, wogegen es die Jüngeren, von dem Akademiker Karneades gedrängt, zugaben. Sen. ep. 102, 3 ff. führt sogar das als stoischen Satz aus, dass der Nachruhm ein Gut sei. Doch steht *bonum* hier wohl ungenau für das *προηγμένον*.

1) Cic. Fin. III, 10, 34. 16, 52. Sext. M. XI, 62 u. a. s. S. 215. 261, 1.

2) Bei Sen. ep. 9, 14: *sapientem nulla re egere* [*δεῖσθαι*], *et tamen multis illi rebus opus esse* [*χρῆναι*].

3) Plut. Sto. rep. 30, 4: *ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ* (Chrysippus) *καὶ δίδωσι τοῖς βουλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθὰ καὶ κακὰ τἀναντία ταύταις ταῖς λέξεσιν· ἔστιν, εἴ τις βούλεται, κατὰ τὰς τοιαύτας παραλλαγὰς* (mit Rücksicht auf die Grösse des Unterschieds zwischen dem *προηγμένον* und *ἀποπροηγμ.*) *τὸ μὲν ἀγαθὸν αὐτῶν λέγειν τὸ δὲ κακὸν . . . ἐν μὲν τοῖς σημαινομένοις οὐ διαπίπτοντος αὐτοῦ τὰ δ' ἄλλα στοχαζομένου τῆς κατὰ τὰς ὀνομασίας συνηθείας.* Vgl. S. 261, 3. Cic. Fin. IV, 25, 68 und die früheren Nachweisungen über die Eintheilung der Güter S. 213, 1. Nach Diog. 103 hätte auch Posidonius die leiblichen und äusseren Vorzüge zu den *ἀγαθὰ* gerechnet; bei Sen. ep. 87, 35 jedoch beweist er ausdrücklich, dass sie diess nicht seien.

4) Sen. ep. 92, 5: *Antipater quoque inter magnos sectae hujus auctores aliquid se tribuere dicit externis* (nämlich zur Vollständigkeit des höchsten

es sich aber dabei doch nicht blos um die Namen handelte, zeigt sich, wenn wir die konkreten Fälle in's Auge fassen; wenn wir nicht blos einen Seneca [1]) den äusseren Besitz in aristotelischer Weise als ein Hülfsmittel der Tugend vertheidigen, einen Hekato und selbst einen Diogenes mehr als zweideutige Urtheile über erlaubten und unerlaubten Gewinn fällen hören [2]), nicht blos von Panätius einzelnes vernehmen, was mit der Strenge der stoischen Grundsätze nicht übereinstimmt [3]), sondern auch von Chrysippus erfahren, er habe es für verrückt erklärt, Gesundheit, Reichthum und Schmerzlosigkeit nicht zu begehren [4]), er habe dem Staatsmann erlaubt, Reichthum, Ehre u. s. w. wie wirkliche Güter zu behandeln [5]), er, und die ganze stoische Schule mit ihm, habe auch solchen Erwerb des Weisen würdig gefunden, an dem sonst in der öffentlichen Meinung der Griechen ein Flecken | haftete [6]), er habe sich nicht gescheut, zu behaupten, dass es

Guts), *sed exiguum admodum.* Seneca deklamirt hier im Sinn des strengeren Stoicismus gegen diese Ketzerei, aber De vita be. 22, 5 sagt er selbst: *apud me divitiae aliquem locum habent*, nur nicht *summum ac postremum* — welches letztere aber kein Philosoph jemals behauptet hat.

1) De vita beata c. 21 f.

2) Cic. Off. III, 12, 51. 13, 55. 23, 91. 15, 63. 23, 89: Diogenes von Seleucia erklärt es für erlaubt, wissentlich falsches Geld auszugeben, bei einem Kauf wesentliche Mängel des Kaufobjekts zu verschweigen u. dgl., Hekato aus Rhodus (ein Schüler des Panätius) meint nicht blos im allgemeinen, der Weise werde auf gesetzliche und rechtliche Art für sein Vermögen besorgt sein, sondern er glaubt auch, bei grosser Theurung werde derselbe seine Sklaven lieber verhungern lassen, als mit zu grossen Opfern erhalten.

3) Nach Cic. Off. II, 14, 51 wollte er dem Sachwalter gestatten, auch einen Schuldigen zu vertheidigen, wenn er nur kein ganz schlechter Mensch sei, und sich hiebei plausibler Gründe zu bedienen, wenn sie auch nicht gerade wahr seien.

4) Plut. Sto. rep. 30, 2.

5) Ebd. c. 5.

6) Nach Plut. Sto. rep. 20, 3. 7. 10 f. c. 30, 3. Diog. VII, 188 f. Stob. II, 224 f. nahmen die Stoiker, nach dem Vorgang Chrysipp's, drei Arten des anständigen Erwerbs an: durch wissenschaftlichen Unterricht, durch Freundschaft mit Reichen, durch Herrschaft, Staats- und Fürstendienst. War nun auch die erste und letzte Erwerbsart in der alexandrinischen Zeit nicht mehr so verrufen, wie früher, so waren sie doch immer noch anrüchig, namentlich war aber die zweite dem Tadel ausgesetzt. Noch mehr verstösst

besser sei, unvernünftig zu leben, als gar nicht[1]). Wir können es uns nicht verbergen: indem die Stoiker ihr System mit dem gewöhnlichen Urtheil und den Bedingungen des praktischen Handelns ausgleichen wollen, werden sie zu Zugeständnissen gedrängt, die durch ihren Widerspruch gegen frühere Bestimmungen deutlich genug zeigen, dass der Bogen bei diesen zu stark gespannt war.

Durch diese Lehre über das Wünschenswerthe und Verwerfliche erhält nun auch der Begriff der Pflicht eine weitere Bestimmung. Wir haben früher gefunden, dass die Stoiker unter der Pflicht oder dem Geziemenden[2]) die vernunftgemässe Handlung als solche verstehen, welche dadurch zur guten That oder zum *κατόρθωμα* wird, dass sie mit der rechten Gesinnung begangen wird[3]). Dieser Begriff bezeichnet also überhaupt den Inhalt der tugendhaften Thätigkeit. Als solcher ergab sich nun damals nur das einfache: das Gute oder Vernünftige. Jetzt zeigt sich in ihm selbst eine Zweiheit, als unmittelbare Folge von der | Zweiheit des Guten und des Wünschenswerthen. Wäre das Gute der einzige erlaubte Gegenstand unseres Strebens, so könnte es auch nur Eine Pflicht geben, die Verwirklichung des Guten, und die verschiedenen Thätigkeiten, welche hiefür nothwendig sind, könnten sich doch nur hinsichtlich ihres Stoffes, aber nicht hinsichtlich ihrer sittlichen Nothwendigkeit unterscheiden. Gibt es dagegen neben dem absolut Guten auch noch relative Güter,

es gegen die griechische Sitte, wenn Chrysippus nach Plut. Sto. rep. 30 vom Weisen sagte: *καὶ κυβιστήσειν τρὶς ἐπὶ τούτῳ λαβόντα τάλαντον*, wozu Bd. II, a, 67, 2 z. vgl. Chrysippus selbst setzt bei Diogenes auseinander, was man gegen die genannten Erwerbsarten und gegen den Gelderwerb überhaupt auf stoischem Standpunkt einwenden könnte; aber diese Bedenken müssen ihm nicht entscheidend erschienen sein.

1) B. Plut. Sto. rep. 18, 1. 3. c. not. 12, 4: *λυσιτελεῖ ζῆν ἄφρονα μᾶλλον ἢ μὴ βιοῦν κἂν μηδέποτε μέλλῃ φρονήσειν*, oder wie diess ebd. 11, 8 ausgedrückt wird: Heraklit und Pherecydes hätten wohlgethan, ihre Weisheit fahren zu lassen, wenn sie damit auch ihre Krankheiten hätten loswerden können, und der Verständige würde lieber ein Thor in Menschengestalt, als ein Weiser in Thiergestalt sein.

2) *Καθῆκον;* nach Diog. 118 hatte schon Zeno diese Bezeichnung aufgebracht.

3) S. 245, 3.

die zwar nicht unbedingt, aber doch in allen den Fällen zu begehren sind, in welchen sie sich ohne Nachtheil für das absolut Gute oder die Tugend erstreben lassen, und gibt es ebenso neben der Schlechtigkeit, als dem absoluten Uebel, auch noch relative Uebel, die wir unter derselben Bedingung zu vermeiden Grund haben, so wird sich auch der Umfang unserer Pflichten in derselben Weise erweitern, und den unbedingten Pflichten wird eine Anzahl bedingter Pflichten zur Seite treten, welche im Unterschiede von jenen die Aneignung des Wünschenswerthen und die Abwehr des Verwerflichen zum Inhalt haben. Als eine Pflicht im weiteren Sinn, oder ein Geziemendes, wird auf diesem Standpunkt alles Naturgemässe betrachtet, und der Begriff des Geziemenden desshalb selbst auf Pflanzen und Thiere ausgedehnt [1]); unter den geziemenden und pflichtmässigen Thätigkeiten werden dann aber solche unterschieden, die immer, und solche, die nur in gewissen Fällen gelten; jene nannten die Stoiker auch vollkommene, diese, mittlere Pflichten [2]), und als eine Eigen-

1) Diog. 107: *καθῆκον φασὶν. εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμὸν οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ* (ebenso Cicero; s. folg. Anm.), *ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ κἀπὶ τούτων καθήκοντα.* Stob. 158: *ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθῆκον δὲ ἐναντίως. τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ δὲ τῶν λογικῶν ζῴων οὕτως ἀποδίδοται, τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ.* Das *καθῆκον* ist also überhaupt das Naturgemässe, mit welchem ja das *ἀκόλουθον* zusammenfällt (s. o. 211, 1); vgl. Diog. 108: *ἐνέργημα δ' αὐτὸ [τὸ καθῆκον] εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον.*

2) Diog. VII, 109: *τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει τὰ δὲ οὐκ ἀεί· καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν· οὐκ ἀεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾷν τὸ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια.* Cic. Fin. III, 17, 58: *est autem officium quod ita factum est, ut ejus facti probabilis ratio reddi possit. ex quo intelligitur, officium medium quoddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis quoniam enim videmus* u. s. w. (s. S. 245, 3) . . . *quoniamque non dubium est, quin in iis quae media dicimus sit aliud sumendum aliud rejiciendum, quidquid ita fit aut dicitur communi officio continetur.* Ebenso Off. I, 3, 8 (ebd.) Acad. I, 10, 37: dem *προηγμένον* und *ἀποπροηγμένον* entsprechend habe Zeno zwischen das *recte factum* und das *peccatum* als *media quaedam* das *officium* und *contra officium* gestellt. Stob. II, 158: *τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. . . . οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προςαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια.*

thümlichkeit der letzteren gaben | sie an, dass in Betreff ihrer durch besondere Umstände ein anderes zur Pflicht werden könne, als was ohne solche besondere Umstände Pflicht ist[1]). Pflichtmässig im weiteren Sinn, oder geziemend, ist jede Handlung, welche in der Wahl eines Wünschenswerthen (*προηγμένον*) oder der Vermeidung eines Verwerflichen besteht: eine vollkommene Pflicht dagegen wird nur durch die tugendhafte Handlung erfüllt: das tugendhafte Leben, das Wollen des Guten, ist die einzige vollkommene Pflicht[2]). In diese ganze Lehre kommt übrigens dadurch einige Verwirrung, dass die Stoiker den Massstab für die Unterscheidung der vollkommenen und | unvollkommenen Pflichten von der objektiven und der subjektiven Seite der Handlungen zugleich hernehmen, ohne diese beiden Gesichtspunkte klar auseinanderzuhalten, und demgemäss mit

1) Stob. 160 (s. folg. Anm.). Diog. a. a. O.: *τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. καὶ ἄνευ μὲν περιστάσεως τάδε, ὑγείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαῤῥιπτεῖν. ἀνάλογον δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθῆκον.* Diese Unterscheidung passt natürlich nur auf das *μέσον καθῆκον*, denn die unbedingte Pflicht des tugendhaften Lebens kann durch keinerlei Umstände aufgehoben werden.

2) M. vgl. hierüber ausser dem, was so eben und S. 245, 3 angeführt ist, noch Diog. 108: *τῶν γὰρ καθ᾽ ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον, τὰ δ᾽ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον. καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα ὁ λόγος αἱρεῖ ποιεῖν* (was zu thun die Vernunft als nothwendig darthut, fordert; vgl. S. 225, 3 den *αἱρῶν λόγος*), *ὡς ἔχει τὸ γονεῖς τιμᾷν, ἀδελφοὺς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθῆκον δὲ, ὅσα μὴ αἱρεῖ* (was hier = *μὴ ποιεῖν αἱρεῖ, ἀπαγορεύει*) *λόγος*, z. B. Vernachlässigung der Eltern u. s. w.; *οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον, ὅσα οὔθ᾽ αἱρεῖ λόγος πράττειν οὔτ᾽ ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι* u. s. w. Nehmen wir hiezu das früher angeführte, so gehören zum *καθῆκον* sowohl die Thätigkeiten, welche ein sittlich Gutes, als auch die, welche ein blosses *προηγμένον* bezwecken, und mit Rücksicht auf die letzteren wird das *καθῆκον* ausdrücklich zu den Mitteldingen, den Adiaphora im weiteren Sinn, gerechnet; vgl. Cic. oben 265, 2. Stob. 158 f.: diejenigen *καθήκοντα*, welche nicht zugleich *κατορθώματα* sind, seien *οὐδὲ τέλεια, ἀλλὰ μέσα. . . . παραμετρεῖσθαι δὲ τὸ μέσον καθῆκον ἀδιαφόροις τισὶ καλουμένοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, τοιαύτην δ᾽ εὐφυΐαν προσφερομένοις, ὥστ᾽ εἰ μὴ λαμβάνοιμεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπερισπάστως* (wenn wir ohne besondere Veranlassung, oder wie es bei Diog. 109 — s. vor. Anm. — heisst, *ἄνευ περιστάσεως*, sie verschmähen oder verwerfen) *μὴ εὐδαιμονεῖν.*

jenen Ausdrücken sowohl den Unterschied der unbedingten und bedingten Pflicht, als den der Moralität und Legalität bezeichnen [1]). Noch bedenklicher aber, als dieser formelle Mangel, ist es, dass hier Dinge von sehr verschiedenem sittlichem Charakter unter dem Begriffe der Pflicht zusammengefasst werden. Wurde einmal dasjenige, was blos bedingten Werth hat, in den Kreis des pflichtmässigen Handelns mitaufgenommen, so konnte wohl keine Distinktion der Schule verhindern, dass demselben in der praktischen Anwendung der stoischen Lehre nicht selten eine Berechtigung zuerkannt wurde, auf die es bei der strengen Verfolgung der sonst geltendgemachten Grundsätze keinen Anspruch hatte.

Hiemit stimmt es nun vollkommen überein, wenn das stoische System auch nach der subjektiven Seite hin durch eine Milderung seines Rigorismus dem Leben und dem praktischen Bedürfniss wieder näher zu kommen sucht. In der reinen Consequenz desselben lag hier nur jene unbedingte Ausschliessung des sinnlichen Elements, welche die Forderung der Apathie ursprünglich ausdrückt. Aber wie die Schroffheit der stoischen Güterlehre durch die Annahme der προηγμένα gemildert worden war, so wurde auch jene Forderung nach zwei Seiten hin gemildert, indem theils von den verbotenen Affekten wenigstens die ersten Anfänge unter anderem Namen geduldet, theils trotz der Verbannung der Affekte doch auch wieder gewisse Gemüthsbewegungen für zulässig, ja für wünschenswerth erklärt wurden. In der ersteren Beziehung gaben die Stoiker zu, dass auch der Weise Schmerz empfinde, dass auch er bei gewissen Dingen nicht ganz ruhig bleiben werde u. s. w. [2]), und sie fanden eben hierin einen Unterschied ihrer | Moral von der cynischen [3]); es

1) Nach der letzteren Seite hin musste das καθῆκον und κατόρθωμα schon S. 245 besprochen werden.

2) SEN. de ira I, 16, 7: wenn der Weise etwas empörendes sieht, *non . . tangetur animus ejus eritque solito commotior? fateor, sentiet levem quendam tenuemque motum. nam, ut dixit Zeno, in sapientis quoque animo etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet.* Ebd. II, 2 f. ep. 57, 3 f. De const. 10, 4. STOB. Floril. 7, 21. PLUT. c. not. 25, 5. Epiktet b. GELL. N. A. XIX, 1, 17 ff. vgl. S. 234, 5.

3) SEN. brevit. vitae c. 14, 2: *hominis naturam cum Stoicis vincere cum*

kann ihrer Ansicht nach nicht verlangt werden, dass man von solchen Gemüthsbewegungen ganz frei bleibe, sondern nur, dass man ihnen seine Zustimmung versage, sie nicht Herr werden lasse[1]). Auf das andere bezieht sich die Lehre von den *εὐπάθειαι* oder den vernunftmässigen Stimmungen, die sich im Gegensatz zu den Affekten auch beim Weisen, und nur bei diesem, finden sollten; die Stoiker zählten derselben drei Hauptarten, nebst mehreren Unterarten[2]). Soll auch dieses Zugeständniss die Affektlosigkeit des Weisen desshalb nicht aufheben, weil jenes Erlaubte eben kein Affekt sei, so ist doch die Grenzlinie zwischen beiden so schwer zu ziehen, dass die erst so scharf betonte Unbedingtheit des Gegensatzes zwischen Weisen und Thoren auch nach dieser Seite hin in der Wirklichkeit wieder zu verschwinden droht.

Diese Gefahr erscheint noch dringender, wenn wir die Verlegenheit bemerken, in welche die Stoiker durch die Anforderung geriethen, ihren Weisen in der Erfahrung aufzuzeigen. Es sind nicht blos ihre Gegner, welche versichern, dass sich nach ihrem eigenen Zugeständniss in der bekannten Geschichte niemand oder

Cynicis excedere. Aehnlich ep. 9, 3: *hoc inter nos et illos* (Stilpo, überhaupt die Cyniker) *interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem.*

1) M. vgl. hierüber ausser Sen. De ira II, 2—4 namentlich was Gell. a. a. O. aus Epiktet anführt. Auch der Weise, heisst es hier, wird bei schreckhaften Eindrücken *paulisper moveri et contrahi et pallescere, non opinione alicujus mali percepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis, officium mentis atque rationis praevertentibus.* Aber was ihn vom Unweisen unterscheidet, ist, dass nur dieser, nicht aber jener, solchen Vorstellungen (*φαντασίαι*) Beifall gibt (*συγκατατίθεται, προςεπιδοξάζει*).

2) Diog. VII, 115 f.: *εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, εὐλάβειαν, βούλησιν· καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν ... τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν.* Unterarten der *βούλησις* sind: *εὔνοια, εὐμένεια, ἀσπασμὸς, ἀγάπησις;* der *εὐλάβεια: αἰδὼς, ἁγνεία;* der *χαρά: τέρψις, εὐφροσύνη, εὐθυμία.* Dieselben drei *εὐπάθειαι* nennt Cic. Tusc. IV, 6, 12 f. mit der Bemerkung, dass sie nur dem Weisen zukommen. Plut. virt. mor. 9, S. 449: *αἰδεῖσθαι τὸ αἰσχύνεσθαι καλοῦσι, καὶ τὸ ἥδεσθαι χαίρειν, καὶ τοὺς φόβους εὐλαβείας τάς τε χαρὰς ἐκείνας καὶ τὰς βουλήσεις καὶ τὰς εὐλαβείας εὐπαθείας καλοῦσιν.* Damit stimmt auch Stob. 92 überein; über die Heiterkeit des Weisen vgl. m. Sen. ep. 59, 14 ff. 72, 4. 8.

so gut wie niemand nachweisen lasse, der jenes hohen Namens ganz | würdig wäre [1]), sondern auch ihre eigenen Aussagen stimmen damit überein [2]). Wagten sie doch selbst einen Sokrates, Diogenes und Antisthenes nur als Fortschreitende, nicht als vollendet Tugendhafte zu bezeichnen [3]). Nur mochte es hiegegen wenig helfen, zu Herakles und Odysseus [4]), oder mit Posidonius [5]) zu dem mythischen goldenen Zeitalter zu flüchten, in dem wohl die Weisen geherrscht haben werden. Denn das Bild jener Heroën musste man erst gründlich umdeuten, wenn es mit dem des stoischen Weisen übereinstimmen sollte; was aber Posidonius betrifft, so liess sich ihm vom stoischen Standpunkt selbst aus mit gutem Grund entgegnen: Tugend und Weisheit sei Sache der freien Uebung; da diese den ersten Menschen nothwendig fehlte, so habe ihr Zustand nur ein Stand der unschuldigen Unwissenheit, nicht der Vollkommenheit sein können [6]). Gibt es aber in der Wirklichkeit gar keine Weise, so hebt die Scheidung der Menschen in Weise und Thoren sich selbst auf: alle Menschen gehören zu den Thoren, der Begriff des Weisen ist ein unwirkliches Ideal. Nur um so schwieriger wird es aber

1) M. s. ausser dem, was S. 252 ff. beigebracht ist, Plut. Sto. rep. 31, 5: *καὶ μὴν οὐθ᾽ αὐτὸν ὁ Χρύσιππος ἀποφαίνει σπουδαῖον, οὔτε τινὰ τῶν αὑτοῦ γνωρίμων ἢ καθηγεμόνων.* Cic. Acad. II, 47, 145. Quintil. Instit. XII, 1, 18.

2) Sen. tranqu. an. 7, 4: *ubi enim istum invenies, quem tot seculis quaerimus* (den Weisen)? ep. 42, 1: *scis quem nunc virum bonum dicam? hujus secundae notae. nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur* (vgl. S. 253, 2), wie ja alles Grosse selten sei. Doch vgl. m. auch S. 254, 3.

3) S. o. 254, 2; auch Cic. Fin. IV, 20, 56.

4) *Hos enim*, sagt Sen. De const. 2, 1, *Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus* u. s. w. Näheres über beide b. Heraklit Alleg. Hom. c. 33. c. 70 ff. Vgl. S. 311 f. 2. Aufl.

5) Bei Sen. ep. 90, 5 ff. Von diesen Weisen der Urzeit hatte Posidonius nach dieser Stelle alle möglichen nützlichen Erfindungen hergeleitet. An ihn haben wir wohl auch bei den „jüngeren Stoikern" zu denken, welche nach Sext. Math. IX, 28 den Glauben an Götter durch sie gestiftet sein liessen.

6) Sen. a. a. O. s. 44 mit den Sätzen: *non dat natura virtutem, ars est bonum fieri ... ignorantia rerum innocentes erant ... virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur* u. s. w.

dann sein, die Sätze von der Gleichheit aller Thoren auf der einen, aller Weisen auf | der anderen Seite durchzuführen; vermag vielmehr die Philosophie statt der wirklichen Weisheit nur einen Fortschritt zu diesem Ziel hin zu bewirken, so wird sie doch auch diese ihre Leistung unmöglich so gering anschlagen können, dass zwischen dem eifrigen Schüler und dem verstockten Verächter ihrer Lehren kein wesentlicher Unterschied übrig bliebe. Es war daher ganz natürlich, dass sich die Stoiker trotz jener Sätze doch wieder gedrungen fanden, unter den Schlechten, wie andererseits unter den Guten, Unterschiede anzuerkennen, die freilich dem System zu Gefallen bei jenen auf die leichtere oder schwerere Heilbarkeit der sittlichen Gebrechen, bei diesen auf sittlich gleichgültige Eigenschaften beschränkt wurden [1]), und dass sie namentlich den Zustand der *προκοπὴ*, den in der Wirklichkeit allein vorkommenden Fortgang zur Weisheit, dieser selbst fast bis zur Ununterscheidbarkeit nahe rückten. Denn wenn es eine Stufe der *προκοπὴ* gibt, auf welcher sich der Mensch von allen Affekten befreit hat, alle seine Pflichten erfüllt, alles Nothwendige weiss, und selbst gegen die Gefahr eines Rückfalls gesichert ist [2]), so wird sich ein solcher weder durch den Mangel

1) Stob. Ekl. II, 236: *ἴσων δὲ ὄντων τῶν ἁμαρτημάτων εἶναί τινας ἐν αὐτοῖς διαφοράς, καθόσον τὰ μὲν αὐτῶν ἀπὸ σκληρᾶς καὶ δυσιάτου διαθέσεως γίγνεται τὰ δ' οὔ.* (Vgl. S. 232, 2, über den Unterschied von Affekt und Seelenkrankheit.) *καὶ τῶν σπουδαίων γε ἄλλους ἄλλων προτρεπτικωτέρους γίγνεσθαι καὶ πιστικωτέρους ἔτι δὲ καὶ ἀγχινουστέρους, κατὰ τὰ μέσα τὰ ἐμπεριλαμβανόμενα τῶν ἐπιτάσεων συμβαινουσῶν* d. h. die Tugendhaften sind nicht alle gleich geeignet, zum Guten anzuregen oder zu überzeugen, aber diese Gradunterschiede beziehen sich nicht auf die Weisheit (oder andererseits die Thorheit) selbst, denn diese lässt dem früher angeführten zufolge keine Steigerung zu, sondern nur auf solche Eigenschaften, die in dem sittlichen Gesammtzustand mitbegriffen, aber nicht selbst unmittelbar sittlicher Natur sind. Weiter vgl. man Cic. Fin. IV, 20, 56 und S. 254, 6.

2) Stob. Floril. 7, 21: *ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησὶ [Χρύσιππος] προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει· τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναί πω φησὶν εὐδαίμονα ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξίν τινα λάβωσιν.* Von Chrysippus stammt wohl die Eintheilung der Fortschreitenden in drei Klassen, über welche Sen. ep. 75, 8 ff. ausführlich berichtet. Von denen der höchsten Stufe heisst es hier:

an Uebung, noch durch das | Fehlen eines deutlichen Bewusstseins über sich selbst von dem Weisen unterscheiden lassen — haben wir doch längst gehört, dass die Glückseligkeit durch die Zeitdauer nicht vermehrt werde, und dass auch der Weise zuerst seiner Weisheit sich noch nicht bewusst sei [1]). Sollte aber die höchste Stufe der Annäherung hinter dem wirklichen Besitz der Weisheit auch noch darin zurückstehen, dass jene ihres Bestandes nicht schlechthin sicher, und dass sie zwar von Gemüthskrankheiten, aber nicht von Affekten frei wäre [2]), so kommen doch diese vorübergehenden Affekte den Gemüthsbewegungen, welche sich auch beim Weisen finden, so nahe, dass sich kaum noch ein erheblicher Unterschied zwischen beiden entdecken lassen will; und wenn der Fortgeschrittene bis zur Freiheit von krankhaften Gemüthszuständen gelangt ist, so kann auch die Gefahr des Rückfalls nicht mehr gross sein. Die Stoiker waren aber überdiess darüber keineswegs einig, ob selbst der wirklich Weise in dieser Beziehung ausser aller Gefahr sei, indem zwar Kleanthes mit den Cynikern die Tugend für unverlierbar erklärte, Chrysippus dagegen für gewisse Fälle die Möglichkeit ihres Verlustes zugab [3]). Auch dieses Zugeständniss | gehört unter die

omnes jam affectus ac vitia posuerunt, quae erant complectenda didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. bonum suum nondum in usu habent. jam tamen in illa quae fugerunt recidere non possunt, jam ibi sunt unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet et . . . scire se nesciunt.

1) S. S. 221, 1. 252, 2.

2) SEN. a. a. O. 10: *quidam hoc proficientium genus de quo locutus sum ita complectuntur, ut illos dicant jam effugisse morbos animi, affectus nondum,* (über diese Distinktion vgl. m. S. 232, 2) *et adhuc in lubrico stare, quia nemo sit extra periculum malitiae, nisi qui totam eam excussit.* Dieser Ansicht tritt SEN. ep. 72, 6 bei.

3) DIOG. VII, 127: τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητὴν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον· ὁ μὲν, ἀποβλητὴν, διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν· ὁ δὲ, ἀναπόβλητον, διὰ βεβαίους καταλήψεις. Der letzteren Ansicht waren die Cyniker gewesen (s. Bd. II, a, 266); wenn Chrysippus sie verliess, so gehört auch diess zu den Punkten, an denen die ursprüngliche Verwandtschaft des Stoicismus mit dem Cynismus durch ihn gelockert wurde. SEN. ep. 72, 6 äussert sich im Sinn des Kleanthes; er hält ja aber anderswo selbst den Fortschreitenden der obersten Klasse für geschützt vor Rückfällen. Dagegen sagt SIMPL. Cat. 102, α. β (Schol. in Arist. 86, a, 48. b, 30) zuerst zwar, die Stoiker erklären die Tugend für unverlierbar, beschränkt diess

Züge, welche uns die nothgedrungene Milderung der stoischen Strenge erkennen lassen.

10. Fortsetzung. II. Die angewandte Moral.

Alles bisherige betraf die allgemeinen Grundsätze der Stoiker über das Ziel und die Bedingungen der sittlichen Thätigkeit. Ob es an der Darstellung dieser Grundsätze genüge, oder ob auch ihre Anwendung auf die besonderen Lebensverhältnisse in der Aufgabe der Sittenlehre liege, darüber war die Schule anfangs nicht ganz einig. Aristo, auch hierin Cyniker [1]), war der Meinung, dieser ganze Theil der Moral sei nutzlos und entbehrlich, der Philosoph habe sich auf das, was auch praktisch allein wirke, die sittliche Grundanschauung zu beschränken [2]). Indessen fand diese Ansicht innerhalb der stoischen Schule keinen Anklang. Selbst ein Geistesverwandter Aristo's, wie Kleanthes, wollte jenen specielleren Ausführungen ihren Werth nicht absprechen, wofern man nur ihren Zusammenhang mit den allge-

dann aber dahin, dass auch nach ihnen ἐν καιροῖς (besser Basil. am Rand: κάροις, im Starrkrampf) καὶ μελαγχολίαις u. s. w. mit dem gesammten Vernunftleben (der λογικὴ ἕξις) auch die Tugend verloren gehe, und zwar keine Schlechtigkeit, aber eine ἕξις μέση an ihre Stelle trete. Mit der vorliegenden Frage hängt auch die zusammen, ob der Weise verrückt werden könne, was bei Diog. VII, 118, doch nicht ohne bedenkliche Klauseln, geläugnet wird; auch Alex. Aphr. De an 156, b, u. hat die Behauptung zu bekämpfen, dass der Weise selbst im Wahnsinn tugendhaft handle.

1) Vgl. Bd. II, a, 248.

2) Das genauere hierüber ist schon S. 56 nach Sextus und Seneca mitgetheilt worden. Der letztere nennt ep. 95, 1 den angewandten Theil der Moral, welchen Aristo verworfen habe, *paraenetice* oder *pars praeceptiva*, Sextus redet von zwei τόποι, dem παραινετικὸς und dem ὑποθετικὸς, indessen bezeichnen beide Ausdrücke nahe verwandtes, denn ὑποθετικὸς heisst: anrathend, vgl. Muson. b. Stob. Floril. 117, 8: wer selbst nicht hinreichend unterrichtet ist, der wird wohlthun ζητῶν λόγων ἀκούειν ὑποθετικῶν παρὰ τῶν πεποιημένων ἔργον εἰδέναι τίνα μὲν βλαβερὰ τίνα δὲ ὠφέλιμα ἀνθρώποις. Der ὑποθετικὸς τόπος ist also das gleiche, wie die *suasio* des Posidonius (b. Sen. ep. 95, 65 s. S. 207 m.). So bildet er auch (nach Stob. Ekl. II, 52) in Eudorus' Eintheilung der Ethik mit dem προτρεπτικὸς zusammen eine von den Unterabtheilungen des Abschnitts περὶ τῆς πράξεως. Vgl. Bernays Philon's Hypothetica Monatsber. d. preuss. Akad. d. W. 1876 Sptbr. S. 592 ff.

meinen Grundsätzen nicht aus den Augen verliere [1]), und dass ihnen seit Chrysippus eine eingehende Aufmerksamkeit zugewandt wurde, lässt sich nicht bezweifeln. Posidonius rechnet die Vorschrift, die Ermahnung, die Berathung ausdrücklich unter die Aufgaben der | Sittenlehre [2]); sein Lehrer Panätius hatte in seinen drei Büchern von den Pflichten, welchen Cicero's bekanntes Werk nachgebildet ist [3]), den paränetischen Theil der Moral ausführlich behandelt [4]); auch in der von Diogenes berichteten Eintheilung der Ethik [5]), welche er selbst auf Chrysippus zurückführt, ist Raum für derartige Erörterungen [6]), und wie frühe dieselben in der stoischen Schule Platz griffen, diess beweist, neben dem Widerspruch Aristo's, welcher ihr Dasein doch voraussetzt, das Beispiel seines Mitschülers Persäus, dessen Vorschriften für Trinkgelage uns schon früher [7]) begegnet sind. Ebenso kann sich die weitausgesponnene Tugendlehre des Chrysippus und seiner Nachfolger [8]) einer vielfachen Berücksichtigung der besonderen im Leben vorkommenden Fälle nicht wohl entschlagen haben. So kennen wir ja auch eine Menge Einzelvorschriften, welche uns

1) SENECA ep. 94, 4: *Cleanthes utilem quidem judicat et hanc partem, sed inbecillam, nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit.*

2) Vgl. S. 207.

3) M. s. darüber CIC. Off. I, 2, 7. 3, 9. III, 2, 7. Cicero selbst sagt hier, dass er sich vorzugsweise an Panätius De officiis (*περὶ τῶν καθηκόντων*) halte, nur nicht als blosser Uebersetzer, sondern *correctione quadam adhibita;* vgl. S. 275, 1.

4) CIC. Off. I, 3, 7: *omnis de officio duplex est quaestio: unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum; alterum, quod positum est in praeceptis, quibus in omnes partes usus vitae conformari possit.* Er wolle sich mit den *officia, quorum praecepta traduntur*, die zur *institutio vitae communis* gehören, beschäftigen. Hierin geht nun Cicero sehr in's einzelne; er handelt z. B. von Spiel und Unterhaltung (I, 29, 103); von den eigenthümlichen Pflichten der Jünglinge und Greise, der Beamten, Bürger und Fremden (I, 34); von der äusseren Erscheinung, dem Gang, der Gesprächführung (I, 36 f.); von den Mitteln, durch die man andere für sich gewinnt (II, 6, 21 ff.) u. s. w. Aehnlich muss es auch Panätius gemacht haben.

5) Oben S. 206, 1.

6) So namentlich in den Abschnitten *περὶ τῶν καθηκόντων* und *π. προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν.*

7) S. 241, 1.

8) Worüber S. 241, 1. 2 z. vgl. ist.

theils von anderen als stoisch überliefert, theils in den Schriften eines Seneca, Epiktet und Mark Aurel, und bei Cicero von den Pflichten niedergelegt sind. Namentlich die Casuistik wurde von den Stoikern zuerst eingehend bearbeitet[1]). In der späteren Zeit besonders, | seit die allgemeineren Untersuchungen durch Chrysippus zum Abschluss gebracht waren, scheint die Vorliebe für die speciellen Erörterungen aus dem Gebiete der angewandten Moral bei den Stoikern zugenommen zu haben[2]); und so waren es wohl auch nur jüngere Mitglieder der Schule, welche zu der unwissenschaftlichen Behauptung[3]) fortgiengen, man sollte sich auf die Vorschriften für die besonderen Fälle, die ja doch allein praktischen Werth haben, beschränken. In dieser Ausbreitung der Sittenlehre lässt sich neben der Bemühung um wissenschaftliche Vollständigkeit das Bestreben nicht verkennen, alle Seiten der menschlichen Thätigkeit sittlichen Gesichtspunkten zu unterwerfen; in dem tugendhaften Manne wird, wie die Stoiker glauben, alles zur Tugend[4]), und es wird daher auch alles in die Sittenlehre hineingezogen; und die stoische Schule hat sich da-

1) Nach Cic. Off. I, 2, 7 ff. ad Att. XVI, 11 hatte Panätius für den dritten Haupttheil seiner Schrift von den Pflichten eine Untersuchung über die Collisionen zwischen dem anscheinenden Nutzen und der Pflicht beabsichtigt, dieselbe jedoch niemals ausgeführt; dagegen sehen wir aus Off. I, 45, 159. III, 12, 50 ff. 13, 55. 23, 89 ff., dass nicht blos die Schüler des Panätius, Posidonius und Hekato, sondern auch schon Diogenes von Seleucia und Antipater von Tarsus, die sittlichen Collisionsfälle vielfach besprochen hatten.

2) Wie sich diess aus allem bisherigen ergibt. Das Werk des Panätius besonders diente ausser Cicero auch noch andern zum Vorbild. Antipater von Tyrus, ein Zeitgenosse Cicero's, hatte es durch Erörterungen über die Sorge für Gesundheit und Vermögen (Cic. Off. II, 24, 86), Hekato in seinen Büchern von den Pflichten durch casuistische Untersuchungen (ebd. III, 23, 89 ff.) ergänzt. Auch Brutus, welcher in der Moral wohl ebenso, wie sein Lehrer Antiochus, einem gemilderten Stoicismus huldigte, und von dem Sen. ep. 95, 45 sagt, er habe in seiner Schrift *π. τοῦ καθήκοντος* über das Verhalten der Eltern, Kinder, Brüder Regeln gegeben, mag Panätius gefolgt sein.

3) Bei Sen. ep. 94, 1. 95, 1.

4) Stob. II, 128: *ἐν ἕξει δὲ* (nicht blos *ἐν σχέσει*, vgl. S. 213 u.) *οὐ μόνας εἶναι τὰς ἀρετὰς ἀλλὰ καὶ τὰς ἄλλας τέχνας τὰς ἐν τῷ σπουδαίῳ ἀνδρὶ, ἀλλοιωθείσας ὑπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ γενομένας ἀμεταπτώτους, οἱονεὶ γὰρ ἀρετὰς γίγνεσθαι.*

durch ohne Zweifel um die Klärung und Befestigung der sittlichen Begriffe, nicht blos für ihre eigene, sondern auch für die Folgezeit, kein geringes Verdienst erworben. Aber je weiter sie sich in dieser Weise auf alle Einzelheiten des täglichen Lebens einliess, um so unvermeidlicher war es, dass nicht allein die Reinheit des wissenschaftlichen Verfahrens nicht selten einer empirischen Reflexion, sondern auch die Strenge der stoischen Grundsätze vielfach praktischen Rücksichten weichen musste.

In welcher Ordnung und nach welcher Eintheilung die Stoiker in dem paränetischen Theil ihrer Ethik das einzelne zu behandeln pflegten, und ob überhaupt in dieser Beziehung bei ihnen Gleichmässigkeit herrschte, wird uns nicht berichtet[1]). Für den Zweck unserer gegenwärtigen Darstellung wird es am bequemsten sein, zunächst die Bestimmungen, welche die sittliche Thätigkeit des Einzelnen als solchen betreffen, von den auf das menschliche Gemeinleben bezüglichen zu unterscheiden, und hierauf schliesslich die Grundsätze der Schule über das Verhalten des Menschen gegenüber vom Weltlauf und der allgemeinen Nothwendigkeit zu besprechen.

1. Der Einzelne als solcher.

Es lag in der ganzen Richtung des stoischen Systems, dass es in der Ethik dem Einzelnen, seinen Thätigkeiten und Pflichten, grössere Aufmerksamkeit zuwandte, als die frühere Philosophie. Die letztere hatte diese Seite zwar gleichfalls nicht vernachlässigt, und namentlich Aristoteles war durch seine Untersuchungen über die einzelnen Tugenden genauer auf die individuelle Sittlichkeit eingegangen; aber doch wirkt auch bei ihm die Anschauungsweise des klassischen Griechenthums, an dessen

1) Nur über die Schrift des Panätius wissen wir aus Cic. Off. I, 3, 9. III, 2, 7 ff. 7, 33, dass sie in ihren drei Büchern ihren Gegenstand zuerst aus dem Gesichtspunkt der Pflicht, dann aus dem des Nutzens behandelte; der dritte Punkt, welchen Panätius als Gegenstand seiner Untersuchung bezeichnet hatte, die Collision zwischen Pflicht und Nutzen, war, wie bemerkt, unausgeführt geblieben. Cicero fügt noch Erörterungen der zwei Fragen bei, welche von zwei Pflichten und welche von zwei Nützlichkeitsrücksichten im Collisionsfall den Vorzug verdiene (I, 3, 10. c. 43 ff. II, 25); im übrigen scheint er in seinen ersten zwei Büchern der Ordnung des Panätius zu folgen.

Grenze er steht, noch stark genug nach, um den Einzelnen gegen die Gesammtheit, die Ethik gegen die Politik sichtbar zurücktreten zu lassen. In der nacharistotelischen Zeit musste sich dieses Verhältniss umkehren: mit dem Verfall des öffentlichen Lebens bei den Griechen musste auch das wissenschaftliche Interesse am Staat abnehmen, in demselben Masse dagegen die Einzelpersönlichkeit und die Verhältnisse des Privatlebens in den Vordergrund gerückt werden. Dieser Zug lässt sich schon bei den älteren Schulen, der akademischen | und peripatetischen, bemerken: die letztere besonders war hierin auf dem Wege, welchen ihr Stifter ihr eröffnet hatte, schon in seinen ersten Schülern weiter fortgegangen. Bei den Stoikern war er durch den ganzen Geist ihres Systems gefordert. Wenn die Glückseligkeit des Menschen einzig und allein durch den Zustand seines Innern bedingt ist, und nichts Aeusseres Einfluss darauf haben kann, wird sich auch die Wissenschaft, welche ihn zur Glückseligkeit führen soll, in erster Linie mit seiner eigenen sittlichen Thätigkeit, mit der menschlichen Gesellschaft dagegen nur insofern zu beschäftigen haben, wiefern die Thätigkeit für dieselbe in der sittlichen Aufgabe des Einzelnen mitenthalten ist. Wir sehen daher in der stoischen Philosophie, bei verhältnissmässiger Hintansetzung der Politik, die Untersuchung über die Obliegenheiten der Einzelnen als solcher eine grosse Breite gewinnen. Weit das meiste von dem, was uns aus dem angewandten Theil ihrer Sittenlehre überliefert ist, bezieht sich hierauf, und wie tief sie sich dabei auf alle möglichen Einzelheiten einliessen, haben wir schon früher gehört[1]). Indessen stand die wissenschaftliche Ausbeute dieser Erörterungen allem nach mit ihrer Ausführlichkeit nicht im Verhältniss. Halten wir uns z. B., um uns von Panätius' Schrift über die Pflichten eine Vorstellung zu bilden, an die zwei ersten Bücher der ciceronischen, so wird hier, nach einigen einleitenden Erörterungen, zuerst (I, 5—42) nach dem Schema

1) S. 241. 273. Chrysippus hatte, wie aus dem Bruchstück bei Athen. XIII, 565, a erhellt, unter anderem das Abscheeren des Bartes des breiteren bestritten, und Alex. Aphr. Top. 46, m führt als Beispiel überflüssiger Untersuchungen die der Stoiker ἐν τοῖς περὶ καθηκόντων an, ob es sich gezieme, bei Tisch seinem Vater das grössere Stück vorwegzunehmen, in der Schule eines Philosophen die Beine übereinanderzulegen u. dgl.

der vier Grundtugenden das sittliche Verhalten als solches (das *honestum*) beschrieben; es wird bei der ersten derselben, der Einsicht, der Forschungseifer empfohlen, vor unnützen Grübeleien gewarnt; es wird die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit in ihren verschiedenen Aeusserungen und mit Rücksicht auf die hauptsächlichsten im Leben vorkommenden Fälle ihrer Anwendung beschrieben; ebenso, als Unterarten derselben, die Freigebigkeit, die Wohlthätigkeit, das Wohlwollen; und es wird bei diesem Anlass auch von der menschlichen Gemeinschaft in ihren | verschiedenen Formen gesprochen (c. 16—18, 60). Indem sich der Philosoph weiter (c. 18, 61) zur Tapferkeit wendet, macht er zunächst auf ihren unzertrennlichen Zusammenhang mit der Gerechtigkeit aufmerksam; er schildert sie sodann, wie sie sich theils als Seelengrösse und Standhaftigkeit in der Unabhängigkeit vom Aeussern, theils als thatkräftiger Muth zeigt; und er erörtert bei dieser Gelegenheit mancherlei Fragen, die sich hier ergeben: über wahren und falschen, bürgerlichen und kriegerischen Muth, über die Ausschliessung des Zorns von der Tapferkeit u. a. Als der Gegenstand der vierten Haupttugend (c. 27 ff.) wird endlich im allgemeinen das Schickliche (*decorum*, *πρέπον*) bezeichnet, und das ihm entsprechende Verhalten in der Beherrschung der sinnlichen Triebe, in Scherz und Spiel, in der ganzen persönlichen Haltung beschrieben; es wird auf die eigenthümlichen Anforderungen eingegangen, welche sich aus der Individualität, dem Lebensalter, der bürgerlichen Stellung ergeben; es wird vom äusseren Anstand, der Rede und Gesprächführung, der häuslichen Einrichtung, vom Takt im Benehmen [1]), von anständigem und unanständigem Erwerb gehandelt [2]). Im zweiten Buch seines Werkes untersucht dann Cicero zunächst das Verhältniss des Vortheils zur Pflicht; und nachdem er ausführlich genug [3]) gezeigt hat, dass den Menschen die meisten Vortheile und Nachtheile durch andere Menschen erwachsen, wendet er sich zu den Mitteln, durch welche wir andere für uns gewinnen

1) *Εὐταξία, εὐκαιρία, talis ordo actionum ut in vita omnia sint apta inter se et convenientia* I, 40, 142. 144.

2) I, 43 ff. der ciceronischen Schrift übergehe ich, weil dieser Abschnitt, wie bemerkt, bei Panätius fehlte.

3) Panätius selbst aber, nach c. 5, 16, noch viel ausführlicher.

können, durch welche Zuneigung, Vertrauen, Bewunderung erworben wird, er setzt die verschiedenen Arten von Verdiensten, um Einzelne und um den Staat, auseinander, und benützt zugleich die Gelegenheit, seinem Groll gegen Gewaltherrschaft und demagogische Volksschmeichelei Luft zu machen. Die Grundsätze, von welchen diese ganze Darstellung geleitet wird, sind von der Art, dass sich auch von Seiten unserer heutigen sittlichen Bildung nur selten eine Einsprache dagegen erheben wird; aber wenn auch in | der Fassung und Begründung der Lebensregeln, und namentlich in den Definitionen der verschiedenen Tugenden, die stoische Grundlage sich nicht verkennen lässt, so ist doch in den sittlichen Urtheilen selbst nur sehr wenig zu finden, was vom Standpunkt der platonischen oder aristotelischen Ethik aus anders hätte lauten müssen [1]). Aehnlich verhält es sich auch mit anderem, was uns über die Bestimmungen mitgetheilt wird, durch welche die Stoiker ihre Schilderung des Weisen weiter ausführten [2]). So schroff ihre Grundsätze mitunter lauten, so zeigt sich doch, dass sie in der Anwendung derselben von den allgemein geltenden sittlichen Begriffen sich nicht zu weit entfernten.

Eigenthümlicher, aber auch auffallender, ist einiges andere. Das zwar möchte ich den Stoikern nicht zu hoch anrechnen, dass sie die Lüge unter Umständen für erlaubt hielten [3]); denn |

1) Dahin gehört das Verbot, den Feinden zu zürnen (I, 25, 88), welches ausdrücklich an die Differenz der Stoiker und Peripatetiker über die Zulässigkeit der Affekte (s. o. S. 233 f.) erinnert.

2) So Diog. 117 f.: der *σοφὸς* oder *σπουδαῖος* sei ohne Eitelkeit (*ἄτυφος*), ernsten Wesens (*αὐστηρὸς*), ohne Falsch (*ἀκίβδηλος*) und von aller Neigung zu leerem Schein frei; er halte sich von den Geschäften des Lebens ferne (sei *ἀπράγμων*), um nichts pflichtwidriges thun zu müssen. Vgl. S. 274, 1 2. Aufl. Ferner Stob. II, 240: der Weise sei sanftmüthig (*πρᾶος*), ruhig (*ἡσύχιος*) und anständig (*κόσμιος*), er verhetze niemand gegen andere und lasse sich nicht verhetzen, er schiebe nie auf, was er zu thun habe.

3) Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 47, 1: *βλάψουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις· πολλάκις γὰρ οἱ σοφοὶ ψεύδει χρῶνται πρὸς τοὺς φαύλους καὶ φαντασίαν παριστᾶσι πιθανὴν, οὐ μὴν αἰτίαν τῆς συγκαταθέσεως· ἐπεὶ καὶ τῆς ὑπολήψεως αἰτία τῆς ψευδοῦς ἔσται καὶ τῆς ἀπάτης.* Stob. II, 230: *μὴ ψεύδεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐν πᾶσιν ἀληθεύειν· οὐ γὰρ ἐν τῷ λέγειν τι ψεῦδος τὸ ψεύδεσθαι ὑπάρχειν, ἀλλ' ἐν τῷ διαψευστῶς τὸ*

der gleichen Meinung ist Sokrates und Plato [1]), und wenn wir ehrlich sein wollen, so müssen wir bekennen, dass auch unsere Moral in dieser Beziehung zwar in der Theorie sehr rigoristisch, in der Praxis dagegen nur allzu weitherzig zu sein pflegt. Sehr anstössig sind dagegen manche Behauptungen über das Verhalten des Weisen zu den sog. Mitteldingen, welche den Stoikern beigelegt werden. Jene Unabhängigkeit von allem Aeussern, jene Gleichgültigkeit gegen alles, ausser dem eigenen sittlichen Zustand, welche sich in der Lehre von den Adiaphoren und von der Apathie des Weisen ausspricht, war in der Schule, aus der die stoische zunächst hervorgieng, mit der ganzen Einseitigkeit des cynischen Lebens und der cynischen Grundsätze verknüpft gewesen; und war diese Einseitigkeit im Stoicismus allerdings durch andere Elemente gemildert und ergänzt worden, so war ihm doch der Zug zu derselben von seinem Ursprung her zu

ψεῦδος λέγειν καὶ ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν πλησίον. τῷ μέντοι ψεύδει ποτὲ συγχρήσασθαι [l. *-σεσθαι*] *νομίζουσιν αὐτὸν κατὰ πολλοὺς τρόπους ἄνευ συγκαταθέσεως· καὶ γὰρ κατὰ στρατηγίαν πρὸς τῶν ἀντιπάλων, καὶ κατὰ τὴν τοῦ συμφέροντος προόρασιν* (was man aber nicht mit Ritter III, 662 einfach übersetzen darf, „um des Vortheils willen"; es wird sich vielmehr auf solche Fälle beziehen, wie die bei Xenophon Mem. IV, 2, 17 und Plato Rep. II, 382, C. III, 389, B. IV, 459, C angeführten, in denen der Vortheil des anderen selbst oder des Gemeinwesens eine Täuschung fordert) *καὶ κατ' ἄλλας οἰκονομίας τοῦ βίου πολλάς.* Sext. Math. VII, 42 (bei der Erörterung der stoischen Unterscheidung zwischen der *ἀλήθεια* und dem *ἀληθές*): wer die *ἀλήθεια* besitzt, sei ein Weiser; *ἐπιστήμην γὰρ εἶχεν ἀληθῶν καὶ οὔποτε ψεύδεται κἂν ψεῦδος λέγῃ, διὰ τὸ μὴ ἀπὸ κακῆς ἀλλ' ἀπ' ἀστείας αὐτὸ διαθέσεως προφέρεσθαι* (oder, s. 44: *διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὴν γνώμην ψεύδει συγκατατιθεμένην*), was dann weiter ausgeführt wird. Quintil. Inst. XII, 1, 38: *Stoicorum quoque asperrimi confitentur, facturum aliquando virum bonum, ut mendacium dicat, et quidem nonnunquam levioribus causis*, wie bei kranken Kindern. Nach Massgabe dieser Stellen ist es auch zu erklären, wenn Prokl. in Alcib. (Opp. ed. Cous. III, 64) von den Stoikern sagt, sie verwerfen, im Gegensatz zu den Früheren, die Annahme einer erlaubten Lüge, *οὔτε γὰρ ἐξαπατᾷν ἔστι δικαίως κατ' αὐτοὺς οὔτε βιάζεσθαι οὔτε ἀποστερεῖν, ἀλλ' ἑκάστη τῶν πράξεων τούτων ἀπο μοχθηρᾶς πρόεισιν ἕξεως καὶ ἄδικός ἐστιν.* Es handelt sich hier um einen blossen Wortstreit: die Stoiker waren in der Sache mit Plato einverstanden, die erlaubte Unwahrheit sollte nur, aus den angegebenen Gründen, nicht Lüge oder Betrug genannt werden.

1) S. vor. Anm. und Bd. II, a, 123, 1. 500, 3. 700, 3. 4. 792, 5.

tief eingepflanzt, und sie liess sich von den gemeinsamen Grundanschauungen der beiden Schulen zu schwer trennen, als dass sich ihr die stoische ganz hätte entziehen können. Sie forderte das cynische Leben zwar nicht von ihren Mitgliedern, ja sie erklärte wohl auch ausdrücklich, dass es nur in Ausnahmsfällen zu ergreifen sei[1]), aber doch blieb es immer ihr Ideal, und wenn sie auch zugab, dass der Weise nicht Cyniker zu werden brauche, meinte sie doch, wenn er es einmal sei, so werde er es auch bleiben[2]). Ein Antisthenes und Diogenes gehörten so gut, wie ein Sokrates, zu ihren Vorbildern[3]), | und auch wer mit Seneca[4]) der Ansicht war, der Philosoph solle sich der herrschenden Sitte nicht entziehen, und aus Rücksicht auf andere selbst solches, was er an sich nicht billige, mitmachen, hörte darum nicht auf, die Bedürfnisslosigkeit eines Diogenes mit allen ihren Auswüchsen auf's höchste zu bewundern[5]). Strenger denkende ohnedem neigten auch in ihren Lebensvorschriften zum Cynismus[6]), und wirklich ist in der späteren Zeit aus der Stoa eine Schule jüngerer Cyniker hervorgegangen. Bei dieser nahen Verwandtschaft mit dem Cynismus kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir auch von der Verachtung der gebildeten Sitte und der Verletzung berechtigter Gefühle, durch welche jener uns abstösst,

1) Cic. Fin. III, 20, 68: *Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si quis ejusmodi forte casus inciderit, ut id faciendum sit, alii nullo modo.* Die letzteren müssen aber doch in der Minderheit gewesen sein; vgl. folg. Anm.

2) Diog. 121: *κυνιεῖν τ᾽ αὐτόν [τὸν σοφόν]· εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ᾽ ἀρετὴν ὁδὸν, ὡς Ἀπολλόδωρος* (über den S. 47 z. vgl.) *ἐν τῇ ἠθικῇ.* Stob. 238: *κυνιεῖν τε τὸν σοφὸν λέγουσιν, ἴσον τῷ ἐπιμένειν τῷ κυνισμῷ, οὐ μὴν σοφὸν ὄντ᾽ ἂν ἄρξασθαι τοῦ κυνισμοῦ.*

3) S. o. 254, 2. Nach den Epigrammen Timon's b. Diog. VII, 16. Athen. IV, 158, a. Sext. Math. XI, 172 hätte die zenonische Schülerschaft selbst ein ganz cynisches Ansehen gehabt. Doch möchte ich darauf, wenn auch die Angabe wenigstens theilweise und für die erste Zeit der stoischen Schule richtig sein mag, bei der Würdigung des Systems kein grosses Gewicht legen.

4) Ep. 5, 1 ff. 103, 5. Fr. 19 f. b. Lactant. Inst. III, 15.

5) M. s. hierüber tranqu. an. 8, 4 ff. Benef. V, 4, 3. 6, 1. ep. 90, 14. Doch ist Seneca ep. 29, 1 mit der Gewohnheit der Cyniker, ihre Ermahnungen an alle ohne Unterschied zu richten, nicht einverstanden.

6) Wie wir diess bei Musonius und Epiktet finden werden.

bei unsern Philosophen noch genug antreffen, um ihren Gegnern willkommenen Anlass zu Vorwürfen zu bieten. Chrysippus fand manche Dinge, worin die religiöse Sitte der Griechen eine Verunreinigung sah, durchaus unanstössig, da ja das Beispiel der Thiere beweise, dass sie ganz naturgemäss seien [1]). Derselbe wollte die Sorge für verstorbene Angehörige nicht blos auf das einfachste Begräbniss beschränkt, sondern auch wohl ganz hintangesetzt wissen, ja er machte sogar den abscheulichen Vorschlag, den er des breiteren ausmalte, das Fleisch von abgenommenen Gliedern und Leichnamen, selbst denen der nächsten Verwandten, zur Nahrung zu verwenden [2]). Besonderen Anstoss | gaben aber die Stoiker, und vor allem Chrysippus, durch ihre Behandlung der geschlechtlichen Verhältnisse; und es lässt sich nicht läugnen, die Sätze, welche ihnen in dieser Beziehung beigelegt werden, lauten theilweise höchst verfänglich. Die cynische Behauptung, dass man von allem, was an sich erlaubt sei, ungescheut und ohne Umschweife reden dürfe, wird auch Stoikern zugeschrieben [3]). In seiner Politie soll Zeno durch Vorschläge über die Kleidung der Frauen den Anstand und das Schamgefühl verletzt haben [4]); und für den Staat der Weisen hatte er, und

1) Plut. Sto. rep. 22 (es handelt sich um Verunreinigung der Tempel durch Berührung mit Todten oder Wöchnerinnen und um unreine Speisen); in andern Fällen freilich wollte er, wie ihm Plutarch hier vorwirft, diese Instanz nicht gelten lassen.

2) M. s. ausser Diog. VII, 188 und Sext. Pyrrh. III, 207 Chrysipp's eigene Worte bei Sext. Pyrrh. III, 247 f. (Math. XI, 193 f.). Epiph. adv. haer. III, 2. 1090, D Pet. (Diels Doxogr. 593, 3). Die Mehrzahl der Stoiker scheint die Zulässigkeit des Genusses von Menschenfleisch auf den Fall eines ausserordentlichen Nothstands beschränkt zu haben; Diog. 121. In dem Zusammenhang dieser Erörterungen hatte wohl Chrysippus auch von der Behandlung der Todten bei den verschiedenen Völkern gesprochen (Cic. Tusc. I, 45, 108): er wollte damit beweisen, dass in dieser Beziehung keine natürliche Uebereinstimmung herrsche. Die Todten nach persischer Sitte Raubthieren vorzuwerfen, soll auch Zeno (neben der Feuerbestattung) empfohlen haben; Epiph. adv. haer. III, 2. 1090, B Pet. (Diels Doxogr. 592, 23).

3) Cic. Off. I, 35, 128, doch mit der Beschränkung: *Cynici, aut si qui fuerunt Stoici paene Cynici.*

4) Diog. VII, 33: *καὶ ἐσθῆτι δὲ τῇ αὐτῇ κελεύει χρῆσθαι καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καὶ μηδὲν μόριον ἀποκεκρύφθαι.* Das letztere sollte aber

nach ihm Chrysippus, allgemeine Weibergemeinschaft verlangt [1]). Die Stoiker fanden ferner, wie behauptet wird, nicht allein die gewöhnliche Unzucht und das Gewerbe einer Hetäre [2]), sondern sogar die Schändlichkeiten der Knabenliebe zulässig [3]); ja die Häupter der Schule hielten die Ehe unter den nächsten Blutsverwandten für naturgemäss [4]), und selbst die hässlichen Schamlosigkeiten eines Diogenes fanden an Chrysippus [5]), und vielleicht schon an Zeno [6]) ihre Vertheidiger. Man würde hier freilich den Stoikern wohl jedenfalls Unrecht thun, wenn man in solchen Sätzen etwas anderes sehen wollte, als rein theoretische Consequenzen; der sittliche Charakter eines Zeno, Kleanthes, Chrysippus | ist über jeden Zweifel erhaben; nur um so merkwürdiger ist es aber, wenn auch diese Männer sich zu Annahmen hingedrängt sahen, vor denen dem einfachen Gefühl schaudern muss. Nun lässt sich allerdings nicht unbedingt annehmen, dass die Behauptungen, welche ihnen zur Last gelegt werden, in ihrem Munde den Sinn hatten, den unsere Berichterstatter darin suchen; von einzelnen ihrer Aeusserungen ist vielmehr sogar zu vermuthen, dass sie nicht allein keine anerkannt unsittliche Handlung rechtfertigen, sondern vielmehr umgekehrt solches, was die gewöhnliche Sitte gestattete, durch den Nachweis, es sei zwischen ihm und dem anerkannt Unsittlichen kein wesentlicher Unterschied, widerlegen sollten. Es gilt diess namentlich von Zeno's Aussagen über die Knabenliebe [7]); und es war insofern keines-

doch wohl nur bedingter Weise, für gewisse Fälle, gelten, wie die Entblössung der Frauen bei Plato zum Zweck der Gymnastik. In dem Bruchstück b. Clemens Pädag. III, 253, C ermahnt Zeno die Jünglinge (nach dem älteren Text die Jungfrauen) zu einer anständigen und sittsamen Haltung.

1) Diog. 33. 131 vgl. Bd. II, a, 278, 4.

2) Sext. Pyrrh. III, 201.

3) Sext. Pyrrh. III, 200. 245. Math. XI, 190. Clement. Homil. V, 18. Epiph. a. a. O.

4) Sext. Pyrrh. I, 160. III, 205. 246. Math. XI, 191. Plut. Sto. rep. 22. Clem. Hom. V, 18. Epiph. III, 2 (Diels 593, 1).

5) Plut. a. a. O. 21, 1; vgl. Bd. II, a, 274, 3.

6) Sext. Pyrrh. III, 206: *τό τε αἰσχρουργεῖν . . . ὁ Ζήνων οὐκ ἀποδοκιμάζει.*

7) Seine Worte b. Sext. Math. XI, 190. Pyrrh. III, 245 (nach Plut. qu. conv. III, 6, 1, 6 aus der Politie) lauten: *διαμηρίζειν δὲ μηδὲν μᾶλ-*

wegs gegen den Sinn der älteren Stoa, und nicht im Widerspruch mit dem Satz, dass dem Weisen die Liebe gestattet sei [1]), wenn spätere Stoiker alle und jede Unzucht, und namentlich die Auswüchse der Knabenliebe, auf's entschiedenste bekämpften [2]). Ebenso werden | die Behauptungen über Zulässigkeit der Ehe mit Blutsverwandten durch genauere Erläuterungen wesentlich gemildert [3]). Was endlich Zeno's Anträge auf Weibergemein-

λον μηδὲ ἧσσον παιδικὰ ἢ μὴ παιδικὰ μηδὲ θήλεα ἢ ἄρσενα. οὐ γὰρ ἄλλα παιδικοῖς ἢ μὴ παιδικοῖς οὐδὲ θηλείαις ἢ ἄῤῥεσιν, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ πρέπει τε καὶ πρέποντά ἐστι, und: *διαμεμήρικας τὸν ἐρώμενον; οὐκ ἔγωγε· πότερον οὐκ ἐπεθύμησας αὐτὸν διαμηρίσαι; καὶ μάλα. ἀλλὰ ἐπεθύμησας παρασχεῖν σοι αὐτὸν ἢ ἐφοβήθης κελεῦσαι; μὰ Δί'. ἀλλ' ἐκέλευσας; καὶ μάλα. εἶτ' οἰχ ὑπηρέτησέ σοι; οὐ γάρ.* Die Ausdrucksweise ist hier allerdings cynisch genug, die Meinung aber gewiss nicht die, welche Sextus darin findet: Zeno will nicht die Knabenschändung als erlaubt darstellen, sondern vielmehr umgekehrt darthun, dass der, welcher die Unzucht überhaupt für erlaubt hält, auch diese Unzucht nicht verbieten könnte, dass die Begierde und der Versuch der vollendeten That gleich zu achten sei.

1) M. s. darüber folg. Anm. und die dort angeführten Stellen aus Diog. Stob. Cic. Plut.

2) So Musonius b. Stob. Floril. 6, 61, vgl. Cic. Fin. III, 20, 68: *ne amores quidem sanctos alienos a sapiente esse volunt.* Auch nach Diog. VII, 129 f. Stob. II, 238 geht die Liebe nur auf die Schönheit der Seele; wenn sie daher auch nach Diog. a. a. O. Stob. II, 176. 238. Alex. Aphr. Top. 75 o. Cic. Tusc. IV, 34, 72 als *ἐπιβολὴ φιλοποιΐας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον* definirt wurde, die *ἔμφασις κάλλους* nach Plut. c. not. 28 zur Liebe reizen sollte, so wurde doch zugleich gesagt: hässlich seien die Schlechten und Unvernünftigen, schön die Weisen, der Eros sei (Plut. a. a. O.) *θήρα ἀτελοῦς μὲν εὐφυοῦς δὲ μειρακίου πρὸς ἀρετὴν,* die *ἐρωτικὴ* (Stob. II, 118 nach der Verbesserung von Heine Stob. ecl. locc. nonn. Hirschb. 1869. S. 9) *ἐπιστήμη νέων θήρας εὐφυῶν πρὸς ἀρετὴν τρέψιν οὖσαν ἐπὶ τὴν κατ' ἀρετήν.* Dass trotzdem, wie Plutarch a. a. O. den Stoikern vorhält, behauptet wurde: *τοὺς ἐρασθέντας αἰσχρῶν παύεσθαι καλῶν γενομένων,* haben wir wohl nach Analogie der platonischen Auseinandersetzung Symp. 203, E f. zu verstehen. Die Liebe wird durch die Wahrnehmung der *εὐφυΐα πρὸς ἀρετὴν* (Diog.) erregt, und ihr Ziel ist die Ausbildung dieser Anlage zur wirklichen Tugend; so lange aber dieses Ziel noch nicht erreicht ist, ist der Geliebte noch unweise und somit auch noch hässlich; wenn es andererseits erreicht ist, so hat das Streben, in welchem der Eros besteht, seinen Gegenstand verloren, die Liebe des Erziehers zum Zögling geht in die Freundschaft zwischen Gereiften über.

3) Vgl. Orig. c. Cels. IV, 45: die Stoiker verlegen das Gute und Böse nur in die Gesinnung, und erklären die äussere Handlung als solche, ab-

schaft betrifft, so muss diesen der platonische Vorgang und alles, was sich zu seiner Entschuldigung sagen lässt, billig zu Gute kommen. Aber doch bleibt auch bei der unbefangensten Beurtheilung der stoischen Sätze immer noch genug übrig, was unser höchstes Befremden erregen müsste, wenn wir es uns nicht aus den Voraussetzungen der stoischen Lehre erklären könnten. Eine Moral, welche zwischen dem Inneren und Aeusseren so schroff trennt, welche nur jenes als wesentlich, dieses als durchaus gleichgültig betrachtet, für welche nichts ausser der tugendhaften Gesinnung einen Werth hat, und welche gerade in der Unabhängigkeit von allem andern ihr höchstes Ziel findet — eine solche Moral musste unvermeidlich an allen den Punkten in's Schwanken gerathen, bei denen die sittliche Aufgabe gerade darin besteht, dass die Sinnlichkeit zum Werkzeug und zur Erscheinung des Geistes gemacht, die natürlichen Triebe und Verhältnisse in die Sphäre des freien Wollens erhoben werden; und wenn ihr vorherrschender Zug hiebei dahin gieng, der Sinnlichkeit weniger Rechte einzuräumen, als ihr naturgemäss | zukommen, so konnte es doch nicht fehlen, dass in einzelnen Fällen auch umgekehrt solches, dessen Zusammenhang mit der Gesinnung nicht unmittelbar auf der Hand liegt, in seiner sittlichen Bedeutung verkannt und als ein Gleichgültiges behandelt wurde.

Die gleiche Bemerkung werden wir nun auch bei einzelnen von den Bestimmungen der Stoiker über

2. die menschliche Gemeinschaft

machen können. Doch ist es nicht ihre Absicht, den Menschen von dem natürlichen Zusammenhang mit andern loszureissen; je vollständiger er vielmehr das Werk der sittlichen Befreiung in sich selbst vollbracht hat, um so stärker wird, wie sie glau-

gesehen von der Gesinnung, für gleichgültig; *εἶπον οὖν ἐν τῷ περὶ ἀδιαφόρων τόπῳ, ὅτι τῷ ἰδίῳ λόγῳ* (die Handlung für sich genommen) *θυγατράσι μίγνυσθαι ἀδιάφορόν ἐστιν, εἰ καὶ μὴ χρὴ ἐν ταῖς καθεστώσαις πολιτείαις τὸ τοιοῦτον ποιεῖν. καὶ ὑποθέσεως χάριν . . . παρειλήφασι τὸν σοφὸν μετὰ τῆς θυγατρὸς μόνης καταλελειμμένον παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους διεφθαρμένου, καὶ ζητοῦσιν εἰ καθηκόντως ὁ πατὴρ συνελεύσεται τῇ θυγατρὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀπολέσθαι . . . τὸ πᾶν τῶν ἀνθρώπων γένος.*

ben, der Trieb zur Gemeinschaft in ihm wirken. Durch diese Bestimmung entstehen in der stoischen Ethik zwei relativ entgegengesetzte Richtungen, auf individuelle Unabhängigkeit und auf Gestaltung eines menschlichen Gemeinlebens; und wenn auch die erstere unverkennbar die überwiegende und ursprünglichere ist, so ist doch auch die zweite nicht etwa nur auf Nebenwegen eingeführt, auch sie ist vielmehr als eine durchaus berechtigte Folge des stoischen Standpunkts, und namentlich dem Epikureismus gegenüber als ein wesentliches Kennzeichen desselben zu betrachten. Indem der Stoicismus dem vernünftigen Denken und Wollen allein einen unbedingten Werth beilegt, macht er den Menschen unabhängig von allem Aeussern, und auch von anderen Menschen; weil es aber eben nur das v e r n ü n f t i g e Denken und Wollen ist, das diesen Werth hat, so ist in dieser Denkweise mit der Freiheit des Einzelnen zugleich die Anerkennung einer Gemeinschaft zwischen allen und die Forderung begründet, dass ein jeder seine besonderen Zwecke den Zwecken und Bedürfnissen der Gesammtheit unterordne. Denn vernünftig handelt und denkt der Mensch nur, sofern sein persönliches Thun dem allgemeinen Gesetz gemäss ist; dieses ist aber Ein und dasselbe für alle Vernunftwesen; sie alle sollen daher dasselbe anstreben, und sich als bestimmt durch das gleiche Gesetz, als Theile Eines wesentlich zusammengehörigen Ganzen anerkennen, der Mensch soll nicht sich selbst leben, sondern der Gemeinschaft. |

Die Stoiker selbst haben diesen Zusammenhang sehr klar dargelegt. Der Trieb nach Gemeinschaft ist ihrer Ansicht nach unmittelbar mit der Vernunft selbst gegeben; denn in seiner Vernunft weiss sich der Mensch als Theil des Ganzen, und ebendamit als verpflichtet, seinen eigenen Vortheil dem des Ganzen unterzuordnen [1]; wie alles Verwandte sich anzieht, so vor allem das Vernünftige, denn die vernünftige Seele ist in allen Wesen Eine und dieselbe, und aus dem Bewusstsein dieser ihrer Einheit folgt unmittelbar der Trieb nach Gemeinschaft zwischen den

1) Cic. Fin. III, 19, 64: *mundum autem censent regi numine Deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et Deorum; et unumquemque nostrûm ejus mundi esse partem, ex quo illud consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.*

einzelnen Vernunftwesen [1]); sie alle stehen unter der Vernunft, sie alle haben mithin Ein Recht und Gesetz [2]), und sie wirken, sofern sie diesem Gesetz folgen, immer für das Ganze: man kann nicht für sich leben, ohne für andere zu leben [3]), der Weise ist daher, wie ein stoischer Satz lautet [4]), niemals Privatmann. Oder wenn wir dieses Verhältniss mehr teleologisch ausdrücken wollen [5]): während alles übrige um der vernünftigen Wesen willen da ist, so sind sie für einander da, ihre Gemeinschaft ist mithin das | unmittelbarste Gebot der Natur [6]); mit den Thieren stehen wir in keinem Rechtsverhältniss, mit uns selbst auch nicht [7]),

1) M. Aurel IX, 9. XII, 30. Sen. ep. 95, 52: die ganze Welt ist Eines, *membra sumus corporis magni. natura nos cognatos edidit*; daher die Liebe der Menschen zu einander, die Geselligkeit, Recht und Billigkeit. ep. 47, 3: *alteri vivas oportet, si vis tibi vivere. haec societas ... nos homines hominibus miscet et judicat aliquod esse commune jus generis humani.*

2) Cic. Legg. 12, 33: *quibus enim ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est: ergo et lex, quae est recta ratio in jubendo et vetando* (vgl. S. 223, 3): *si lex, jus quoque. at omnibus ratio. jus igitur datum est omnibus.* Ebd. 7, 23: *est igitur ... prima homini cum Deo rationis societas. inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est. quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum Diis putandi sumus. inter quos porro est communio legis, inter eos communio juris est. quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis ejusdem habendi sunt.* Ps. Plut. v. Hom. 119: es ist stoische Lehre, ἕνα μὲν εἶναι τὸν κόσμον, συμπολιτεύεσθαι δὲ ἐν αὐτῷ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, δικαιοσύνης μετέχοντας φύσει. Es wird hierüber auch später noch zu sprechen sein.

3) Seneca s. vorl. Anm.

4) Bei Cic. Tusc. IV, 23, 51.

5) Vgl. Cic. Fin. III, 20, 67. Off. I, 7, 22. Sen. Clement. I, 3, 2. Benef. VII, 1, 7. M. Aurel V, 16, 30. VII, 55. VIII, 59. IX, 1. XI, 18. Diog. VII, 129. Sext. Math. IX, 131.

6) Es sollen daher, nach Cic. Fin. III, 21, 69, sowohl die ὠφελήματα und βλάμματα (sittliche Güter und Uebel), als die εὐχρηστήματα und δυςχρηστήματα (sonstige Vortheile und Nachtheile), allen Menschen gemein sein.

7) Nach Plut. Sto. rep. 16 läugnete Chrysippus, dass der Mensch sich selbst Unrecht thun könne; wenn er diess Demselben zufolge an andern Stellen zu behaupten scheint, so reducirt sich doch dieser Widerspruch, den ihm Plutarch so hoch anrechnet, auf den Doppelsinn von ἀδικεῖν, das bald „Unrecht thun", bald auch allgemeiner „verletzen" bedeutet. Ein Rechtsverhältniss im eigentlichen Sinn ist nur zu anderen möglich, die Gerechtigkeit daher nach der stoischen Fassung ihres Begriffs wesentlich die auf die Gemeinschaft bezügliche Tugend; s. Cic. S. 288, 2.

nur gegen andere Menschen und gegen die Götter [1]) können wir Gerechtigkeit üben. Auf dem Zusammenhalten der Menschen und ihrer gegenseitigen Unterstützung beruht ja auch alle ihre Macht über die Natur: vereinzelt wäre der Mensch das hülfloseste aller Geschöpfe [2]). Dieses Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit aller vernünftigen Wesen hat namentlich noch der letzte der Stoiker, Mark Aurel, sehr nachdrücklich ausgesprochen. Die Vernünftigkeit ist ihm als solche unmittelbar auch Geselligkeit (VI, 14. X, 2), vernünftige Wesen können wir nur vom Standpunkt der Gemeinschaft aus (*κοινωνικῶς*) behandeln (VI, 23), das Vernünftige kann sich nur im Wirken für die Gemeinschaft wohl fühlen (VIII, 7), denn alle Vernunftwesen sind verwandt (III, 4), alle bilden Ein gesellschaftliches Ganzes (*πολιτικὸν σύστημα*), von dem jedes einzelne ein wesentliches Ergänzungsstück (*συμπληρωτικὸς* IX, 23), Einen Leib, von dem jedes ein organischer Theil (*μέλος*, nicht blos *μέρος*) ist (II, 1. VII, 13). Der Trieb nach Gemeinschaft ist daher der Grundtrieb des Menschen (VII, 55), jede Thätigkeit desselben soll mittelbar oder unmittelbar dem Ganzen dienen (IX, 23), er soll seine Mitmenschen von Herzen lieben, er soll ihnen nicht um des äusseren Anstands willen wohlthun, sondern weil er selbst von der Freude des Wohlthuns ergriffen | ist, weil er sich selbst damit wohlthut [3]); was dagegen seine Verbindung mit anderen stört, kann nur dazu führen, ihn wie ein abgehauenes Glied von dem Leibe zu sondern, aus dem alle ihre Lebenskraft ziehen (VIII, 34), und wer sich auch nur von Einem seiner Mitmenschen abtrennt, der scheidet sich von dem Stamme der Menschheit selbst ab (XI, 8). Wir werden auch in dem gleich folgenden sehen, dass diese Aeusserungen des philosophischen Kaisers dem Standpunkt des Stoicismus durchaus entsprechen.

1) Auch mit diesen nämlich steht der Mensch, den angeführten Stellen zufolge, in Rechtsgemeinschaft, es gibt daher (Sext. IX, 131) auch eine Gerechtigkeit gegen die Götter, die Frömmigkeit ist (s. o. 241, 2) nur ein Theil der Gerechtigkeit.

2) Wie Sen. Benef. IV, 18 ausführt.

3) VII, 13: Wenn du dich nur für einen Theil der menschlichen Gesellschaft hältst, nicht für ihr Glied, *οὔπω ἀπὸ καρδίας φιλεῖς τοὺς ἀνθρώπους· οὔπω σε καταληπτικῶς εὐφραίνει τὸ εὐεργετεῖν· ἔτι ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς· οὔπω ὡς αὑτὸν εὖ ποιῶν.* Vgl. S. 286, 1.

In unserem Verhalten gegen unsere Mitmenschen werden von den Stoikern als Grundbestimmungen die zwei Pflichten der Gerechtigkeit und der Menschenliebe hervorgehoben. Diese zwei Tugenden bezeichnet Cicero, ohne Zweifel nach Panätius[1], als diejenigen, welche die menschliche Gesellschaft zusammenhalten[2], und er hat desshalb beiden eine ausführliche Besprechung gewidmet[3]. Dabei wurden aber die Stoiker durch die Voraussetzungen ihres Systems nach entgegengesetzten Seiten hingezogen. Einestheils mussten sie von dem Weisen jene strenge Gerechtigkeit verlangen, welche kein Mitleid und keine Nachsicht kennt[4]; und insofern hat ihre Sittenlehre etwas herbes, einen Anschein von Härte und Inhumanität. Andererseits sind aber durch den Satz von der natürlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen die Tugenden der umfassendsten und rückhaltslosesten Menschenliebe gefordert: Wohlthätigkeit, Milde, Sanftmuth, ein unbeschränktes Wohlwollen, die Bereitwilligkeit, anderen zu verzeihen, was sich irgend verzeihen lässt. Diese Seite der stoischen Sittenlehre tritt uns besonders bei den späteren Stoikern, einem Seneca, Epiktet, Mark Aurel, Musonius entgegen[5], und es ist ganz glaublich, dass sie dieselbe kräftiger ausgebildet haben, als ihre Vorgänger. Doch lässt sich nicht verkennen, dass sie nicht blos in der Eigenthümlichkeit jener Männer, sondern auch in dem Geist und der Lehre des stoischen Systems selbst begründet ist[6]. Natürlich entsteht dann aber die

1) Vgl. S. 273, 3.

2) Off. I, 7, 20: *De tribus autem reliquis [virtutibus*, den drei übrigen, ausser der Einsicht] *latissime patet ea ratio*, *qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur, cujus partes duae sunt: justitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur*, *et huic conjuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet.*

3) Der ersten Off. I, 7—13, der zweiten ebd. c. 14—17.

4) S. o. 234, 8. 235, 1.

5) Ich werde später noch Anlass haben, diess im einzelnen näher nachzuweisen. Hier genüge es daher vorläufig, an die drei Schriften Seneca's *De Beneficiis*, *De clementia* und *De ira* zu erinnern. Ueber den Werth der Gnade sagt er z. B. De clement. I, 3, 2: *nullam ex omnibus virtutibus magis homini convenire, cum sit nulla humanior.*

6) Und so findet sie sich ja auch schon vor ihnen. Panätius z. B. scheint sie nach dem eben angeführten, und nach Cic. Off. I, 25, 88, in ihrem vollen Werth anerkannt zu haben.

Frage, wie sich beides, die unbeugsame Gerechtigkeit und die verzeihende Milde, vereinigen lässt. Seneca, welcher diese Frage eingehend untersucht hat, gibt zur Antwort: nicht die Strenge, nur die Grausamkeit stehe im Widerspruch mit der Milde, denn keine Tugend widerspreche der andern; der Weise werde jedem Unglücklichen zu Hülfe kommen, aber er werde seinen Affekt nicht theilen, ihn nicht bejammern und bemitleiden; er werde nicht Nachsicht üben, aber er werde schonen, berathen und bessern. Er werde die Strafe dem nicht erlassen, dem sie nach seiner Ueberzeugung gebühre, aber er werde gerade aus Gerechtigkeitsgefühl auf die menschliche Schwäche und auf die Umstände jede zulässige Rücksicht nehmen [1]). Alle Bedenken sind freilich hiemit nicht beseitigt, aber die, welche noch übrig bleiben, betreffen doch weit mehr die stoische Forderung der Apathie, als die Vereinbarkeit der zwei Tugenden, welche unser Verhalten zu anderen Menschen beherrschen sollen [2]).

Die Gemeinschaft, zu der alle vernünftigen Wesen bestimmt sind, wird nun natürlich vor allem unter denen stattfinden, | welche sich ihrer vernünftigen Natur und Bestimmung klar bewusst sind, unter den Weisen. Alle Weisen und Tugendhaften sind mit einander befreundet, weil sie in ihrer Lebensansicht übereinstimmen, und weil sie alle in einander die Tugend zu lieben haben [3]); alles Thun des Weisen dient daher auch dem Besten aller andern, oder wie die Stoiker diesen Gedanken in ihrer Weise zuspitzen: wenn ein Weiser irgendwo auch nur den

1) De clement. II, 5—8.

2) Unter den Zügen, welche den Stoicismus nach der eben besprochenen Seite bezeichnen, verdient hier auch noch der scharfe Tadel erwähnt zu werden, welchen Seneca (ep. 7, 3 ff. 95, 33. tranqu. an. 2, 13) über die Gladiatorenspiele, aber auch über die römische Kriegslust (ep. 95, 30) ausspricht. Anderes, wie das Verhalten der Stoiker zur Sklaverei und die Forderung der Feindesliebe, wird später besprochen werden.

3) Stob. II, 184: *τήν τε ὁμόνοιαν ἐπιστήμην εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν, διὸ καὶ τοὺς σπουδαίους πάντας ὁμονοεῖν ἀλλήλοις διὰ τὸ συμφωνεῖν ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον.* Cic. N. D. I, 44, 121: *censent autem [Stoici] sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos, nihil est enim virtute amabilius. quam qui adeptus erit, ubicunque erit gentium, a nobis diligetur.* Aehnlich Off. I, 17, 55. Weiter vgl. m. was S. 283, 2 über die stoische Lehre von der Liebe beigebracht ist.

Finger vernünftig bewegt, so nützt diess allen Weisen in der ganzen Welt[1]). Andererseits weiss aber auch nur der Weise auf die rechte Art zu lieben, eine wahre Freundschaft findet sich nur unter den Weisen[2]). Der Weise allein besitzt auch die Kunst, Freunde zu erwerben[3]), denn Gegenliebe wird nur durch Liebe gewonnen[4]). Ist aber die ächte Freundschaft eine Verbindung der Weisen und Guten, so steht ihr Werth ausser Zweifel; und so wird sie denn von den Stoikern ausdrücklich unter die Güter gerechnet[5]). Nur zeigt sich gleich hier auch die Schwierigkeit, | diese Anerkennung des Gemeinschaftsbedürfnisses mit der Bedürfnisslosigkeit des Weisen zu vereinigen. Wenn der Weise sich selbst schlechthin genug ist, wie kann ihm ein anderer nützen? wie kann er seinerseits eines andern bedürfen? Es lautet ziemlich unbefriedigend, wenn Seneca im Namen seiner Schule auf die erste von diesen Fragen antwortet: der Weise könne nur vom Weisen die rechte Anregung zur Bethätigung seiner Kräfte erhalten[6]), und auf die zweite: der Weise

1) Plut. c. not. 22, 2. Denselben Gedanken drückt der Satz (ebd. 33, 2) aus, dass der Weise der Gottheit (dem Weltganzen) so viel nütze, als sie ihm.

2) Sen. Benef. VII, 12, 2. ep. 81, 11 f. 123, 15, vgl. 9, 5. Stob. II, 118 s. o. 251, 8. Diog. 124. Nach Diog. 32 f. wurde es Zeno, ähnlich wie Sokrates (s. Bd. II, a, 122, 3), zum Vorwurf gemacht, dass er behaupte, nur die Guten (*σπουδαῖοι*) seien unter einander Mitbürger, Freunde, Verwandte, alle Schlechten dagegen seien sich feind und fremd.

3) Er ist, wie Sen. ep. 9, 5 sagt, *faciendarum amicitiarum artifex*.

4) *Si vis amari, ama*, sagt Hekato b. Sen. ep. 9, 6.

5) Schon S. 213, 1 ist uns die Freundschaft in der stoischen Aufzählung der Güter vorgekommen. Genauer sagt Stob. 186 f.: die Freundschaft um des gemeinsamen Vortheils willen sei kein Gut, *διὰ τὸ μηδὲν ἐκ διεστηκότων ἀγαθὸν εἶναι*, dagegen gehöre die Freundschaft, sofern man damit das freundschaftliche Verhältniss zu andern bezeichne, zu den äusseren, sofern man die eigene freundschaftliche Gesinnung darunter verstehe, zu den geistigen Gütern. Ueber den Werth der Freundschaft auch Sen. 99, 3. Definirt wird die Freundschaft als *κοινωνία βίου* (Stob. 130), *κοινωνία τῶν κατὰ τὸν βίον, χρωμένων ἡμῶν τοῖς φίλοις ὡς ἑαυτοῖς* (Diog. 124). Aehnliche Definitionen gibt Stob. a. a. O. von den Arten der Freundschaft: *γνωριμότης, συνήθεια* u. s. w. Ueber die Unbedingtheit der Lebensgemeinschaft zwischen Freunden vgl. m. Sen. ep. 47, 2. 3, 2. Benef. VII, 4, 1. 12, 1.

6) ep. 109, 3. 11.

genüge sich selbst zur Glückseligkeit, aber nicht zum Leben [1]; denn gerade der Weise wird in allem Anregung zur tugendhaften Thätigkeit finden, und wenn die Freundschaft keine Bedingung der Glückseligkeit ist, so kann sie auch kein Gut sein. Auch was Seneca weiter bemerkt, reicht nicht aus. Der Weise, sagt er [2], wolle nicht ohne Freund sein, aber er könne es. Allein die Frage ist nicht, ob er es überhaupt kann, sondern ob er es ohne alle Einbusse für seine Glückseligkeit kann. Ist diess zu verneinen, so genügt er sich selbst nicht durchaus; ist es umgekehrt zu bejahen, wird der Weise, wie Seneca meint, den Verlust seines Freundes gleichmüthig ertragen, und sich mit dem Gedanken trösten, dass er in jedem Augenblick einen andern haben könne, wenn er wolle, so ist es mit der Freundschaft nicht weit her. Wenn ferner ein Weiser dem anderen dadurch nützen soll, dass er ihm manche Kenntnisse und Methoden mittheile, denn auch der Weise sei nicht allwissend [3], so wäre zu entgegnen, dass er als Weiser zwar nicht im Besitz alles Wissens, aber doch jedenfalls im Besitz alles des Wissens sein muss, welches zur Tugend und Glückseligkeit beiträgt; und wenn beigefügt wird: was der eine vom anderen lernt, das lerne er doch nur durch seine eigene Kraft, es sei also in Wahrheit nur er selbst, der sich nütze, so ist hiebei übersehen, dass die eigene Thätigkeit des Lernenden als solchen durch die des | Lehrers bedingt ist. So wahr und so schön endlich Seneca ausführt: die Freundschaft trage ihren Werth unmittelbar in sich selbst, jeder Weise müsse wünschen, Seinesgleichen zu finden, denn der Gute habe eine natürliche Liebe zum Guten, nicht desshalb brauche der Weise einen Freund, um jemand zu haben, der ihn in Krankheit pflege und ihm in Noth zu Hülfe komme, sondern um jemand zu haben, den er pflegen, dem er helfen, für den er leiden und sterben könne [4]: so schön diess, wie gesagt, ist, so ist doch damit das wissenschaftliche Bedenken nicht beseitigt,

1) ep. 9, 13: *se contentus est sapiens ad beate vivendum, non ad vivendum. ad hoc enim multis illi rebus opus est, ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam.*

2) Ep. 9, 5.

3) Sen. ep. 109, 5.

4) Ep. 109, 13. 9, 8. 10, 12. 18.

dass derjenige, welcher einen andern auch nur als Gegenstand für seine sittliche Thätigkeit nöthig hat, nicht in jeder Beziehung auf sich allein gestellt ist. Soll die Freundschaft, einer früher angeführten Eintheilung gemäss[1], unter die äusseren Güter gehören, so macht sie den Menschen bis zu einem gewissen Grade von etwas ausser ihm abhängig; sucht man ihr Wesen in dem Innerlichen der freundschaftlichen Gesinnung, so ist doch diese theils durch das Vorhandensein solcher bedingt, auf die sie sich beziehen kann, theils schliesst sie an sich selbst das Bedürfniss, erwiedert zu werden, und sich im gegenseitigen Verkehr zu äussern, so unweigerlich in sich, dass auch sie sich mit der absoluten Selbstgenügsamkeit des Einzelnen nicht verträgt.

Die Freundschaft unter den Weisen ist indessen nicht die einzige Art der sittlichen Gemeinschaft, welche den Stoikern wesentlich und nothwendig erscheint. Wenn der Mensch überhaupt zur Verbindung mit andern Menschen, zu einem durch Recht und Gesetz geordneten Gemeinleben bestimmt ist, wie könnte er sich der allgemeinsten Rechtsanstalt, dem Staat, entziehen[2]? wenn die Tugend nicht in müssiger Beschaulichkeit, sondern im Handeln besteht, wie dürfte er die Gelegenheit versäumen, durch Betheiligung am Staatsleben das Gute zu befördern und das Böse | zu hindern[3]? wenn die Gesetze dem Wohl

1) S. o. 213, 1. 290, 5.

2) Stob. II, 208: *τὸν γὰρ νόμον εἶναι, καθάπερ εἴπομεν, σπουδαῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν πόλιν. ἱκανῶς δὲ καὶ Κλεάνθης περὶ τὸ σπουδαῖον εἶναι τὴν πόλιν λόγον ἠρώτησε τοῦτον· πόλις μὲν εἰ* [von Meineke mit Unrecht gestrichen] *ἔστιν οἰκητήριον κατασκεύασμα εἰς ὃ καταφεύγοντας ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν, οὐκ ἀστεῖον δὴ πόλις ἐστίν*; u. s. w. Vgl. S. 190. Floril. 44, 12 und oben S. 222, 4. 223, 3.

3) Plut. Sto. rep. 2, 3: Chrysippus empfehle das politische Leben, und stelle den *βίος σχολαστικὸς* mit dem *βίος ἡδονικὸς* auf Eine Linie. Diog. VII, 121: *πολιτεύεσθαί φασι τὸν σοφὸν ἂν μή τι κωλύῃ, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν πρώτῳ Περὶ βίων· καὶ γὰρ κακίαν ἐφέξειν καὶ ἐπ᾽ ἀρετὴν παρορμήσειν.* Sen. De otio 3, 2: *Epicurus ait: „non accedet ad rempublicam sapiens, nisi si quid intervenerit.“ Zenon ait: „accedet ad rempublicam, nisi si quid impedierit.“* Cic. Fin. III, 20, 68: da der Mensch für andere Menschen da ist, *consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rempublicam; atque, ut e natura vivat, uxorem adjungere et velle ex ea liberos procreare.* Stob. II, 184: *τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ*

und der Sicherheit der Bürger dienen, wenn sie ihre Tugend und Glückseligkeit befördern, wie sollte er sie nicht für etwas schönes und löbliches halten [1])? Und aus demselben Grunde wird er auch die Ehe nicht verschmähen, und weder sich selbst die Theilnahme an einer so naturgemässen und innigen Gemeinschaft, noch dem Staat eine Nachkommenschaft und der menschlichen Gesellschaft das Beispiel eines schönen Familienlebens versagen dürfen [2]). Demgemäss beschäftigten sich die Stoiker auch in ihren Schriften und Lehrvorträgen vielfach mit dem Staat und dem Hauswesen [3]). In der Ehe | verlangten sie Keuschheit und Mässigung der Begierde: die Liebe sollte Sache der Vernunft, nicht des Affekts, sein, nicht den körperlichen Reizen gelten, nicht den sinnlichen Genuss als solchen suchen [4]). Aus ihrer

θέσει. ἑπόμενον δὲ τούτοις ὑπάρχειν καὶ τὸ πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν . . . καὶ τὸ νομοθετεῖν τε καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους u. s. f.

1) Cic. Legg. II, 5, 11.

2) Diog. nach dem eben angeführten: *καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι.* Ders. 120: die Stoiker betrachten die Liebe zu Kindern, Eltern und Geschwistern als naturgemäss. Chrysippus b. Hieron. adv. Jovin. I, 191: der Weise soll heirathen, um nicht den Zeus Gamelios und Genethlios zu beleidigen. Antipater (doch wohl der Nachfolger des Diogenes von Seleucia, nicht der jüngere Stoiker Antipater aus Tyrus, dessen Cic. Off. II, 24, 86 erwähnt) b. Stob. Floril. 67, 25 (vgl. 70, 13); Weib und Kinder gehören zur Vollständigkeit des Lebens und Hauswesens, der Bürger sei dem Staat Kinder schuldig, die Familienliebe die reinste. Musonius ebd. 67, 20 (vgl. 75, 15): der Philosoph solle für die Ehe, wie für alle naturgemässen Lebensverhältnisse, ein Muster sein, und durch Begründung eines Hauswesens seine Bürgerpflicht erfüllen, die Liebe zu Frau und Kindern sei die innigste. Cic. s. vorl. Anm.

3) Plut. Sto. rep. 2, 1: *ἐπεὶ τοίνυν πολλὰ μὲν, ὡς ἐν λόγοις, αὐτῷ Ζήνωνι, πολλὰ δὲ Κλεάνθει, πλεῖστα δὲ Χρυσίππῳ γεγραμμένα τυγχάνει περὶ πολιτείας καὶ τοῦ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν καὶ ῥητορεύειν.* Vgl. die Büchertitel b. Diog. VII, 4. 166. 175. 178. Das Verzeichniss des Diogenes nennt von Chrysippus keine politischen Schriften; dasselbe ist aber bekanntlich nicht vollständig erhalten; VII, 34. 131 führt Diog. Chrysipp's Schrift *π. πολιτείας* an, die auch von Plut. Sto. rep. 21, 1. 3. 5 u. ö. citirt wird. Nach Cic. Legg. III, 6, 14 waren zwar Diogenes (so ist nämlich wahrscheinlich statt: Dio zu lesen) und Panätius bis auf seine Zeit die einzigen Stoiker, welche auf die Einzelheiten der Gesetzgebung genauer eingegangen waren, aber auch andere hatten viel politisches geschrieben.

4) Vgl. das Bruchstück aus Seneca De matrimonio, bei Hieron. adv. Jovin. I, 191 (Fr. 81 ff. Haase), wo namentlich auch, wie bei einem Theil

Politik wird uns berichtet[1]), dass sie einer aus den drei einfachsten Staatsformen gemischten Verfassung den Vorzug gegeben haben. Doch wollten sie sich auch andere Verfassungszustände gefallen lassen: der Weise wird nach Chrysippus, wofern sein Vortheil diess erheischt, den Beruf eines Fürsten nicht verschmähen, und wenn er selbst nicht herrschen kann, am Hof und im Feldlager der Fürsten, zumal guter Fürsten, sich aufhalten[2]). Aber das eigentliche Ideal der Stoiker war keine der bestehenden Staatsformen, sondern jener Staat der Weisen, welchen Zeno allerdings noch als Cyniker beschrieben[3]), den aber auch Chrysippus ausdrücklich anerkannt hatte[4]), ein Staat ohne Ehe, ohne Familie, ohne Tempel, ohne Gerichtshöfe, ohne Gymnasien, ohne Münze[5]), ein Staat, dem keine anderen Staaten gegenüberstehen, weil alle Grenzen der Völker in einer allgemeinen Verbrüderung aller Menschen sich aufheben[6]). Schon | hieraus würden wir schliessen müssen, dass es in der stoischen Philosophie zu keiner reinen und vollen Betheiligung an Staat und Familie kommen konnte, denn jener ideale Staat ist in Wahrheit kein Staat mehr; und nach derselben Seite musste nicht blos der ganze Geist des stoischen Systems, sondern auch der Zustand der Zeit hindrängen, der es seine Entstehung und Ausbildung verdankte. Wenn schon Plato für den Philosophen in den Staaten seiner Zeit keinen Raum zu politischer Thätigkeit gefunden hatte, um wie viel mehr musste diess bei den

der Essäer, in Beziehung auf schwangere Frauen gänzliche Enthaltsamkeit verlangt wird. — Auch über die Erziehung der Kinder ist uns, aus Chrysipp's Schrift darüber, einiges, doch unerhebliches überliefert; vgl. Quintil. Inst. I, 11, 17. 1, 4. 16. 3, 14. 10. 32. Baguet De Chrysippo (Annal. Lovan. IV.) S. 335 f. Dass er die ersten Anfänge der körperlichen Erziehung, auch schon im Mutterleibe, vernachlässigt habe, macht Galen Hippocr. et Plat. V, 1. S. 465 f. mit Posidonius Chrysippus zum Vorwurf.

1) Diog. VII, 131.

2) Bei Plut. Sto. rep. 20, 3—5. 7. 30, 3. c. not. 7, 6.

3) Diog. VII, 4.

4) Diog. VII, 131.

5) Diog. 33: *κοινάς τε τὰς γυναῖκας δογματίζειν ὁμοίως ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ κατὰ τοὺς διακοσίους στίχους, μήθ᾽ ἱερὰ μήτε δικαστήρια μήτε γυμνάσια ἐν τοῖς πόλεσιν οἰκοδομεῖσθαι . . . νόμισμα δ᾽ οὔτ᾽ ἀλλαγῆς ἕνεκεν οἴεσθαι δεῖν κατασκευάζειν οὔτ᾽ ἀποδημίας.* Vgl. ebd. 131.

6) Plut. Alex. virt. I, 6. S. 329; s. Bd. II, a, 278, 4.

Stoikern der Fall sein, welche die Glückseligkeit noch weit ausschliesslicher von der Zurückziehung des Menschen in sein Inneres erwarteten, welche den Weisen der Masse der Unweisen noch weit schroffer entgegenstellten, und welche grösstentheils unter noch viel ungünstigeren öffentlichen Zuständen lebten, als Plato. Ihnen musste das Privatleben des Philosophen ohne allen Vergleich anziehender erscheinen, als das des Staatsmanns. Der Verständige meidet, wie Chrysippus anräth [1]), die Geschäfte, er zieht sich in gefahrlose Musse zurück, und mag er es immerhin für seine Pflicht halten, sich dem Staatsleben nicht zu entziehen, so kann er doch nur in den Staaten daran theilnehmen, an denen ein Fortschritt zur Vollkommenheit wahrzunehmen ist [2]). Aber wo wären solche Staaten, nach stoischem Masstab, zu finden? Musste sich doch schon Chrysippus überzeugen, dass sich der Staatsmann entweder den Göttern oder dem Volke missfällig machen müsse [3]), und spätere Stoiker erklären aus diesem Grunde geradezu, der Philosoph thue besser, sich überhaupt nicht mit Staatsgeschäften zu befassen [4]). Die Arbeit für's Gemeinwesen, sagen sie, sei doch nur dann | Pflicht, wenn ihr nichts im Weg stehe, aber in der Wirklichkeit werde ihr immer etwas, und vor allem der Zustand aller vorhandenen Staaten, im Weg stehen [5]).

1) B. Plut. Sto. rep. 20, 1 f.: *οἶμαι γὰρ ἔγωγε τὸν φρόνιμον καὶ ἀπράγμονα εἶναι καὶ ὀλιγοπράγμονα καὶ τὰ αὑτοῦ πράττειν, ὁμοίως τῆς τε αὐτοπραγίας καὶ ὀλιγοπραγμοσύνης ἀστείων ὄντων. . . . τῷ γὰρ ὄντι φαίνεται ὁ κατὰ τὴν ἡσυχίαν βίος ἀκίνδυνόν τι καὶ ἀσφαλὲς ἔχειν* u. s. w.

2) Stob. Ekl. II, 186: *πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαινούσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας.*

3) Stob. Floril. 45, 29: Auf die Frage, wesshalb er sich der politischen Thätigkeit enthalte, habe er geantwortet: *διότι εἰ μὲν πονηρὰ πολιτεύεται [-σεται] τοῖς θεοῖς ἀπαρέσει, εἰ δὲ χρηστὰ, τοῖς πολίταις.*

4) Sen. ep. 29, 11: *quis enim placere potest populo, cui placet virtus? malis artibus popularis favor quaeritur. similem te illis facias oportet . . . conciliari nisi turpi ratione amor turpium non potest.*

5) Sen. De otio 3, 3 (vgl. S. 292, 3): um sich dem Privatleben zu widmen, bedarf es eines besondern Grundes. *causa autem illa late patet: si respublica corruptior est quam ut adjuvari possit, si occupata est malis . . . si parum habebit [sc. sapiens] auctoritatis aut virium nec illum admissura erat respublica, si valitudo illum impediet.* Ebd. 8, 1: *negant nostri sapientem ad quamlibet rempublicam accessurum: quid autem interest, quomodo sapiens ad otium ve-*

Wer als Philosoph die Menschen belehre und bilde, der nütze dem Staat jedenfalls ebensoviel, wie ein Krieger oder Sachwalter oder Beamter[1]). Im Zusammenhang damit räth Epiktet[2]) auch von der Ehe und Kinderzeugung ab: wäre auch, meint er, in einem Staate von Weisen nichts dagegen einzuwenden, so verhalte es sich doch anders in unsern gewöhnlichen Verhältnissen; da dürfe sich der wahre Philosoph nicht in persönliche Verbindungen und Geschäfte verwickeln, die ihn dem Dienste der Gottheit entziehen könnten. Schon die letztere Aeusserung kann jedoch zeigen, dass es keineswegs blos die Ungunst der Zeit ist, welche den Stoiker von der Sorge für Haus und Staat zurückhält, dass ihm diese Thätigkeit vielmehr auch an und für sich schon als eine untergeordnete und beschränkte erscheint; und es wird diess auch unumwunden ausgesprochen, wenn uns Seneca und Epiktet sagen, wer sich als Bürger der Welt fühle, für den sei jeder einzelne Staat ein viel zu kleiner Wirkungskreis, als dass er sich nicht lieber dem Weltganzen widmen sollte[3]); der

niat, utrum quia respublica illi deest, an quia ipse reipublicae, si omnibus defutura respublica est. (So ist nämlich zu interpungiren.) *semper autem deerit fastidiose quaerentibus. interrogo ad quam rempublicam sapiens sit accessurus. ad Atheniensium* u. s. w.? *si percensere singulas voluero, nullam inveniam, quae sapientem aut quam sapiens pati possit.* Aehnlich Athenodor b. Sen. tranqu. an. 3, 2.

1) Athen. a. a. O. 3, 3 f.

2) Diss. III, 22, 67 f.

3) Sen. De otio 4, 1: *Duas respublicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua Dî atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur: alteram cui nos adscripsit condicio nascendi.* (Glaubt man hier nicht fast Augustin De civitate Dei zu hören?) Manche dienen dem grossen, andere dem kleinen Staat, manche auch beiden. *majori reipublicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius.* Ep. 68, 2: *cum sapienti rempublicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rempublicam, etiamsi recesserit: immo fortasse relicto uno angulo in majora atque ampliora transit* u. s. w. Epikt. Diss. III, 22, 83 f.: Du fragst, ob der Weise sich mit dem Staat beschäftigen werde? Aber welcher Staat wäre grösser, als der, mit dem er sich beschäftigt? er, der sich nicht an die Bürger Einer Stadt wendet, um über Staatseinkünfte und dergleichen, sondern an alle Menschen, um über Glückseligkeit und Unseligkeit, Freiheit und Knechtschaft zu ihnen zu sprechen. *τηλικαύτην πολιτείαν πολιτευσαμένου ἀνθρώπου, σύ μου*

Mensch sei wohl zur Thätigkeit | bestimmt, aber die höchste Thätigkeit sei eben die wissenschaftliche Forschung [1]). Das Urtheil hierüber musste freilich je nach der Eigenthümlichkeit und den Verhältnissen der Einzelnen verschieden ausfallen: der Philosoph auf dem Throne musste eher, als der phrygische Freigelassene, geneigt sein, sich neben dem Weltbürger auch als Römer zu fühlen [2]), und die Anforderungen an den philosophischen Staatsmann herabzustimmen [3]). Aber doch lässt sich nicht verkennen, wohin der Zug des stoischen Systems geht. Eine Philosophie, welche nur auf die sittliche Ausbildung der Gesinnung Werth legt, alle äusseren Zustände dagegen für etwas gleichgültiges ansieht, kann unmöglich den Sinn und das Geschick für die Bewältigung aller der äusserlichen Interessen und Verhältnisse erzeugen, mit denen es der Politiker zu thun hat; ein System, das die Masse der Menschen als Thoren betrachtet, das ihnen jedes gesunde Streben und jedes richtige Wissen abspricht, kann unmöglich zu einer ungetheilten Wirksamkeit für den Staat führen, dessen Gang und Einrichtung doch durch diese Masse, durch die Rücksicht auf ihre Bedürfnisse, Vorurtheile und Gewohnheiten bedingt ist. Mögen daher auch unter den Stoikern der Römerzeit tüchtige Staatsmänner gewesen sein, so war es doch nicht die stoische Philosophie, sondern nur das Römerthum, was sie dazu gemacht hat; jene für sich konnte wohl treffliche Männer bilden, aber keine Staatsmänner. | Wirklich hat ja auch von den alten Meistern der Schule nicht Einer eine öffentliche Wirksamkeit gehabt oder gesucht; und wenn ihnen die Gegner dieses Verhalten als eine Verletzung ihrer Grundsätze vorrücken [4]), so kann ein Seneca ohne Zweifel mit mehr Recht

πυνθάνῃ, εἰ πολιτεύσεται; πυθοῦ μου καὶ, εἰ ἄρξει· πάλιν ἐρῶ σοι· μωρὲ, ποίαν ἀρχὴν μείζονα, ἧς ἄρχει.

1) Sen. De otio 5, 1. 7. 6, 4.

2) M. Aurel VI, 44: *πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταύταις ὠφέλιμα μόνα ἐστί μοι ἀγαθά.* Vgl. II, 5: *πάσης ὥρας φρόντιζε στιβαρῶς ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄῤῥην.*

3) A. a. O. IX, 29: *ὅρμησον ἐὰν διδῶται καὶ μὴ περιβλέπου εἴ τις εἴσεται, μηδὲ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλπιζε, ἀλλὰ ἀρκοῦ εἰ τὸ βραχύτατον πρόεισι.*

4) Plut. Sto. rep. 2, 1.

umgekehrt schliessen, der wahre Sinn ihrer Grundsätze sei nach ihrem thatsächlichen Verhalten zu bestimmen [1]).

Das positive, was in der stoischen Philosophie an die Stelle der Politik tritt, ist der Kosmopolitismus. Keines der früheren Systeme hatte den Gegensatz der Nationalitäten zu überwinden gewusst; selbst Plato und Aristoteles theilen noch das Vorurtheil des Hellenenthums gegen die Barbaren; nur die Cyniker zeigen sich auch darin als Vorgänger der Stoa, dass sie das Bürgerthum in der besonderen Vaterstadt dem Weltbürgerthum gegenüber gering achten [2]); aber theils ist diese Idee durch sie noch nicht zu der kulturgeschichtlichen Bedeutung gelangt, welche sie später gewonnen hat, theils hat sie auch an sich selbst im Cynismus mehr nur den negativen Sinn, die Unabhängigkeit des Philosophen von Vaterland und Heimath, nicht den positiven, die wesentliche Zusammengehörigkeit aller Menschen auszudrücken. Erst durch die stoische Philosophie ist der Gedanke des Weltbürgerthums mit einem positiven Inhalt erfüllt und in's grosse fruchtbar gemacht worden. Hiebei liegt es nahe, sowohl auf die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen die stoische Philosophie entstanden ist, als auf die Person ihres Stifters zu verweisen. Die Ueberwindung der nationalen Gegensätze musste der Philosophie allerdings um vieles leichter werden, nachdem der geniale macedonische Eroberer die spröden Nationalitäten in seinem Weltreich nicht blos zur staatlichen Verbindung, sondern auch zu einer gemeinsamen Bildung vereinigt hatte [3]); und der stoische Kosmopolitismus kann insofern zur Bestätigung des Satzes benützt werden, dass die Philosophie immer nur die ge-

1) De otio 6, 5. tranqu. an. 1, 10.

2) Vgl. Bd. II, a, 277.

3) Wie deutlich die Stoiker selbst dieses Zusammenhangs sich bewusst waren, zeigt Eratosthenes (s. folg. Anm.) und Plutarch, welcher unverkennbar in Erinnerung an seine Ausführung der S. 302, 3 angeführten Stelle beifügt: *τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν . . . Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχεν. οὐ γὰρ, ὡς Ἀριστοτέλης συνεβούλευεν αὐτῷ, τοῖς μὲν Ἕλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος* u. s. w. *εἰς τὸ αὐτὸ συνενεγκὼν τὰ πανταχόθεν . . . πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας . . . συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθοὺς ἀλλοφύλους δὲ τοὺς πονηρούς.* Vgl. Dens. c. 8: *ἑνὸς ὑπήκοα λόγου τὰ ἐπὶ γῆς καὶ μιᾶς πολιτείας, ἕνα δῆμον ἀνθρώπους ἅπαντας ἀποφῆναι βουλόμενος.*

schichtlich vorhandenen Zustände abspiegele. Wiefern andererseits die Persönlichkeit des Philosophen | für den Inhalt seiner Lehre bestimmend wurde, musste der Halbgrieche Zeno eher geneigt sein, den Unterschied von Hellenen und Barbaren niedrig anzuschlagen, als seine rein griechischen Vorgänger. So entscheidend aber auch wenigstens das erste von diesen Momenten ohne Zweifel auf den stoischen Kosmopolitismus eingewirkt hat, so klar liegt doch auch der Zusammenhang desselben mit dem Ganzen des Systems vor Augen. Wenn die menschliche Gemeinschaft überhaupt nach dem früher bemerkten nur auf der Gleichheit der Vernunft in den Einzelnen beruht, so haben wir keinen Grund, diese Gemeinschaft auf Ein Volk zu beschränken, oder uns dem einen verwandter zu fühlen, als dem andern: alle Menschen stehen sich, abgesehen von dem, was sie selbst aus sich gemacht haben, gleich nahe, da alle gleichmässig an der Vernunft theilhaben, alle sind Glieder Eines Leibes, denn dieselbe Natur hat sie aus einerlei Stoff für die gleiche Bestimmung gebildet [1]; oder wie diess Epiktet [2]) religiös ausdrückt, alle sind Brüder, denn alle haben in gleicher Weise Gott zum Vater. Der Mensch ist daher, wer und was er auch sonst sei, einfach als Mensch Gegenstand unserer Theilnahme [3]). Selbst Feindschaft und Misshandlung darf unser Wohlwollen nicht auslöschen [4]); |

1) Sen. ep. 95, 52 (s. o. 286, 1). De benef. III, 28, 2 (S. 300, 2). M. Aurel s. S. 287. In demselben Sinn tadelt schon Eratosthenes bei Strabo I, 4, 9. S. 66 die Eintheilung der Menschen in Hellenen und Barbaren und den von Aristoteles (s. vor. Anm.) Alexander ertheilten Rath, weil es besser sei, die Menschen nur nach der ἀρετὴ und κακία zu unterscheiden, und weil die Griechen nicht das einzige tüchtige Volk seien; wesshalb sich denn auch Alexander um jenen Rath nicht gekümmert und das Verdienst, wo er es fand, ausgezeichnet habe.

2) Diss. I, 13, 3 vgl. 3, 1 f. und unten S. 302, 2.

3) Sen. ep. 95, 52, wo nach dem S. 286, 1 angeführten fortgefahren wird: *ex illius [naturae] constitutione miserius est nocere quam laedi. ex illius imperio paratae sint juvantis manus. ille versus et in pectore et in ore sit: homo sum, nihil humani a me alienum puto.* v. be. 24, 3: *hominibus prodesse natura me jubet, et servi liberine sint hi, ingenui an libertini, justae libertatis an inter amicos datae, quid refert? ubicumque homo est, ibi beneficii locus est.* De clement. I, 1, 3: *nemo non, cui alia desint, hominis nomine apud me gratiosus est.* De ira I, 5 vgl. folg. Anm.

4) Sen. De otio 1, 4 (s. o. 237, 1): *Stoici nostri dicunt . . . non desine-*

und niemand steht so niedrig, dass er nicht auf die Liebe und Gerechtigkeit seiner Mitmenschen Anspruch hätte [1]): auch der Sklave ist ein Mensch, der sich unsere Achtung verdienen, sein Recht von uns fordern kann [2]). Diese Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte geht zwar bei unsern Philosophen (welche den gesellschaftlichen Einrichtungen und Begriffen ihrer Zeit hierin um so weniger widersprechen mochten, je weniger

mus communi bono operam dare, adjuvare singulos, opem ferre etiam inimicis. Aehnliche Erklärungen von Musonius, Epiktet und Mark Aurel werden uns später noch vorkommen. Von Seneca gehört hieher besonders die Schrift De ira; z. B. I, 5, 2: *quid homine aliorum amantius? quid ira infestius? homo in adjutorium mutuum genitus est, ira in exitium. hic congregari vult, illa discedere. hic prodesse, illa nocere. hic etiam ignotis succurrere, illa etiam carissimos perdere.* Ebd. II, 32, 1: es sei nicht ebenso löblich, Verletzungen mit Verletzungen, als Wohlthaten mit Wohlthaten zu erwiedern. *illic vinci turpe est, hic vincere. inhumanum verbum est . . . ultio et talio. magni animi est injurias despicere.* Aehnlich sagt aber auch Cic. Off. I, 25, 88: heftiger Zorn gegen die Feinde sei zu tadeln: *nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia.* Auch wo Strenge nöthig sei, dürfe man nicht im Zorn strafen, da ein solcher Affekt überhaupt unzulässig sei. Vgl. hierüber S. 234, 7.

1) Sen. ep. 95, 52; s. o. 299, 3. Cic. Off. I, 13, 41.

2) Cic. a. a. O.: auch gegen Sklaven sei Gerechtigkeit zu beobachten. Namentlich gehört aber hieher die ausführliche Untersuchung der Frage, ob ein Sklave seinem Herrn Wohlthaten erweisen könne, welche Sen. Benef. III, 18—28 nach Hekato's Vorgang anstellt. Wer diess läugne, sagt hier Seneca (18, 2), der sei *ignarus juris humani. refert enim cujus animi sit, qui praestat, non cujus status: nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, ingenuos, libertinos, servos, reges, exules. non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est.* Die Sklaverei, führt er ferner aus, betreffe nicht den ganzen Menschen, nur sein Leib gehöre seinem Herrn, sein Inneres ihm selbst (c. 20). Er bemerkt, die Verpflichtungen des Sklaven haben ihre Grenze, und es stehen ihnen gewisse Rechte gegenüber (c. 21 f. vgl. De clement. I, 18, 2). Er führt zahlreiche Beispiele der Aufopferung und des Edelmuths von Sklaven an, um schliesslich wieder auf die Sätze zurückzukommen: *eadem omnibus principia eademque origo, nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium . . . unus omnium parens mundus est . . . neminem despexeris . . . sive libertini ante vos habentur sive servi sive exterarum homines: erigite audacter animos et quicquid in medio sordidi est transilite: exspectat vos in summo magna nobilitas* u. s. w. Aehnlich ep. 31, 11. v. be. 24, 3 (s. o. 299, 3). Vgl. auch ep. 44 die Ausführung des Satzes, dass es nicht auf Stand und Geburt ankomme, und was S. 250, 4 angeführt ist.

ihnen überhaupt an den äusseren Zuständen gelegen ist)[1]) noch nicht so weit, dass sie die Sklaverei überhaupt missbilligten, aber doch können sie das Geständniss ihrer Unrechtmässigkeit nicht ganz unterdrücken[2]), und sie bemühen sich, dieses Unrecht sowohl in | der Theorie, als in der Praxis zu mildern[3]). Sind aber alle Menschen als Vernunftwesen sich gleich, so bilden auch alle nur Ein Gemeinwesen: die Eine Vernunft ist das gemeinsame Gesetz für alle, solche aber, die unter einerlei Gesetz stehen, sind Genossen Eines Staates[4]). Konnten daher die Stoiker selbst die Welt im weiteren Sinne wegen der Zusammengehörigkeit aller ihrer Theile einem Staatswesen vergleichen[5]), so wird noch weit mehr die Welt im engeren Sinn, oder die Gesammtheit der vernünftigen Wesen, Einen Staat bilden[6]), zu

1) Wahrhaft frei soll ja nur der Weise sein, alle Unweise sind Sklaven.

2) Bei Diog. 122 wird wenigstens die *δεσποτεία*, der Besitz und die Beherrschung von Sklaven, etwas schlechtes genannt.

3) Nach Sen. Benef. III, 22, 1. Cic. a. a. O. hatte Chrysippus den Sklaven als *perpetuus mercenarius* definirt, und daraus gefolgert, er sei auch als solcher zu behandeln: *operam exigendam*, *justa praebenda*. Sehr humane Ansichten über die Behandlung der Sklaven spricht Seneca ep. 47 aus: auch hier stellt er dem Sklaven den Menschen entgegen *(„servi sunt.“ immo homines)*, und will den Sklaven als niedriger stehenden Freund, und sofern alle Menschen unter derselben höheren Macht stehen, als *conservus* betrachtet wissen.

4) M. Aurel IV, 4: *εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινὸν, καὶ ὁ λόγος καθ᾽ ὃν λογικοί ἐσμεν κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προστακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολῖταί ἐσμεν· εἰ τοῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχομεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί.*

5) Vgl. S. 285, 1. 297, 2 und Plut. c. not. 34, 6, welcher die Stoiker behaupten lässt: *τὸν κόσμον εἶναι πόλιν καὶ πολίτας τοὺς ἀστέρας.* M. Aurel X, 15: *ζῆσον . . . ὡς ἐν πόλει τῷ κόσμῳ.* IV, 3: *ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις.*

6) M. Aurel IV, 4 (s. Anm. 4) und II, 16, Schl. Cic. Fin. III, 20, 67: Chrysipp sagt, die Menschen seien für einander da; *quoniamque ea natura esset hominis ut ei cum genere humano quasi civile jus intercederet, qui id conservaret, eum justum, qui migraret, injustum fore.* Daher auch im folgenden: *in urbe mundove communi.* Vgl. S. 302, 2. 286, 2. Sen. De ira II, 31, 7: *nefas est nocere patriae: ergo civi quoque . . . ergo et homini, nam hic in majore tibi urbe civis est.* Muson. b. Stob. Floril. 40, 9: *νομίζει [ὁ ἐπιεικὴς] εἶναι πολίτης τῆς τοῦ Διὸς πόλεως ἣ συνέστηκεν ἐξ*

dem sich alle Einzelstaaten nur verhalten, wie die Häuser einer Stadt zum Ganzen [1]), und wenigstens der Weise wird diesen grossen Staat, dem alle Menschen schlechthin angehören, weit über den engen stellen, in welchen ihn der Zufall der Geburt versetzt hat [2]); aber auch für | das Ganze wird er nur darauf hinarbeiten können, dass sich alle als Bürger Eines Staates erkennen, und statt trennender Gesetze und Verfassungen als Eine Heerde unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft zusammenwohnen [3]). So erweitert sich hier das sittliche Bewusstsein zur Allgemeinheit; indem sich der Mensch von allem Aeusserlichen auf das Innere seiner geistigen und sittlichen Natur zurückgezogen hat, wird es ihm möglich, die gleiche Natur auch in allen andern zu erkennen, und sich durch die Gleichheit ihres Wesens und ihrer Bestimmung mit ihnen zu Einem Ganzen verbunden zu wissen.

Doch auch hiemit ist die sittliche Aufgabe nicht erschöpft. Die gleiche Vernunft, wie im Menschen, waltet rein und vollkommen im Weltganzen, und wenn es der Beruf des Menschen ist, die Vernunft in seinem eigenen Thun darzustellen und in

ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν. Epikt. Diss. III, 5, 26. Ar. Didymus b. Eus. pr. ev. XV, 15, 4.

1) M. Aurel III, 11: *ἄνθρωπον πολίτην ὄντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὥσπερ οἰκίαι εἰσίν.*

2) Sen. De ot. 4. ep. 68, 2; s. o. 296, 3. vit. be. 20, 3. 5: *unum me donavit omnibus [natura rerum] et uni mihi omnis patriam meam esse mundum sciam et praesides Deos.* tranqu. an. 4, 4: *ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiorem virtuti campum dare.* Epikt. Diss. III, 22, 83. Ebd. I, 9: wenn die Lehre von der Gottverwandtschaft des Menschen wahr ist, so ist dieser nicht Athener oder Korinthier, sondern nur *κόσμιος* und *υἱὸς θεοῦ.* Muson. a. a. O.: die Verbannung ist kein Uebel, denn *κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ἁπάντων ὁ κόσμος ἐστίν.* Aehnlich Cic. Parad. 2: sie ist keines für die, *qui omnem orbem terrarum unam urbem esse ducunt.*

3) Plut. Alex. M. virt. I, 6. S. 329: *καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωϊκῶν αἵρεσιν καταβαλλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.*

anderen anzuerkennen, so ist es nicht minder seine Pflicht, sich der allgemeinen Vernunft und dem von ihr gelenkten Weltlauf zu unterwerfen. Wir müssen daher zum Schlusse auch diesen Punkt noch in's Auge fassen.

3. Der Mensch und der Weltlauf.

So entschieden die Grundsätze der stoischen Ethik das sittliche Handeln verlangen, so kommt sie doch ihrer ganzen Anlage nach nur in der Forderung einer unbedingten Ergebung in den Weltlauf zum Abschluss; und auch diese Forderung ist ebensosehr in der geschichtlichen Stellung dieser Philosophie, wie in ihren wissenschaftlichen Anschauungen begründet. Eine Zeit, in welcher die politische Freiheit der Völker unter der Wucht der macedonischen, dann der römischen Weltherrschaft, und selbst die der römischen Sieger unter dem Despotismus des Kaiserreiches erstickte, in welcher die Gewalt, als lebendiges Fatum, jede bedeutendere Selbstthätigkeit niederdrückte, eine solche Zeit liess dem, welcher sich ein höheres Ziel gesteckt hatte, als das persönliche Wohlsein, kaum etwas anderes übrig, als die fatalistische Ergebung in den Gang der Dinge, auf den ja doch Einzelnen und ganzen Völkern keine bemerkbare Einwirkung möglich zu sein schien. Die Stoa folgte insofern dem Zug ihres Zeitalters, wenn sie eben diesen Fatalismus zum Dogma machte. Sie folgte aber ebenso auch, wie nach allem bisherigen klar ist, der inneren Nothwendigkeit ihres Systems. Denn wenn alles einzelne in der Welt nur eine Folge von der allgemeinen Verkettung der Ursachen und Wirkungen, nur der Vollzug des allgemeinen Gesetzes ist, was bleibt uns im Verhältniss zu dieser absoluten Nothwendigkeit übrig, als unbedingte Unterwerfung, und wie dürfte uns diese Unterwerfung ein Opfer kosten, wenn jenes Gesetz wirklich nichts anderes, als die allgemeine Vernunft ist? Die Ergebung in den Weltlauf ist daher eine von den nachdrücklichsten Forderungen der stoischen Sittenlehre, die Verse des Kleanthes [1]), worin er sich der Führung des Schick-

1) Bei Epikt. Man. c. 52, unvollständiger bei dems. Diss. IV, 1, 131. 4, 34, von Sen. ep. 107, 11 übersetzt. Die Verse lauten:

sals ohne allen Vorbehalt überlässt, sind ein Thema, das von den Schriftstellern der Schule unermüdlich wiederholt wird. Der Tugendhafte, sagen sie, wird die Gottheit auch darin ehren, dass er seinen Willen dem ihrigen unterordnet; er wird das, was sie will, für besser halten, als was er selbst will; er wird bedenken, dass alle unter allen Umständen dem Verhängniss folgen müssen, dass es aber das Vorrecht der vernünftigen Wesen ist, ihm freiwillig zu folgen; dass es nur Einen Weg zur Freiheit und Glückseligkeit gibt: nichts zu wollen, als was in der Natur der Dinge liegt, was auch ohne | unser Wollen sich vollbringt [1]). Verwandte Aeusserungen finden sich natürlich auch sonst, aber doch lässt sich nicht verkennen, dass diese Forderung von der stoischen Philosophie mit ganz besonderem Nachdruck geltend gemacht wird, und mit ihrer ganzen Weltanschauung auf's engste zusammenhängt. In der Ergebung in das Schicksal vollendet sich die stoische Schilderung des Weisen: mit ihr ist die Ruhe und die Seligkeit des Gemüths, die Milde und Menschenliebe, die Erfüllung aller Pflichten, jener Einklang des Lebens gegeben,

ἄγου δέ μ᾽ ὦ Ζεῦ καὶ σύγ᾽ ἡ Πεπρωμένη
ὅποι ποθ᾽ ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος·
ὡς ἕψομαί γ᾽ ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι. Vgl. S. 168, 2.

1) SEN. provid. 5, 4. 8: *boni viri laborant, impendunt, impenduntur, et volentes quidem, non trahuntur a fortuna* u. s. w. . . . *quid est boni viri? praebere se fato.* vit. be. 15, 5: *Deum sequere . . . quae autem dementia est, potius trahi quam sequi? . . . quicquid ex universi constitutione patiendum est, magno excipiatur animo. ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia . . . in regno nati sumus: Deo parere libertas est.* ep. 97. 2: *non pareo Deo, sed adsentior. ex animo illum, non quia necesse est, sequor* u. s. w. Vgl. ep. 74, 20. 76, 23. 107, 9 ff. u. a. St. EPIKT. Diss. II, 16, 42: *τόλμησον ἀναβλέψας πρὸς τὸν θεὸν εἰπεῖν, ὅτι χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς. ὁμογνωμονῶ σοι, σός εἰμι. οὐδὲν παραιτοῦμαι τῶν σοι δοκούντων· ὅπου θέλεις, ἄγε.* I, 12, 7: der Tugendhafte ordnet seinen Willen dem göttlichen unter, wie ein guter Bürger dem Gesetz. IV, 7, 20: *κρεῖττον γὰρ ἡγοῦμαι ὃ ὁ θεὸς ἐθέλει, ἢ ἐγώ.* IV, 1, 131, mit Beziehung auf die Verse Kleanth's: *αὕτη ἡ ὁδὸς ἐπ᾽ ἐλευθερίαν ἄγει, αὕτη μόνη ἀπαλλαγὴ δουλείας.* Man. 8: *θέλε γίνεσθαι τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις.* Aehnlich fr. 134 (b. STOB. Floril. 108, 60). M. AUREL X, 28: *μόνῳ τῷ λογικῷ ζῴῳ δέδοται τὸ ἑκουσίως ἕπεσθαι τοῖς γινομένοις· τὸ δὲ ἕπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον.* Ders. VIII, 45. X, 14. Weiteres oben S. 160 ff.

in dem nach stoischer Definition die Tugend besteht [1]); wie die Sittlichkeit mit der Anerkennung des allgemeinen | Gesetzes beginnt, so kommt sie in der unbedingten Unterwerfung unter seine Fügungen zum Abschluss.

Nur dann würde diese Ergebung einem thätigen Widerstand gegen das Schicksal weichen müssen, wenn der Mensch in Verhältnisse käme, die ihn nöthigten, Unwürdiges zu thun oder zu dulden [2]). Der erstere Fall kann nun freilich eigentlich nie eintreten, da sich auf stoischem Standpunkt, wie wir schon früher gehört haben, keine Lebenslage denken lässt, die nicht als Stoff zu tugendhafter Thätigkeit zu benützen wäre. Dagegen erscheint es den Stoikern allerdings möglich, dass auch der Weise vom Geschick in eine Lage versetzt wird, die unerträglich für ihn ist, und in diesem Fall erlauben sie ihm, sich derselben durch Selbstmord zu entziehen [3]). Wie wichtig dieser Punkt in der stoischen Ethik ist, wird uns klar werden, wenn wir uns von Seneca sagen lassen, dass auf der Möglichkeit eines freiwilligen

1) M. vgl. hierüber SEN. ep. 120, 11. Sen. untersucht hier die Frage, wie die Menschheit zum Begriff der Tugend gekommen sei, und er antwortet: durch den Anblick tugendhafter Menschen. *ostendit illam nobis ordo ejus et decor et constantia et omnium inter se actionum concordia et magnitudo super omnia efferens sese. hinc intellecta est illa beata vita, secundo defluens cursu, arbitrii sui tota. quomodo ergo hoc ipsum nobis adparuit? dicam: numquam vir ille perfectus adeptusque virtutem fortunae maledixit. numquam accidentia tristis excepit. civem esse se universi et militem credens labores velut imperatos subiit. quicquid inciderat, non tamquam malum aspernatus est et in se casu delatum, sed quasi delegatum sibi . . . necessario itaque magnus adparuit, qui numquam malis ingemuit, numquam de fato suo questus est: fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit, advertitque in se omnium animos, cum esset placidus et lenis, humanis divinisque rebus pariter aequus* u. s. w.

2) Zum folgenden vgl. m. BAUMHAUER Vet. philosophorum praecipue Stoicorum doctrina de morte voluntaria, (Utr. 1842.) S. 220 ff.

3) DIOG. VII, 130: *εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν* (*ἐξαγωγὴ* ist bei den Stoikern der stehende Ausdruck für den Selbstmord; zahlreiche Nachweisungen über diesen und andere Ausdrücke dafür gibt BAUMHAUER S. 243 ff.) *καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις.* STOB. Ekl. II, 226. Vgl. den Komiker SOPATER b. ATHEN. IV, 160 f., der einen Herrn seine Sklaven bedrohen lässt, er werde sie einem Zenoneer *ἐπ' ἐξαγωγῇ* verkaufen. Weiteres sogleich.

Austritts aus dem Leben die Freiheit des Weisen von allem Aeusseren wesentlich mit beruhe[1]); wenn wir Denselben die That des jüngeren Cato nicht blos überhaupt loben, sondern als die Spitze seines Kampfes mit dem Schicksal, als den höchsten Triumph des menschlichen | Willens preisen hören[2]); wenn wir sehen, wie die ersten Meister der Schule diese ihre Lehre praktisch gemacht haben: wie ein Zeno im hohen Alter sich erhängt, weil er den Finger gebrochen hat, ein Kleanthes bei noch unbedeutenderem Anlass eine Hungerkur bis zur Aushungerung fortsetzt, um den Weg zum Tode nicht blos halb zurückzulegen, wie noch in späterer Zeit Antipater ihrem Beispiel gefolgt ist[3]). Der Selbstmord erscheint hier nicht blos als ein unter Umständen zulässiger Ausweg, sondern schlechtweg als die höchste Bethätigung der sittlichen Freiheit; und so wenig auch jedem die wirkliche Betretung dieses Weges angerathen wird[4]), so wird doch von jedem verlangt, dass er der Gelegenheit zu einem schönen Tode nicht ausweiche, wenn keine höhere Pflicht ihn im Leben festhält[5]), und dass er sich den Tod durch eigene

1) Ep. 12, 10: *malum est in necessitate vivere. sed in necessitate vivere necessitas nulla est. quidni nulla sit? patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest. calcare ipsas necessitates licet.* Ders. lässt provid. c. 6, 6 zum Schluss seiner Theodicee die Gottheit sagen: *contemnite mortem quae vos aut finit aut transfert... ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos: patet exitus ... nihil feci facilius, quam mori. prono animam loco posui: trahitur. attendite modo et videbitis, quam brevis ad libertatem et quam expedita ducat via* u. s. w. Vgl. ep. 70, 14: wer das Recht zum Selbstmord läugnet, *non videt se libertatis viam eludere. nil melius aeterna lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos.* ep. 65, 22. 117, 21 f. 120, 14 f. M. Aurel V, 29. VIII, 47. X, 8. 32. III, 1. Epikt. Diss. I, 24, 20. III, 24, 95 ff.

2) De provid. 2. 9 f. vgl. ep. 71, 16.

3) M. s. die Stellen, welche S. 31, 3. 34, 1. 45, 2 angeführt sind. Auch Eratosthenes (s. o. 43, 4) gehört hieher.

4) M. vgl. in dieser Beziehung Epiktet's Erklärungen gegen einen Selbstmord aus blosser Lebensverachtung, Diss. I, 9, 10 ff. Hiegegen kehrt er (mit Plato, Phädo 61, E ff.) die Forderung der Ergebung in den göttlichen Willen. Aehnlich II, 15, 4 ff. Vgl. M. Aurel V, 10.

5) So Muson. b. Stob. Floril. 7, 24 f., wo einerseits steht: *ἅρπαζε τὸ καλῶς ἀποθνήσκειν ὅτε ἔξεστι, μὴ μετὰ μικρὸν τὸ μὲν ἀποθνήσκειν σοι παρῇ, τὸ δὲ καλῶς μηκέτι ἐξῇ*, andererseits: wer durch sein Leben vielen nütze, dürfe nur dann den Tod wählen, wenn er dadurch noch mehreren nütze.

Hand als Unterpfand seiner Unabhängigkeit für den Fall der Noth offen halte. Diesen Nothfall kann aber das System nicht in dem begründet finden, was den Menschen wahrhaft unglücklich macht, in der sittlichen Schlechtigkeit oder der Thorheit: gegen diese stehen uns andere Mittel zu Gebot, und von dieser kann auch der Tod nicht befreien, da er den Schlechten um nichts besser macht; sondern nur dann wird für den Stoiker ein genügender Grund zum Austritt aus dem Leben gegeben sein, wenn ihm Umstände, die ausser seiner Gewalt liegen, das längere Verweilen in demselben nicht mehr wünschenswerth erscheinen lassen [1]). Dazu können nun alle möglichen Dinge Anlass geben. Cato tödtete sich wegen des Untergangs der Republik, Zeno wegen einer leicht zu | ertragenden Verletzung. Nach Seneca ist ein genügender Grund zum Selbstmord vorhanden, sobald wir eine erhebliche Störung in unserer Thätigkeit und unserer Gemüthsruhe zu befürchten haben [2]). Altersschwäche, unheilbare Krankheit, welche die geistige Thätigkeit beeinträchtigt, ein hoher Grad von Dürftigkeit, die Tyrannei eines Despoten, der wir uns auf keine andere Weise entziehen können, berechtigt, und verpflichtet selbst nach Umständen, diesen Ausweg zu ergreifen [3]); und versichert der Philosoph auch, er würde diess nicht thun, um sich Leiden, sondern nur, um sich einer Hemmung in der Verfolgung der eigentlichen Lebenszwecke zu entziehen, so ist er doch zugleich der Meinung, jeder habe das Recht, statt einer schmerzlichen Todesart, die ihm drohe, eine leichtere zu wählen, der Unbill des Schicksals und der Grausamkeit der Menschen auszuweichen [4]). Diogenes nennt neben Schmerz und Krankheit auch den Fall, dass der Selbstmord um anderer willen zur Pflicht

1) Vgl. M. Aurel V, 29: du kannst schon hier leben, als ob du vom Körper frei wärest; *ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι· οὕτως μέντοι, ὡς μηδὲν κακὸν πάσχων.*

2) Ep. 70, s. u. 308, 4. Die Hemmung der vernunftgemässen Thätigkeit bezeichnet auch Clemens als den eigentlich entscheidenden Grund, Strom. IV, 485, A: *αὐτίκα εὔλογον ἐξαγωγὴν τῷ σπουδαίῳ συγχωροῦσι καὶ οἱ φιλόσοφοι* (d. h. die Stoiker), *εἴ τις τοῦ πράσσειν αὐτὸν οὕτως τηρήσειεν* (l. *οὕτω στερήσειεν*), *ὡς μηκέτι ἀπολελεῖφθαι αὐτῷ μηδὲ ἐλπίδα τῆς πράξεως.*

3) Ep. 58, 33 ff. 98, 16. 17, 9. De ira III, 15, 3 f.

4) M. s. hierüber einerseits ep. 58, 36, andererseits ep. 70, 11 f. 15.

wird [1]). Nach einer anderen Darstellung [2]) hätten die Stoiker fünf Fälle angenommen, in denen es erlaubt sei, sich zu tödten: wenn man dadurch andern einen wichtigen Dienst leiste (wie bei einer Aufopferung für's Vaterland); wenn man sonst zu einer unerlaubten Handlung gezwungen würde; wegen Armuth, langwieriger Krankheit und eintretender Geistesschwäche. Fast in allen diesen Fällen handelt es sich um Dinge, welche die Stoiker zu dem Gleichgültigen rechneten, und so entsteht die scheinbare Paradoxie, welche denn auch ihre Gegner den Stoikern vorzurücken nicht versäumt haben, dass nicht die absoluten, sittlichen Uebel, sondern nur | äussere Zustände zum Selbstmord ein Recht geben sollen [3]). Indessen verliert dieser Satz sein Auffallendes, wenn wir uns erinnern, dass auch das Leben und der Tod für den Stoiker ebensogut Adiaphora sind, wie alles andere Aeussere [4]). Für ihn handelt es sich bei der Frage über den Selbstmord gar nicht um ein wirkliches Gut, sondern nur um die Wahl zwischen zwei sittlich gleichgültigen Dingen, von denen das eine, das Leben, nur so lange vorzüglicher ist, als der Tod, so lange die wesentlichen Bedingungen für ein naturgemässes Leben vorhanden

1) S. o. 305, 3 vgl. Musonius S. 306, 5.

2) Olympiod. in Phaed. 3 ff. (Schol. in Arist. 7, b, 25 ff.). Die beliebte Vergleichung des Lebens mit einem Gastmahl wird hier so ausgeführt, dass die fünf Gründe zum Selbstmord fünf Anlässen zum Verlassen eines Mahls gegenübergestellt werden.

3) Plut. c. not. 11, 1: *παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν, ἄνθρωπον ᾧ πάντα τἀγαθὰ πάρεστι καὶ μηδὲν ἐνδεῖ πρὸς εὐδαιμονίαν καὶ τὸ μακάριον, τούτῳ καθήκειν ἐξάγειν ἑαυτόν· ἔτι δὲ μᾶλλον, ᾧ μηθὲν ἀγαθόν ἐστι μηδ' ἔσται τὰ δὲ δεινὰ πάντα καὶ τὰ δυσχερῆ καὶ κακὰ πάρεστι καὶ παρέσται διὰ τέλους, τούτῳ μὴ καθήκειν ἀπολέγεσθαι τὸν βίον ἂν μή τι νὴ Δία τῶν ἀδιαφόρων αὐτῷ προσγένηται.* Ebd. 22, 7. 33, 3. Sto. rep. 14, 3. Alex. Aphr. De an. 156, m. 158, b, o.

4) Vgl. Plut. Sto. rep. 18, 5: *ἀλλ' οὐδ' ὅλως, φασὶν, οἴεται δεῖν Χρύσιππος οὔτε μονὴν ἐν τῷ βίῳ τοῖς ἀγαθοῖς, οὔτ' ἐξαγωγὴν τοῖς κακοῖς παραμετρεῖν, ἀλλὰ τοῖς μέσοις κατὰ φύσιν. διὸ καὶ τοῖς εὐδαιμονοῦσι γίνεται ποτὲ καθῆκον ἐξάγειν ἑαυτοὺς, καὶ μένειν αὖθις ἐν τῷ ζῆν τοῖς κακοδαιμονοῦσιν.* Ebd. 14, 3. Sen. ep. 70, 5: *simul atque occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se. nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi coepit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit, numquid illo die desinendum sit. nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat, tardius fiat an citius. non tanquam de magno detrimento timet: nemo multum ex stillicidio potest perdere.* Vgl. was Derselbe ep. 77, 6 mittheilt.

sind[1]). Er wählt sich, wie Seneca sagt[2]), seine Todesart ebenso gut, wie ein Schiff zur Reise oder ein Haus zum Bewohnen. Er verlässt | das Leben, wie ein Gastmahl, wenn es ihm Zeit scheint, er legt seinen Leib, wenn er ihm nicht mehr passt, ab, wie ein abgetragenes Kleid, er zieht aus demselben aus, wie aus einer unbewohnbar gewordenen Behausung[3]). Eine andere Frage ist es aber freilich, ob das Leben in dieser Weise als etwas gleichgültiges behandelt werden kann, und ob es sich mit der unbedingten Ergebung des Stoikers in den Weltlauf verträgt, was das Schicksal nach seinen unabänderlichen Gesetzen über ihn verhängt hat, durch eigenmächtiges Eingreifen von sich abzuschütteln. Wenn ihm die Lehre seiner Schule diess erlaubt, so zeigt sich hierin nur, wie wenig die zwei Hauptrichtungen der stoischen Sittenlehre, auf Unabhängigkeit des Einzelnen und auf Unterordnung unter das Ganze, zur widerspruchslosen Einheit zusammengehen.

11. Das Verhältniss der stoischen Philosophie zur Religion.

Wir konnten die Philosophie der stoischen Schule nicht darstellen, ohne zugleich ihre Theologie darzustellen. Keines der früheren Systeme ist mit der Religion so eng verwachsen, wie das ihrige. Ihre ganze Weltanschauung geht von der Betrachtung des göttlichen Wesens aus, das alle endlichen Wesen aus sich erzeugt und in sich umschliesst, das sie mit seiner Kraft durch-

1) Vgl. Cic. Fin. III, 18, 60: *sed cum ab his* [den *media*] *omnia proficiscantur officia, non sine causa dicitur, ad ea referri omnes nostras cogitationes: in his et excessum e vita et in vita mansionem. in quo enim plura sunt, quae secundum naturam sunt, hujus officium est in vita manere; in quo autem aut sunt plura contraria aut fore videntur, hujus officium est e vita excedere. e quo apparet, et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser et quoniam excedens e vita et manens aeque miser est [stultus], nec diuturnitas magis ei vitam fugiendam facit, non sine causa dicitur, iis qui pluribus naturalibus frui possint esse in vita manendum.* Stob. 226: die Guten können Gründe haben, das Leben zu verlassen, und die Schlechten, darin zu bleiben, selbst wenn sie nie weise werden sollten; *οὔτε γὰρ τὴν ἀρετὴν κατέχειν ἐν τῷ ζῆν, οὔτε τὴν κακίαν ἐκβάλλειν· τοῖς δὲ καθήκουσι καὶ τοῖς παρὰ τὸ καθῆκον μετρεῖσθαι τήν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον.*

2) Ep. 70, 11.

3) Teles b. Stob. Floril. 5, 67. S. 127 Mein.

dringt, mit seinem unabänderlichen Gesetze beherrscht, und so in ihnen allen nur sich selbst zur Erscheinung bringt. Sie ist daher von Hause aus eine religiöse, und es gibt kaum irgend eine eingreifendere Bestimmung in dem stoischen System, welche nicht mit seiner Theologie im Zusammenhang stände. Auch die unmittelbar theologischen Erörterungen, wie die Beweisführung für das Dasein der Gottheit und das Walten der Vorsehung, die Untersuchung über das Wesen der Gottheit, über die Art ihres Wirkens und ihrer Gegenwart in der Welt, über das Verhältniss der menschlichen Selbstthätigkeit zu der göttlichen Weltordnung, über die mancherlei Fragen der Theodicee, nehmen in demselben einen breiten Raum ein; und wie die Physik der Stoiker von dem | Hervorgang der Dinge aus der Gottheit und ihrer Rückkehr in die Gottheit, als dem Anfangs- und Endpunkt der Weltentwicklung, umfasst ist, so beginnt auch ihre Ethik mit dem Gedanken des göttlichen Gesetzes, das als die ewige Vernunft die Handlungen der Menschen leiten soll, und sie kommt in der Forderung der Unterwerfung unter den göttlichen Willen, der Ergebung in den Weltlauf, zum Abschluss. Ebendamit erhalten alle sittlichen Pflichten eine religiöse Begründung, alle tugendhaften Handlungen sind eine Erfüllung des göttlichen Willens und Gesetzes; jener Kosmopolitismus besonders, welcher den eigentlichen Höhepunkt der stoischen Moral bildet, wird mit Vorliebe an das gemeinsame Verhältniss aller Menschen zur Gottheit geknüpft. Ebenso ruht aber andererseits die innere Sicherheit des Philosophen, das Gefühl seiner Freiheit und Unabhängigkeit, wesentlich auf der Ueberzeugung von seiner Verwandtschaft mit der Gottheit. Der Stoicismus ist mit Einem Wort nicht blos ein philosophisches, sondern zugleich ein religiöses System; er ist als solches, wie diess schon die Bruchstücke des Kleanthes [1])

1) Der bekannte Hymnus an Zeus b. STOB. Ekl. I, 30 und die S. 303, 1 angeführten Verse. Nicht ohne Bedeutung ist hiebei auch die dichterische Darstellungsform, deren sich Kleanthes bediente. Er behauptete nämlich (nach PHILODEM. De Mus., Vol. Herc. I, col. 28): *ἀμείνονά γε εἶναι τὰ ποιητικὰ καὶ μουσικὰ παραδείγματα καὶ τοῦ λόγου τοῦ τῆς φιλοσοφίας, ἱκανῶς μὲν ἐξαγγέλλειν δυναμένου τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα, μὴ ἔχοντος δὲ ψιλοῦ τῶν θείων μεγεθῶν λέξεις οἰκείας. τὰ μέτρα καὶ τὰ μέλη καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ὡς μάλιστα προσικνεῖσθαι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν θείων θεωρίας.*

beweisen, bereits von seinen ersten Vertretern aufgefasst worden, und er hat in der Folge gemeinschaftlich mit dem Platonismus den Besten und Gebildesten, so weit der Einfluss griechischer Kultur reichte, beim Verfall der alten Nationalreligionen einen Ersatz, ihrem Glaubensbedürfniss eine Befriedigung, ihrem sittlichen Leben eine Stütze geboten.

An sich ist nun diese philosophische Religion unabhängig von den positiven Ueberlieferungen. Die stoische Theologie enthält keine Bestimmung von einiger Bedeutung, welche wir statt der wissenschaftlichen und allgemein sittlichen Gründe aus einer Anlehnung an den Volksglauben herzuleiten veranlasst wären. Auch die wahre Gottesverehrung konnte auf stoischem Standpunkt nur in | dem geistigen Kultus der Gotteserkenntniss und des sittlich frommen Lebens gesucht [1]), für ein gottgefälliges Gebet konnte hier nur dasjenige angesehen werden, welches nicht äusseren Gütern gilt, sondern der tugendhaften und gottergebenen Gesinnung [2]). Indessen waren die Stoiker doch von zwei Seiten her veranlasst, sich näher an die Volksreligion anzuschliessen. Denn theils war es für ein System, welches auf die allgemeine Meinung der Menschen, gerade auch zur Begründung des Götterglaubens [3]), ein so grosses Gewicht legte, höchst bedenklich, die herrschenden Vorstellungen über die Götter schlecht-

1) Man vgl. in dieser Beziehung ausser dem berühmten Ausspruch des Stoikers bei Cic. N. D. II, 28, 71 *(cultus autem Deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur)* namentlich auch Epikt. Man. 31, 1: *τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν . . . καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἴκειν ἐν πᾶσι τοῖς γινομένοις* u. s. w.. Dens. Diss. II, 18, 19. Weiteres S. 313, 2.

2) M. Aurel IX, 40: man solle die Götter nicht bitten, uns etwas zu geben oder uns vor etwas zu bewahren, sondern nur bitten: *διδόναι αὐτοὺς τὸ μήτε φοβεῖσθαί τι τούτων μήτε ἐπιθυμεῖν τινος τούτων*, man solle ihnen seine Gebete anheimgeben. Diog. VII, 124: man solle (wie schon Sokrates gewollt hatte; s. Bd. II, a, 148) nur um das Gute überhaupt bitten (denn so wird die Stelle doch wohl zu verstehen sein).

3) S. o. 134, 3. Ebendahin gehört die Notiz b. Sext. Math. IX, 28, dass einige von den jüngeren Stoikern (vielleicht Posidonius, vgl. S. 269, 5) den Götterglauben von den Weisen des goldenen Zeitalters hergeleitet haben.

weg für irrig zu erklären; theils schien auch der ethische Standpunkt der stoischen Philosophie mehr die Vertheidigung, als die Zerstörung des Volksglaubens zu fordern, der doch immerhin eine Schutzwehr gegen die Zügellosigkeit der menschlichen Begierden darbot[1]). Ja ich möchte gerade aus diesem praktischen Interesse ihre theologische Orthodoxie vorzugsweise herleiten. Wie die Römer die Aufrechthaltung der überlieferten Religionsgebräuche selbst da noch nothwendig und heilsam fanden, als ihnen die griechische Bildung den | Glauben an die Götter längst geraubt hatte[2]), so mochten die Stoiker befürchten, mit der Verehrung der Volksgötter auch diejenige Scheu vor der Gottheit und dem göttlichen Gesetz auszurotten, auf welche sie selbst ihre Sittenlehre gründeten.

Dabei konnten sie freilich nicht läugnen, dass sehr vieles im Volksglauben mit ihren Grundsätzen nicht übereinstimme, dass weder die herkömmliche Aeusserlichkeit der Götterverehrung noch die mythischen Vorstellungen von den Göttern zu billigen seien; und sie verhehlten diess auch so wenig, dass man wohl sieht, nicht die Furcht (zu der damals auch kein Anlass mehr war), sondern eine wirkliche Ueberzeugung hat ihre sonstige Anlehnung an die Ueberlieferung hervorgerufen. Zeno untersagte in seiner Politie die Errichtung von heiligen Gebäuden, denn was Baumeister und Handwerker machen, das sei nichts heiliges[3]). Seneca läugnet den Nutzen des Gebets[4]); er findet es thöricht, vor den Göttern, diesen allgütigen Wesen, sich zu

1) In diesem Sinn tadelt Epikt. Diss. II, 20, 32 f. diejenigen, welche die Volksgötter bezweifeln, ohne zu bedenken, dass sie damit vielleicht manchem das nehmen, was ihn vom Bösen abgehalten habe — dasselbe *argumentum ab utili*, welches heute noch der Kritik, in der Regel nicht so leidenschaftslos wie von dem frommen Stoiker, entgegengehalten wird.

2) Sehr bezeichnend sind in dieser Beziehung die Aeusserungen des skeptischen Pontifex Cotta b. Cic. N. D. I, 22, 61. III, 2.

3) Plut. St. rep. 6, 1. Diog. VII, 33, s. o. 294, 5. Clemens Strom. 584, D unter Anführung der Worte Zeno's.

4) ep. 41, 1: *non sunt ad coelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aures simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est a te Deus, tecum est, intus est.* Nat. qu. II, 35, 1: was haben die Expiationen u. s. w. zu bedeuten, wenn das Fatum unabänderlich ist? sie sind *nihil aliud, quam aegrae mentis solatia.* Vgl. auch S. 311, 2.

fürchten [1]): er will, dass die Gottheit nicht durch Opfer und Ceremonien, sondern durch Reinheit des Lebens, nicht in Tempeln von Stein, sondern in dem Heiligthum der eigenen Brust verehrt werde [2]); er spricht mit | tiefer Geringschätzung von den Götterbildern und ihrer Anbetung [3]), mit herbem Spott von den unwürdigen Fabeln der Mythologie [4]); er bezeichnet die Götter

1) Benef. IV, 19, 1: *Deos nemo sanus timet. furor est enim metuere salutaria nec quisquam amat quos timet.* Die Götter wollen nicht blos, sondern sie können ihrer Natur nach nicht schaden (De ira II, 27, 1. Benef. VII, 1, 7. ep. 95, 49). Es bedarf kaum der Bemerkung, wie sehr diese Sätze gerade dem Geiste der römischen Religion, in welcher die Furcht ein so wesentlicher Bestandtheil der *religio* ist, widerstreiten.

2) Ep. 95, 47: *Quomodo sint Dî colendi, solet praecipi: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine Dî egent et ne homines quidem delectantur fuligine. vetemus salutationibus matutinis fungi et foribus adsidere templorum: humana ambitio istis officiis capitur: Deum colit, qui novit. vetemus lintea et strigiles ferre et speculum tenere Junoni: non quaerit ministros Deus: quidni? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est. primus est Deorum cultus Deos credere. deinde reddere illis majestatem suam, reddere bonitatem* u. s. w. *vis Deos propitiare? bonus esto. satis illos coluit, quisquis imitatus est.* Fr. 123 (b. Lactant. Inst. 25, 3): *vultisne vos Deum cogitare magnum et placidum non immolationibus et sanguine multo colendum — quae enim ex trucidatione immerentium voluptas est? — sed mente pura, bono honestoque proposito. non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore.* Vgl. auch Benef. VII, 7, 3: der einzig-würdige Tempel der Gottheit sei das Weltganze.

3) Fr. 120 (b. Lact. II, 2, 14), wo Seneca darauf hinweist, wie ungereimt es sei, die Bilder anzubeten und vor ihnen zu knieen, deren Verfertiger man als Handwerker geringachte. Besonders scharf und eingehend hatte er sich aber hierüber in der Abhandlung „De superstitione" geäussert, aus der Augustin Civ. D. VI, 10 mehreres (Fr. 31 ff. Haase) mittheilt. Die unsterblichen Götter, sagt er hier, verlege man in schlechte leblose Stoffe, man gebe ihnen nicht allein menschliche und thierische, sondern oft auch ganz abenteuerliche Gestalten, und verehre als Gott, was man, wenn es lebendig würde, ein Ungethüm nennen würde. Ganz thöricht und abscheulich sei aber vollends die Art, wie diese Götter verehrt werden: durch Selbstpeinigung und Verstümmelung, durch alberne und selbst sittenlose Komödien, die er des näheren schildert. Der Weise könne solche Dinge nur mitmachen *tamquam legibus jussa, non tamquam Diis grata.* War doch schon der von ihnen so bewunderte Heraklit den Stoikern in der Bestreitung des Bilderdiensts und der Opfer vorangegangen; s. Bd. I, 665.

4) Fr. 119 (b. Lact. I, 16, 10): *quid ergo est, quare apud poëtas salacissimus Jupiter desierit liberos tollere? utrum sexagenarius factus est et illi lex Papia*

des Volks unumwunden als Geschöpfe des Aberglaubens, welche der Philosoph nur um des Herkommens willen anrufe[1]). Aber auch der Stoiker bei Cicero und seine alten Gewährsmänner geben zu, dass der Glaube des Volks und die Darstellungen der Dichter von Aberglauben | und unwürdigen Märchen voll seien[2]); von Chrysippus und Diogenes wird ausdrücklich berichtet, dass sie den Geschlechtsunterschied der Götter und die sonstigen Anthropomorphismen für kindische Erfindungen erklärt haben[3]), von Zeno[4]), dass er die Volksgötter nicht als solche habe gelten lassen, sondern ihre Namen auf Naturdinge übertragen, von Aristo[5]), dass er der Gottheit Gestalt und Empfindung abgesprochen habe[6]). Dass die Gottheit keine menschenähnliche Ge-

fibulam imposuit? an impetravit jus trium liberorum? an . . . timet, ne quis sibi faciat, quod ipse Saturno? Aehnlich Fr. 39 (b. Aug. a. a. O.) *brevit. vitae* 16, 5. v. be. 26, 6 (die *ineptiae poëtarum*, welche in den Erzählungen von Jupiters vielfachem Ehebruch u. s. w. nur der Sünde einen Freibrief ausstellen).

1) Bei Aug. a. a. O. Fr. 33: *quid ergo tandem? veriora tibi videntur T. Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius dedicavit Deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pavorem atque Pallorem, teterrimos hominum adfectus . . . haec numina potius credes et coelo recipies?* Fr. 39: *omnem istam ignobilem Deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congessit, sic adorabimus, ut meminerimus cultum ejus magis ad morem quam ad rem pertinere.*

2) N. De. II, 24, 63: *alia quoque ex ratione et quidem physica fluxit multitudo Deorum; qui induti specie humana fabulas poëtis suppeditaverunt hominum autem vitam superstitione omni referserunt. atque hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est . . . physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas.* Noch stärker äussert sich der Stoiker, c. 28, 70 über die *commentitii et ficti Dei*, die *superstitiones paene aniles*, die *futilitas summaque levitas* der anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellungen.

3) Philodem. π. εὐσεβ. S. 79, 8 f. 28 f. und über Diogenes 82, 24 f. Gomp. vgl. Cic. N. D. II, 17, 45. I, 14, 36. Diog. VII, 147, welche beide bezeugen, dass die Stoiker sich die Götter nicht menschenähnlich zu denken wissen, und Lactant. De ira Dei c. 18 g. E.: *Stoici negant habere ullam formam Deum.*

4) Der Epikureer b. Cic. N. D. I, 14, 36. Näheres hierüber sogleich.

5) Cic. N. D. I, 14, 37, wozu Krische Forsch. I, 406. 415 f. z. vgl.

6) Clemens freilich sagt Strom. VII, 720, D: οὐδὲ αἰσθήσεων αὐτῷ [τῷ θεῷ] δεῖ, καθάπερ ἤρεσε τοῖς Στωϊκοῖς, μάλιστα ἀκοῆς καὶ ὄψεως· μὴ γὰρ δύνασθαί ποτε ἑτέρως ἀντιλαμβάνεσθαι. Allein nach allem angeführten kann diess nur ein Missverständniss sein: er verwechselt wohl das,

stalt habe, ist die allgemein anerkannte Lehre der stoischen Schule [1]), und von ihren epikureischen Gegnern [2]) wird dieselbe der Feindschaft gegen den volksthümlichen Götterglauben angeklagt. Nichtsdestoweniger wollte sie die herrschenden Vorstellungen nicht schlechthin fallen lassen, sie glaubte vielmehr in der unangemessenen Form einen wesentlich wahren Inhalt zu entdecken, und sie war demgemäss bemüht, die relative Berechtigung des bestehenden Glaubens darzuthun. Wiewohl sie nämlich den Namen der Gottheit im vollen und ursprünglichen Sinn nur dem Einen Urwesen zugestehen konnte, so nahm sie doch keinen Anstand, auch alles dasjenige, worin sich die Eine göttliche Kraft auf besondere Art kundgibt, in beschränkter und abgeleiteter Weise ein Göttliches zu nennen; und wenn aus diesem Göttlichen Götter, und zwar menschenähnliche Götter, gemacht wurden, so fand sie auch diess in Betracht der Gottverwandtschaft des Menschen nicht | ungerechtfertigt [3]). Sie unterschied demnach mit Plato von dem ungewordenen und unvergänglichen Gott die gewordenen und vergänglichen Götter [4]), von Gott als dem Schöpfer und Beherrscher der ganzen Welt seine Untergötter [5]), d. h. sie unterschied zwischen der allgemeinen in der Welt wirkenden göttlichen Kraft als Einheit und den einzelnen Theilen und Aeusserungen derselben [6]); und wenn

was stoische Schriftsteller bedingungsweise, zur Widerlegung der Vorstellung, als ob die Gottheit sehe und höre, oder was andere (vgl. Sext. Math. IX, 139 ff.) gegen sie gesagt hatten, mit ihrer eigenen Meinung.

1) Diog. 147: Gott sei ein *ζῷον ἀθάνατον* u. s. w. (s. S. 139, 1) *μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον.*

2) Philodemus *π. εὐσεβ.* in der bezeichnenden Stelle S. 84, 8 ff. Gomp. (unten S. 399, 1 2. Aufl.).

3) Plut. plac. I, 6, 16 (Diels Doxogr. S. 297), in einer offenbar aus guter Quelle geflossenen Darstellung der stoischen Theologie: man habe die Götter als menschenähnlich dargestellt, *διότι τῶν μὲν ἁπάντων τὸ θεῖον κυριώτατον, τῶν δὲ ζῴων ἄνθρωπος κάλλιστον καὶ κεκοσμημένον ἀρετῇ διαφόρως κατὰ τὴν τοῦ νοῦ σύστασιν. τοῖς οὖν ἀριστεύουσι τὸ κράτιστον ὁμοίως καὶ καλῶς ἔχειν διενοήθησαν.*

4) Plut. St. rep. 38, 5 f. c. not. 31, 5. Def. orac. 19, S. 420.

5) Die *numina, quae singula adoramus et colimus*, welche von dem *Deus omnium Deorum* abhängig sind, welche er *ministros regni sui genuit* (Sen. Fr. 26. 16 b. Lact. Inst. I, 5, 26 f.).

6) Diog. VII, 147; s. o. 139, 1.

sie jene mit dem Namen des Zeus bezeichnete, so deutete sie auf diese die übrigen Göttergestalten.

Im besonderen sind es viererlei Dinge, welchen die Stoiker die Göttlichkeit in diesem abgeleiteten Sinne zuerkannten. Zunächst und vor allem die Gestirne, die schon Plato als die gewordenen Götter, und Aristoteles als ewige göttliche Wesen bezeichnet hatte, deren Anbetung überhaupt der Naturverehrung der Alten so nahe lag. Sie schienen ihnen nicht blos durch ihren Glanz und ihre sinnliche Wirkung, sondern noch mehr durch die Gesetzmässigkeit ihrer Bewegung zu beweisen, dass sie von dem reinsten Stoffe, und von allem Gewordenen der göttlichen Vernunft am meisten theilhaftig seien [1]; und es war ihnen mit dieser Behauptung so ernst, dass ein stoischer Philosoph von der schwerfälligeren Frömmigkeit des Kleanthes sich so weit vergessen konnte, den grossen Entdecker der Lehre vom Umlauf der Erde um die Sonne, Aristarchus von Samos, als einen antiken Galilei vor allen Hellenen der Gottlosigkeit anzuklagen, weil er die Hestia des Weltalls aus ihrer Stelle verrücken wolle [2]. Zu dieser Vergötterung der Gestirne gehört es auch, wenn Zeno (oder seine Schule) die Jahre, Monate und Jahreszeiten Götter nannte [3], wobei wir uns nur erinnern müssen, dass diese von dem stoischen Realismus auf ihre materiellen Träger, die Himmelskörper, zurückgeführt wurden [4]. — Wie ferner die Gestirne die reinste Erscheinung des göttlichen Wesens sind, so sind die Elemente seine ersten besonderen Gestaltungen und die allgemeinsten Substrate für die Wirksamkeit der göttlichen Kräfte; natürlich, dass der alles durchdringende göttliche Geist nicht blos in seiner Urgestalt, sondern auch in den abgeleiteten Formen der Luft, des Wassers, der Erde, des elementarischen Feuers verehrt wurde [5]. — Auch alles übrige jedoch, was durch seine Brauchbarkeit für die Menschen ein besonderes Mass der wohlthätigen göttlichen Wirksamkeit offenbart, schien

1) S. o. S. 190, 3.

2) Plut. de facie lunae 6, 3.

3) Cic. N. D. I, 14, 36.

4) S. o. S. 121 f.

5) Philodem. π. εὐσεβ. 79 f. Gomp. Cic. N. D. I, 15, 39 f. II, 26. Diog. VII, 147 u. a. s. u.

den Stoikern eine göttliche Ehre zu verdienen, die sich freilich eigentlich nicht auf diese Dinge, als solche, sondern auf die in ihnen wirkenden Kräfte beziehen sollte; sie nahmen daher keinen Anstand, die Früchte und den Wein und andere Gaben der Götter mit Götternamen zu bezeichnen [1]). — Wie hätten sie sich dann aber der Anerkennung entziehen können, dass mit anderen wohlthätigen Wesen namentlich auch die Helden der Vorzeit religiös zu verehren seien, die von der Sage als Wohlthäter der Menschheit gepriesen wurden, da sich doch in ihnen der göttliche Geist nicht blos unter den niedrigeren Formen der ἕξις, wie in den Elementen, oder der φύσις, wie in den Pflanzen, sondern in der vernünftigen Seele selbst darstellte? Solche vergötterte Menschen lieferten ihrer Ansicht nach, welche hierin mit der bekannten Theorie des Euemerus zusammentrifft, einen bedeutenden Beitrag zu der Masse der Volksgottheiten, und sie selbst hatten gegen diesen Kultus nichts einzuwenden [2]). Fügen | wir dazu noch die Personifikationen menschlicher Eigenschaften und Gemüthszustände [3]), so werden wir uns überzeugen, welche reich-

1) Plut. De Is. c. 66. Cic. a. a. O. II, 23, 60. I, 15, 38. Philodem. a. a. O. S. 75, 7 ff., wo diese Ansicht namentlich Zeno's Schüler Persäus beigelegt wird. Schon Philodemus, und nach ihm Krische (Forsch. 442) erinnert hiebei an die Behauptung des Prodikus, dass die Alten alles, was den Menschen nütze, vergöttert haben, worüber Bd. I, 1012 z. vgl.

2) Philodem. S. 75, 7 ff. 80, 14 (Cic. N. D. I, 15, 38 f.), wo diese Behauptung im besondern dem Persäus und Chrysippus zugeschrieben wird. Cic. N. D. II, 24, 62, nachdem von der Vergötterung des Herkules, Bacchus, Romulus u. s. w. gesprochen ist: *quorum cum remanerent animi* (was ja nach Chrysippus nur den Guten zu Theil wird) *atque aeternitate fruerentur, Dii rite sunt habiti, cum et optimi essent et aeterni.* Diog. VII, 151. Vgl. S. 318, 1.

3) Diess geschieht in dem Bericht der plutarchischen Placita I, 6, 9 ff. Die Götterlehre, heisst es hier, sei in drei Formen überliefert: der physischen, der mythischen, und der durch die Gesetze bestätigten (die *theologia civilis)*, und die sämmtlichen Götter zerfallen in sieben Klassen (εἴδη): 1) τὸ ἐκ τῶν φαινομένων καὶ μετεώρων: die Beobachtung der Gestirne und der Regelmässigkeit in ihren Bewegungen, in dem Wechsel der Jahreszeiten u. s. f. habe zum Glauben an Götter geführt, und demgemäss seien Himmel und Erde, Sonne und Mond u. s. f. verehrt worden; 2) und 3) τὸ βλάπτον καὶ ὠφελοῦν: wohlthätige Wesen seien Zeus, Here, Hermes, Demeter, verderbliche die Erinnyen, Ares u. s. f.; 4) und 5) die πράγματα (Thätigkeiten), wie die Ἐλπὶς, Δίκη, Εὐνομία, und die πάθη, wie Ἔρως, Ἀφροδίτη, Πόθος; 6) τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεπλασμένον (τὸ μυθικὸν), wie die von Hesiod

liche Gelegenheit die Stoiker hatten, um allenthalben in der Natur und der Menschenwelt göttliche Wirkungen und Kräfte und mithin Götter im weiteren Sinn aufzuzeigen [1]). Ein Pantheismus, wie der ihrige, konnte den schrankenlosesten Polytheismus | in sich aufnehmen, wenn man sich einmal die doppelte Freiheit erlaubte, den Namen der Gottheit von dem Wesen, dem er allein ursprünglich und im strengen Sinn zukam, auf abgeleitete Wesen zu übertragen, und das Unpersönliche, was Erscheinung der göttlichen Kraft ist, als Gott zu personificiren.

Mit der Heroënverehrung hängt auch die Lehre von den Dämonen zusammen [2]). Die Seele ist nach stoischer Ansicht, wie wir wissen, göttlichen Ursprungs und Wesens, ein Theil und Ausfluss der Gottheit. Näher jedoch kommt diese Würde, sofern wir in der Seele selbst die Vernunft als leitenden Theil von den

zum Behuf seiner Genealogieen erdichteten Götter: Koios, Hyperion u. s. w; 7) die wegen ihrer Verdienste um die Menschheit verehrten Menschen, wie Herakles, die Dioskuren, Dionysos. Diese Uebersicht will aber allerdings nicht blos dasjenige aufzählen, was göttliche Verehrung verdient, sondern alles, dem sie thatsächlich zu Theil geworden ist; und so ist auch solches darein aufgenommen, was die Stoiker unmöglich als ein Göttliches anerkennen konnten, wie die vermeintlich verderblichen Gottheiten und die Affekte (m. s. über diese was S. 313, 1. 314, 1 angeführt ist), nebst den rein mythischen Göttern. Dagegen konnten die Stoiker die Verehrung der personificirten Tugenden sich wohl gefallen lassen. Die Elementargötter, wie Here, sind in der obigen Aufzählung mit denen der Früchte unter der Kategorie des Nutzbringenden zusammengefasst. In anderer Weise hatte Dionysius (wohl eher der Schüler des Posidonius, über den S. 519, 3 2. Aufl., oder der S. 612 2. Aufl. berührte, als der S. 38 genannte) beide zusammengenommen, wenn er nach TERTULL. ad nat. II, 2 vgl. c. 14 dreierlei Götter zählte: die sichtbaren, wie Sonne, Mond u. s. w., die unsichtbaren, wie Neptun (d. h. die Naturkräfte, wie sie in den Elementen, und ebenso wohl auch in den Gewächsen wirken) und die *facti*, die vergötterten Menschen. Weiter vgl. m. ,was S. 506. 599 2. Aufl. über die Theologie des Panätius und seiner Schule anzuführen sein wird.

1) Vgl. PLUT. c. not. 31, 5: *ἀλλὰ Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης, ἐμπεπληκότες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῷ λόγῳ* (den Worten nach) *θεῶν τὸν οὐρανὸν, τὴν γῆν, τὸν ἀέρα, τὴν θάλατταν, οὐδένα τῶν τοσούτων ἄφθαρτον οὐδ᾽ ἀΐδιον ἀπολελοίπασι πλὴν μόνου τοῦ Διὸς, εἰς ὃν πάντας καταναλίσκουσι τοὺς ἄλλους.*

2) Vgl. WACHSMUTH, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen (Berl. 1860) S. 29—39.

übrigen unterscheiden können, nur ihr zu; und da es nun die Vernunft allein ist, welche den Menschen vor Uebeln bewahrt und zur Glückseligkeit führt, so mag sie füglich, im Anschluss an den Volksglauben, als der Schutzgeist oder der Dämon des Menschen bezeichnet werden. Es sind daher nicht blos jüngere Mitglieder der stoischen Schule, wie Posidonius, Seneca, Epiktet, Antoninus, welche die volksthümlichen Vorstellungen vom Dämon, nach Plato's Vorgang[1]), in diesem Sinn deuten[2]); sondern das gleiche thut auch schon Chrysippus, wenn er die Eudämonie darein setzt, dass der Dämon des Menschen, welcher in diesem Fall doch nur sein eigener Wille und Verstand sein kann, mit dem Willen der Gottheit übereinstimme[3]). Dass jenen Vorstellungen durch diese Deutung ein ihnen fremder Sinn unterschoben werde, dessen waren sich die Stoiker ohne Zweifel in diesem so wenig, wie in anderen Fällen, bewusst; nur folgt daraus

1) Tim. 90, A; s. Bd. II, a, 791.

2) Posidon. b. Galen Hippocr. et Plat. V, 6 S. 469: *τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι.* Sen. ep. 41, 2 (nach dem S. 312, 4 mitgetheilten): *sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat.* Vgl. ep. 31, 11: *quid aliud voces hunc* (den *animus rectus, bonus, magnus) quam Deum in corpore humano hospitantem?* (Aehnlich, wie Kant die sittliche Idee ein Urbild, welches die Menschheit angenommen habe, die sittliche Gesinnung einen guten uns regierenden Geist nennt.) Epikt. Diss. I, 14, 12 ff.: *ἐπίτροπον* [*ὁ Ζεὺς*] *ἑκάστῳ παρέστησε τὸν ἑκάστου δαίμονα, καὶ παρέδωκε φυλάσσειν αὐτὸν αὐτῷ καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαραλόγιστον.* Wer sich in sein Inneres zurückzieht, ist nicht allein, *ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί.* Ihm hat jeder den Eid der Treue zu leisten, wie der Soldat dem Cäsar; aber *ἐκεῖ μὲν* (beim Fahneneid) *ὀμνύουσιν, αὐτοῦ μὴ προτιμήσειν ἕτερον· ἐνταῦθα δ' αὐτοὺς ἁπάντων* — so dass sich also der Dämon im Innern in den *αὐτὸς* auflöst. M. Aurel V, 27: *ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.* Vgl. II, 13. 17. III, 3, Schl. 5. 6. 7. 12. 16. V, 10. VIII, 45.

3) M. s. die S. 210, 1 aus Diog. VII, 88 (der wenigstens im unmittelbar vorhergehenden Chrysippus *περὶ τέλους* als Quelle genannt hat) angeführten Worte, die ihre Erläuterung, wenn sie einer solchen bedürften, in den obigen des Posidonius finden würden.

nicht, dass auch sie selbst die Meinungen des Volks über die Schutzgeister theilten [1]). Ihr System liess aber allerdings nicht blos die Möglichkeit offen, dass neben der Menschenseele und den Gestirngeistern auch noch weitere vernünftige Seelen existiren, und dass diesen gleichfalls eine bestimmte Thätigkeit in der Welt angewiesen sei, welche wir uns aber natürlich von der allgemeinen Nothwendigkeit umschlossen und in die Kette der Ursachen und Wirkungen eingereiht zu denken haben; sondern solche Wesen konnten sogar zur Vollständigkeit des Weltganzen erforderlich zu sein scheinen [2]). Wenn uns daher berichtet wird, dass die Stoiker das Dasein von Dämonen angenommen haben, welche an den Menschen Antheil nehmen und für sie sorgen [3]), so haben wir keinen Grund, dieser | Aussage zu misstrauen. Auch die Annahme, dass ein Theil dieser Dämonen seiner Natur nach geneigt sei, zu schaden, und dass diese Plagegeister von den Göttern zur Bestrafung der Gottlosen verwendet werden [4]), hat

1) Nur in diesem Sinn haben wir es daher zu verstehen, wenn Sen. ep. 110, 1 sagt: *sepone in praesentia, quae quibusdam placent, unicuique nostrûm paedagogum dari Deum, non quidem ordinarium, sed hunc inferioris notae . . . ita tamen hoc seponas volo, ut memineris, majores nostros, qui crediderunt, Stoicos fuisse: singulis enim et Genium et Junonem dederunt* (nämlich die alten Römer, nicht die Stoiker).

2) Vgl. Sext. Math. IX, 86, wo im Zusammenhang der S. 136, 1 berührten Beweisführung gesagt wird: wenn es auf der Erde und im Meer lebende Wesen gebe, müssen auch in der Luft, die so viel reiner sei, *νοερὰ ζῷα* sein, dann aber auch im Aether. Diese seien die Götter, jene die Dämonen.

3) Diog. VII, 151: *φασὶ δ' εἶναι καί τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· καὶ ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς.* Plut. De Is. 25, S. 360: Plato, Pythagoras, Xenokrates und Chrysippus halten mit den alten Theologen (bei denen Wachsmuth S. 32, 40 mit Recht zunächst an die Orphiker denkt) die Dämonen für stärker, als die Menschen u. s. w. — woraus sich aber nicht abnehmen lässt, was Chrysippus, und zwar in eigenem Namen, über sie ausgesagt hatte. Def. orac. 19, S. 420: die Stoiker halten die Dämonen für vergänglich. Plac. I, 8, 2: *Θαλῆς, Πυθαγόρας, Πλάτων, οἱ Στωϊκοὶ, δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικάς.* Eine eigene Schrift *περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων*, die aber wohl nach seiner Weise mehr gelehrte als dogmatische Ausführungen enthielt, hatte Posidonius verfasst; Macrob. Sat. I, 23 theilt daraus eine Etymologie von *δαίμων* mit.

4) Plut. Qu. rom. 51, S. 277: *καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται*

auf stoischem Standpunkt nichts auffallendes, da in einem so streng deterministischen System solche Dämonen doch immer nur als Naturkräfte, dem Zusammenhang des Ganzen gemäss, wirken, nicht störend in diesen Zusammenhang eingreifen können, und insofern mit Blitzen, Erdbeben, Seuchen u. dgl. auf Einer Linie stehen. Dagegen lautet eine Aeusserung Chrysipp's über schlechte Dämonen, welche die ihnen anvertrauten Geschäfte vernachlässigen [1], allerdings so, als sei sie nur bedingungs- und versuchsweise, nicht ernstlich, gemeint; und über die jüdisch-christlichen Vorstellungen von Dämonen und Teufelsbesitzungen machten sich die späteren Stoiker lustig [2].

Auch ohne die Dämonen hatte aber das stoische System Gegenstände genug, auf die es den Volksglauben deuten konnte, um einen philosophischen Inhalt in ihm aufzuzeigen. Dieser Inhalt ist aber hier freilich, wie wir bereits gehört haben, fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt; es bedarf daher einer wissenschaftlichen Vermittlung zwischen dem philosophischen und dem gewöhnlichen | Bewusstsein, damit das erstere seine Gedanken in den Gebilden des letzteren wiedererkenne. Diese Vermittlung liegt nun für die Stoiker, wie später für ihre jüdischen und christlichen Nachfolger auf diesem Wege, in der allegorischen Auslegung, von welcher sie zuerst, so viel uns bekannt ist, diesen ausgedehnten Gebrauch gemacht haben, um die Kluft zwischen einer älteren und einer von ihr wesentlich abweichenden

φιλόσοφοι φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους. Ders. Def. orac. 17, S. 419: *φαύλους . . . δαίμονας οὐκ Ἐμπεδοκλῆς μόνον . . . ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος,* was an sich freilich, schon wegen der Ausdehnung dieser Aussage auf Plato, wenig beweisen würde. Auf jene Strafdämonen wurden wohl die verderblichen Götter der Mythologie (oben 317, 3), von solchen, die sie nicht ganz beseitigt wissen wollten, gedeutet. Die Dämonen dagegen, welche nach SALLUST. De mundo c. 19, S. 266 f. die Seelen im Jenseits peinigen, und an welche VILLOISON zum Cornutus S. 553 erinnert, stammen nicht aus dem Stoicismus, sondern aus PLATO Rep. X, 615, E und dem späteren Neuplatonismus.

1) B. PLUT. Sto. rep. 37, 2 (s. o. 177, 1).

2) TERTULL. Test. an. 3, nachdem er von den Dämonen und ihrer Austreibung gesprochen hat: *aliqui Chrysippi sectator illudit ea.*

neuen Bildungsform zu überbrücken[1]). Schon Zeno, noch mehr aber | Kleanthes, Chrysippus und ihre Nachfolger bemühten sich,

1) Die Stoiker sind allerdings nicht die ersten, welche diese Erklärung der Mythen und der mythischen Göttergestalten aufgebracht haben. Wie die Philosophie vor ihrer endgültigen Ablösung von der Mythologie, bei einem Pherecydes, Empedokles, den Pythagoreern, ihre Begriffe nicht selten bewusst oder unbewusst in die Bilder der letzteren legte, und auch später noch bisweilen, wie in den platonischen Mythen, die Hülle der Dichtung umwarf: so suchte man umgekehrt, nachdem der Bruch mit der mythischen Ueberlieferung eingetreten war, vielfach die Weite desselben sich selbst oder andern dadurch zu verbergen, dass man die eigenen Ueberzeugungen für den eigentlichen Sinn des Volksglaubens ausgab; wobei im allgemeinen vorausgesetzt wird, die ersten Urheber des letztern haben auch für ihre Person diesen Sinn hineinlegen wollen. So entstand die Umdeutung der Mythen in den zwei Formen der natürlichen Erklärung und der allegorischen Auslegung. Jene führte sie auf geschichtliche Thatsachen, diese auf allgemeine Wahrheiten, auf naturwissenschaftliche oder moralische, überhaupt also philosophische, Sätze zurück; beide aber giengen darauf aus, hinter ihrem buchstäblichen Sinn ihre verborgene Meinung auszumitteln. Diese Umdeutung der Mythen ist uns schon bei einigen von den älteren Philosophen, wie Demokrit (Bd. I, 835 f.), Metrodor von Lampsakus und andere Anaxagoreer (ebd. 913), begegnet. (Dass dagegen schon Heraklit von derselben Gebrauch gemacht habe, ist nicht zu erweisen, und auch Schuster, der diess S. 53 f. 350 seiner Schrift über Her. wahrscheinlich zu machen sucht, weiss keine einzige wirklich sichergestellte allegorische Erklärung desselben beizubringen; die paar Etymologieen aber, die uns von Heraklit überliefert sind, deren Bedeutung jedoch Schuster, wie a. a. O. 658 f. gezeigt ist, stark überschätzt, reichen entfernt nicht aus, um ihn „an die Spitze aller antiken und modernen Allegoriker zu stellen.") Besonders beliebt scheint sie in der sophistischen Periode gewesen zu sein, wie diess unter anderem aus Euripides (s. Bd. II, a, 13) und selbst Herodot (ebd. 21), Xenoph. Symp. 3, 6, Plato Theät. 153, C. Rep. II, 378, D. Phädr. 229, C. Krat. 407, A. Io 530, C, auch Gorg. 493, A hervorgeht; eine besondere Aufforderung dazu lag in der Ansicht des Prodikus über die Entstehung des Götterglaubens (Bd. I, 1012). Plato missbilligt diese Mythenerklärung (s. Bd. II, a, 792, 4), Aristoteles benützt sie gelegentlich, um eine Ahnung der Wahrheit in den Volksvorstellungen nachzuweisen, ohne dass er ihr doch einen höheren Werth beilegte (Bd. II, b, 795, 3); dagegen haben wir schon früher (Bd. II, a, 283) gesehen, wie eifrig sich der Stifter der cynischen Schule und einzelne seiner Nachfolger damit beschäftigten. An sie schlossen sich die Stoiker auch hierin zunächst an, aber sie verfolgten diese Erklärungsweise allem nach viel weiter, und hatten mit derselben, wie mit ihrem ganzen System, einen ungleich grösseren Einfluss auf die Folgezeit, als die Cyniker.

in den Göttern des Volksglaubens und in den Erzählungen von diesen Göttern naturphilosophische und moralische Ideen (den *λόγος φυσικὸς*, die *physica ratio)* nachzuweisen [1]), welche unter bildlicher Hülle darin niedergelegt seien [2]). Sie hielten sich dabei namentlich an die homerischen und hesiodischen Gedichte, diese Bibel der Griechen [3]), ohne jedoch die übrige Mythologie von dem Bereich ihrer Erklärung auszuschliessen. Ein Hauptmittel für ihre Deutungen waren ihnen, wie neueren Symbolikern, jene willkürlichen etymologischen Spielereien, von denen uns so viele Beispiele überliefert sind [4]). Dabei wussten sie, wie die meisten Allegoristen, hermeneutische Grundsätze aufzustellen, die *in thesi* verständig genug lauten [5]), ihre Praxis zeigt aber | nur zu deut-

1) Cic. N. D. II, 24, 63; s. o. 314, 2. Ebd. III, 24, 63.

2) Und eben diess ist der Begriff der Allegorie: *ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται* (Heraklit Alleg. Hom. c. 5, S. 6); wesshalb jede Art bildlichen Ausdrucks unter dieser Bezeichnung befasst werden kann. Früher war dafür, nach Plut. aud. po. c. 4, 19, *ὑπόνοια* üblich gewesen, welches auch bei Plato Rep. II, 378, D vgl. Io 530, D. Xen. Symp. 3, 6 steht.

3) Schon Zeno schrieb in diesem Sinn über alle Theile der homerischen Gedichte und Hesiod's Theologie (Dio Chrysost. Or. 53, S. 275. Diog. VII, 4. Cic. N. D. I, 14, 36. Krische Forsch. 393 ff. vgl. S. 32, 4); ebenso Kleanthes (Diog. VII, 175. Philodem. *π. εὐσεβ.* 80, 23 Gomp. Plut. aud. po. 11, S. 31. De fluv. 5, 3. S. 1003. Krische 433) und Persäus (Dio a. a. O.). Chrysippus erklärte homerische, hesiodische, orphische und musäische Dichtungen (Philod. S. 80, 16 ff. Cic. N. D. I, 15, 41. Galen Hippocr. et Plat. III, 8. Bd. V, 349 f. Krische 391. 479) und Diogenes folgte ihm hierin in seiner Schrift über Athene (Philod. 82, 14. Cic. a. a. O.). Vgl. auch Plut. Def. orac. 12, S. 415 f. und über die theologische Literatur der Stoiker überhaupt Villoison zum Cornutus S. XXXIX ff. An diese griechischen Vorgänger schloss sich unter den Römern Varro an (unten S. 594 f. 2. Aufl.); aus derselben Quelle schöpften die beiden Stoiker, deren Werke wir noch besitzen, Heraklitus (wahrscheinlich unter August) für seine Homerischen Allegorieen und Cornutus für sein Werk über die Natur der Götter.

4) Ausser anderen Belegen für die unglaublichen stoischen Etymologieen, die uns in Menge vorkommen werden, vgl. m. auch was b. Plut. aud. po. 11, S. 31, d. Schol. H. Hom. *α* 32. Eustath. in Hom. 1389, 55. Apollon. soph. lex. Hom. S. 114 Bk. (Wachsmuth De Zen. et Cle. I, 17 f. Nr. 17—19) aus Kleanthes angeführt ist. Schon Cic. N. D. III, 24, 63 erwähnt dieser Etymologieen.

5) Corn. c. 17, S. 80: *δεῖ δὲ μὴ συγχεῖν τοὺς μύθους, μηδ᾽ ἐξ*

lich, dass ihnen auch diese scheinbar wissenschaftlichen Grundsätze nur ein Mittel zu desto ausschweifenderer Willkür waren. Denn wenn sie auch in manchen Deutungen den ursprünglichen Grundlagen mythologischer Bildungen nahe kamen, so wussten sie sich doch theils von der verkehrten Vorstellung nicht loszumachen, als ob die Urheber der Mythen ihres philosophischen Inhalts als solchen sich bewusst gewesen wären, und ihn erst nachträglich in die bildliche Hülle gelegt hätten [1]; theils erlaubten sie sich auch in unzähligen Fällen so bodenlose Erklärungen, wie sie keinem möglich sind, der eine gesunde Vorstellung über die Natur und den Ursprung der Mythen besitzt. Und dass diesem Verfahren auch die Theorie entspreche, dafür hatte schon der Stifter der Schule, nach dem Vorgang des Antisthenes, durch die Behauptung gesorgt, welche gleichfalls in der Folge hinsichtlich der jüdischen und christlichen Religionsurkunden wiederholt wurde, dass Homer nur in einem Theil seiner Aussprüche der Wahrheit, in andern der gewöhnlichen Meinung gemäss rede [2]. Wir sehen so die Stoiker mit dem Apparat zur umfassendsten allegorisch-dogmatischen Exegese schon vollständig ausgerüstet.

Fragen wir nun, wie sie von hier aus die griechische Götterlehre im besonderen auffassten, so zieht vor allem der Gegensatz zwischen Zeus und den übrigen Göttern unsere Aufmerksamkeit auf sich. Aus ihrem pantheistischen Monotheismus ergab sich von selbst, dass der Unterschied beider, in der griechischen Mythologie nur ein gradueller, zu einem specifischen, ja absoluten erhoben und mit der Unterscheidung des unvergänglichen Gottes

ἑτέρου τὰ ὀνόματα ἐφ᾽ ἕτερον μεταφέρειν, μηδ᾽ εἴ τι προσεπλάσθη ταῖς κατ᾽ αὐτοὺς παραδεδομέναις γενεαλογίαις ὑπὸ τῶν μὴ συνέντων ἃ αἰνίττονται κεχρημένων δ᾽ αὐτοῖς ὡς τοῖς πλάσμασιν, ἀλόγως τίθεσθαι.

1) Wer Beweise dafür sucht, findet sie namentlich bei Heraklit und Cornutus in Menge, vgl. auch Sen. nat. qu. II, 45, 1: die Alten haben ja nicht geglaubt, dass Jupiter mit der Hand Blitze schleudere; *sed eundem, quem nos, Jovem intellegunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi* u. s. w.

2) Dio Chrysost. Or. 53, S. 276 R. über Zeno's Commentare zu den homerischen Gedichten: *ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν τοῦ Ὁμήρου λέγει, ἀλλὰ διηγούμενος καὶ διδάσκων, ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν . . . ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένειός ἐστι πρότερον . . . ἀλλ᾽ ὁ μὲν οὐκ ἐξειργάσατο αὐτὸν οὐδὲ κατὰ τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν.*

von den gewordenen Göttern gleichgesetzt werden musste. Zeus ist den | Stoikern, wie ihrem Vorgänger Heraklit, das Eine Urwesen, welches alle Dinge und alle Götter hervorgebracht hat und wieder in sich zurücknimmt, das Weltganze als Einheit, das Urfeuer, der Aether, der Weltgeist, die allgemeine Vernunft, das allgemeine Gesetz oder Verhängniss u. s. w.[1]). Alle übrigen Götter sind als Theile der Welt auch nur Theile und Erscheinungsformen des Zeus, nur besondere Benennungen des Einen Gottes, des vielnamigen[2]): derjenige Theil des Zeus, welcher sich in Luft verwandelt, heisst Here (*Ἥρα* von *ἀὴρ*), und in seinen unteren, mit Dünsten erfüllten Schichten, Hades, der, welcher in elementarisches Feuer übergeht, Hephäst, der, welcher zu Wasser wird, Poseidon, der Erde gewordene, Demeter, Hestia und Rhea. Der Theil endlich, welcher in der obersten Region bleibt, wird im engeren Sinn als Athene bezeichnet, und da nun der feinere Stoff für die Stoiker mit dem Geiste zusammenfällt, so ist nicht allein Zeus die Weltseele, sondern auch Athene die Vernunft, die Einsicht, die Vorsehung[3]). Derselbe Zeus ist aber

1) Besondere Belege sind nach dem früheren kaum nöthig; ausser den S. 138, 2. 141, 2. 143, 2. 152, 2. 154, 1 angeführten Stellen vgl. m. noch den Hymnus des Kleanthes, Chrysippus b. Stob. Ekl. I, 48 und Philodem. *π. εὐσ.* S. 77 Gomp., Arat. Phaen. Anf., Plut. aud. poët. c. 11, S. 31, Varro b. August. Civ. D. VII, 5. 6. 9. 28, Serv. in Georg. I, 5, Heraklit. c. 15, S. 31. c. 23, 49. c. 24, 50, Corn. S. 7 ff. 26 ff. 35. 38, Athenag. Suppl. c. 6, S. 24. c. 17, S. 72 Paul. Ebd. findet man auch die oft berührten Etymologieen des Zeusnamens: Zeus von *ζῆν* oder *ζέειν*, die Flexionsformen *Διός* u. s. w. von *διά*, *ὅτι δι' αὐτὸν τὰ πάντα* u. s. f. Vgl. Villoison und Osann z. d. St. des Cornutus, die auch für's folgende, in ihren Anmerkungen zu den betreffenden Stellen, weitere Belege geben. Dieselben z. Corn. S. 6 über die Ableitung des *θεός* von *θέειν* oder *τιθέναι*, des *αἰθὴρ* von *αἴθειν* oder *ἀεὶ θέειν* u. s. f. Von den Stoikern wird auch Apollodor seine (bei Müller Hist. gr. I, 428 f. aus der Schrift *π. θεῶν* gesammelten) Erklärungen von Götternamen überkommen haben. Ein Theil dieser Etymologieen ist bekanntlich schon platonisch.

2) *Πολυώνυμος*, wie in Kleanthes V. 1 anredet, vgl. Diog. 147. Corn. c. 9, 26 ff. u. a. Die weitere Ausführung dieser pantheistischen Idee findet sich in der Lehre der neuplatonischen Mystik von der Allnamigkeit Gottes.

3) M. s. hierüber Diog. a. a. O. Philodem. *π. εὐσ.* S. 75—84. Cic. N. D. I, 15, 40. II, 26, 66. Herakl. c. 25, S. 53; im besonderen: über Here Herakl. c. 15. c. 41, S. 85. Corn. c. 3, Athenag. a. d. a. O.; über

auch, in anderer Beziehung, | Hermes, Dionysos, Herakles[1]). Dass die Weltordnung auf dem Gleichgewicht der Elemente beruhe, wie die Vorsehung dieses festgesetzt hat, ist durch die homerische Erzählung von der Fesselung und Befreiung des Zeus[2]), die Entstehung und Reihenfolge der Elemente ist durch die Aufhängung der Here[3]), die Ordnung der Weltsphären durch die goldene Kette, an der die Olympier Zeus herabzuziehen versuchen[4]), angedeutet. Die Lahmheit Hephäst's geht theils auf den Unterschied des irdischen Feuers vom himmlischen, theils darauf, dass jenes das Holz so wenig entbehren kann, als der Lahme den hölzernen Stab[5]); und wenn Hephäst bei Homer

Hephäst. Herakl. c. 26, 55 f. c. 43, 91 f. Corn. c. 19, S. 98 ff. Plut. De Is. c. 66, S. 377 (Diog. a. a. O. verwechselt vielleicht, wie diess Krische S. 399 annimmt, das gewöhnliche Feuer mit dem *πῦρ τεχνικόν;* doch ist es auch möglich, dass der künstlerische Gott der Mythologie in der stoischen Schule selbst, die sich in ihren Deutungen gar nicht immer gleich blieb, bald so bald so erklärt wurde); über Poseidon Herakl. c. 7, 15. c. 38, 77. c. 46, 117. Corn. c. 12. Plut. De Is. c. 40, Schl. S. 367. Athenag. c. 17 (*Ποσειδ. ἡ πόσις*); über Hades (den Cic. N. D. II, 26 zum Repräsentanten der *terrena vis* macht) Herakl. c. 23 f., S. 50. c. 41, 87. Corn. c. 5; über Demeter und Hestia Corn. c. 28, S. 156 ff. Plut. a. a. O.; über Athene Herakl c. 19, 39 f. c. 28, 59. c. 61, 123 f. Corn. c. 20, 103 ff. Wenn bei Heraklit c. 25, 53 Athene mittelst einer gezwungenen Wendung zur Erde gemacht wird, so geschieht diess nur der betreffenden homerischen Stelle zuliebe. Dass schon Zeno in dieser Weise die Einzelgötter als Theile der allgemeinen göttlichen Kraft oder des Zeus behandelt hatte, zeigt Krische Forsch. 399 f. auf Grund der Stellen des Philodemus, Cicero und Diogenes.

1) Sen. Benef. IV, 8, 1: *Hunc [Jovem] et Liberum patrem et Herculem et Mercurium nostri putant. Liberum patrem, quia omnium parens sit . . . Herculem, quia vis ejus invicta sit, quandoque lassata fuerit operibus editis, in ignem recessura. Mercurium, quia ratio penes illum est numerusque et ordo et scientia.* Auch die Zurückführung des Helios auf Zeus b. Macrob. Sat. I, 23 scheint stoischen Ursprungs zu sein.

2) Herakl. c. 25, 52 ff. vgl. Il. II, 395 ff.

3) Ebd. c. 40, 83 ff. vgl. Il. XV, 18 ff.

4) Ebd. c. 37, 73 f. vgl. Il. VIII, 18 ff.

5) Dieser Theil der Deutung wird schon in der Ausführung, welche der angebliche Philo aetern. m. c. 23 f. aus Theophrast mittheilt, vorausgesetzt, wenn hier c. 24, S. 267, 7 Bern. vom Feuer gesagt wird: *ἀτροφῆσαν γὰρ αὐτίκα σβέννυται, χωλὸν, ἧ φασιν οἱ ποιηταὶ, γεγονὸς ἐξ ἑαυτοῦ. διὸ*

vom Himmel geschleudert ist, so heisst diess, in der Urzeit haben die Menschen ihr Feuer an dem himmlischen Blitze und an den Sonnenstrahlen (durch Brennspiegel, wie Heraklit meint) angezündet [1]). Auf das Verhältniss des Aethers zu der von ihm umgebenen Luft wurde die Verbindung der Here mit Zeus [2]), und so | unter anderem auch der bekannte Vorgang auf dem Ida gedeutet [3]); die noch anstössigere Darstellung des berufenen samischen Bildes sollte nach Chrysippus ausdrücken, dass die befruchtenden Kräfte (die *λόγοι σπερματικοὶ*) von der Gottheit in die Materie übergehen [4]). Eine ähnliche Bedeutung gibt Heraklit der Erzählung von Proteus [5]) und der vom Schild des Achilleus: wenn Hephäst in diesem Schilde ein Bild der Welt verfertigt, so heisst diess, durch die Einwirkung des Urfeuers sei die Materie zur Welt gestaltet worden [6]). Ebenso war die homerische Theomachie von manchen kosmisch, auf eine Conjunction der

σκηριπτόμενον (sich stützend) *ὀρθοῦται κατὰ τὴν τῆς ἀναφθείσης ὕλης μονὴν* u. s. w. Hatte wirklich schon Theophrast diess angeführt, so müsste es sich schon bei Zeno gefunden haben; vgl. S. 32 u.

1) Herakl. c. 26, 54 ff., welcher die gleiche Erklärung hier auf den Mythus von Prometheus anwendet (anders deutet diesen Corn. c. 18, 96 f.); Corn. c. 19, S. 98 ff., wo auch noch einiges weitere. Ueber die Lahmheit Hephäst's auch Plut. fac. lunae 5, 3. S. 922. Nur von den Stoikern wird Plutarch auch das haben, dass (nach De Is. 32, S. 363) Hephäst desshalb Sohn der Here genannt wird, weil die Luft sich in Feuer umwandelt.

2) Nach Eustath. in Il. S. 93, 46, der hier doch wohl einer stoischen Deutung folgt, ist Here die Gattin des Zeus, weil die Luft vom Aether umgeben ist, aber sie verträgt sich nicht mit ihm, weil beide Elemente doch auch wieder entgegengesetzt sind.

3) Herakl. c. 39, 78 ff. (vgl. Plut. aud. po. 4, S. 19), wo diese Erklärung sehr eingehend ausgeführt wird. Der Auftritt auf dem Ida soll (dem ursprünglichen Sinn des Mythus von dem Beilager der beiden Götter entsprechend) den Uebergang vom Winter zum Frühling darstellen, die Haare der Here sind das Laub der Bäume u. s. w.

4) M. s. Diog. VII, 187 f. vgl. Procem. 5. Orig. c. Cels. IV, 48. Theophil. ad Autol. III, 8. S. 122, C. Clement. Homil. V, 18.

5) C. 64 ff. Proteus bedeutet nach dieser Erklärung die ungeformte Materie, die Gestalten, die er annimmt, die vier Elemente u. s. w.

6) M. s. die ausführliche Auseinandersetzung Alleg. Hom. c. 43—51, S. 90 ff., von welcher im obigen natürlich nur der Hauptinhalt angegeben werden konnte.

sieben Planeten, die der Welt grosses Unheil bringen würde, gedeutet worden [1]); Heraklit jedoch gibt einer halb physischen, halb moralischen Erklärung den Vorzug, welche vielleicht schon Kleanthes aufgestellt hatte [2]). Ihr zufolge wird Ares und Aphrodite von Athene, d. h. die Unbesonnenheit und Ausschweifung wird von der Besonnenheit | bekämpft; Leto, die Vergessenheit, von Hermes, dem offenbarenden Worte [3]); Apollo, die Sonne, von Poseidon, dem Wassergott, mit dem er sich aber verträgt, weil die Sonne sich von den Dünsten des Wassers nährt; Artemis, der Mond, von Here, der Luft, die er durchschneidet, und die ihn oft verdunkelt; der Fluss, das irdische Wasser, von Hephäst, dem irdischen Feuer [4]). Dass Apollo die Sonne sei, Artemis der Mond, wird von keiner Seite bezweifelt [5]); den letzteren zugleich auch in der Athene zu suchen, macht natürlich unsern Mythologen keine Schwierigkeit [6]). Ueber Namen, Gestalt und Attribute jener Götter hatten die Stoiker, und so namentlich schon Kleanthes, für welchen die Sonne als Sitz der weltregierenden Kraft

1) Nach HERAKLIT c. 53, 112.

2) Von Kleanthes wissen wir aus Ps.-PLUT. De fluv. 5, 3. S. 1003, dass er eine *Θεομαχία* geschrieben hatte, aus welcher dort ein Bruchstück, einen Theil der Prometheussage in einer offenbar jüngeren und bereits apologetisch umgebildeten Gestalt enthaltend, mitgetheilt wird. Nun scheint allerdings die Theomachie, welche Kleanthes (denn der Stoiker wird ja doch wohl gemeint sein) hier erklärte, nicht die homerische, sondern der Kampf der Götter mit den Titanen und Giganten, und das entsprechende Buch von dem *περὶ γιγάντων* (DIOG. VII, 175) nicht verschieden gewesen zu sein. Aber vielleicht war er bei dieser Gelegenheit auch auf jene zu sprechen gekommen. Jedenfalls ist die moralische Deutung, welche Heraklit von dem Götterkampf bei Homer gibt, ganz im Styl der sogleich anzuführenden, wahrscheinlich Kleanthes entnommenen, Deutung der Heraklessage.

3) Weiteres über Hermes als Symbol des doppelten Logos, des *ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς*, S. 67, 1.

4) Alleg. Hom. c. 54 ff. Das gleiche Pst.-PLUT. v. Hom. 102.

5) M. vgl. z. B. ausser dem eben angeführten HERAKL. c. 6, S. 11 ff. CORNUT. c. 32, S. 191 ff. c. 34, 206 ff. CIC. N. D. II, 27, 68. PHILODEM. *π. εὐσεβ.* S. 82 Gomp. (nach Diogenes). Auch bei PHILODEM. S. 79, 25 (*τοὺς δὲ τὸν Ἀπόλλω*) dürfte das *τοὺς*, welches auch sprachlich unerträglich ist, in *φῶς* zu verwandeln sein.

6) PLUT. fac. lunae 5, 2. S. 922: die Stoiker rufen den Mond als Artemis und Athene an.

besondere Wichtigkeit hatte [1]), viel gegrübelt [2]). Die Erzählung von der Geburt der Letoïden | und von der Erlegung des Drachen Pytho ist nach Antipater eine symbolische Darstellung von Vorgängen, welche sich bei der Weltbildung und der Entstehung von Sonne und Mond zutrugen [3]); einfacher finden andere in der Abstammung der beiden Gottheiten von Leto den Gedanken, dass Sonne und Mond aus der Nacht hervortreten [4]). Von dem

1) Vgl. S. 137, 2.

2) Den Namen Apollo erklärt Kleanthes bei MACROB. Sat. I, 17, 8 *ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου*, Chrysippus (vom privativen *α* und *πολύς*) *ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα*. Die letztere Erklärung führt PLOTIN. V, 5, 6. S. 525 vgl. PLUT. De Is. 75 g. E. S. 381 als pythagoreisch an, und Chrysippus könnte sie immerhin von den Pythagoreern, ebenso können sie aber umgekehrt die Neupythagoreer von Chrysippus entlehnt haben. In Nachahmung derselben lässt dann CICERO a. a. O. seinen Stoiker *Sol* von *solus* herleiten. Auf Apollo bezog sich vielleicht auch der Ausdruck *ἕν-πλῆθος*, den SYRIAN z. Metaph. Schol. in Ar. 911, a, 31 als stoisch anführt. Den Beinamen Apollo's, Loxias, bezieht Kleanthes bei MACROB. I, 17, 31 auf die *ἕλικες λοξαὶ* der Sonnenbahn, oder die *λοξαὶ ἀκτῖνες* der Sonne, Oenopides auf den *λοξὸς κύκλος* (die Ekliptik), das Beiwort *Λύκιος* erklärte Kleanthes (MACR. I, 17, 36) davon, *quod veluti lupi pecora rapiunt, ita ipse quoque humorem eripit radiis*, Antipater *ἀπὸ τοῦ λευκαίνεσθαι πάντα φωτίζοντος ἡλίου*. Bei demselben scheint Macrobius die Ableitung des *Πύθιος* von *πύθειν* (weil die Sonnenhitze Fäulniss bewirkt) gefunden zu haben. Noch andere Erklärungen dieser sowohl als der übrigen Bezeichnungen Apollo's, des Namens der Artemis und ihrer Beinamen, der Attribute und Symbole dieser Götter, finden sich in Menge bei CORNUTUS c. 32. 34 und bei MACROBIUS a. a. O., der doch wohl auch das meiste derartige ebenso aus stoischen Quellen geschöpft hat, wie PLUT. De Ei 9, S. 388 seine Ausführungen über Apollo und Dionysos.

3) Der erste von diesen Mythen wird bei MACROB. Sat. I, 17 in allen seinen einzelnen Zügen im Sinn der früher (S. 150, 1) angeführten kosmogonischen Annahmen erklärt, ebenso die hieran sich schliessende Erzählung von der Tödtung des Pytho dahin, dass der Drache die fauligen Dünste der anfangs noch sumpfigen Erde bedeute, welche durch die Sonnenstrahlen (die Pfeile Apollo's) überwunden wurden. Da Macrobius diese zweite Erklärung ausdrücklich Antipater zuschreibt, ist es wahrscheinlich, dass er auch die erste von ihm hat. Eine andere bei Demselben, nach welcher der Drache die Sonnenbahn bezeichnet, ist vielleicht gleichfalls stoisch.

4) Diess deutet CORNUTUS c. 2, S. 10 an, wenn er Leto, als *Ληθώ*, auf die Nacht bezieht, weil man Nachts im Schlaf alles vergesse. Die gleiche Ableitung, nur mit anderer Anwendung, fanden wir S. 328.

gleichen Standpunkt aus sieht Heraklit, nicht gegen den ursprünglichen Sinn des Mythus, in den schnelltödtenden Pfeilen Apollo's ein Bild verheerender Seuchen [1]; verirrt sich dann aber freilich in eine seltsame Art von natürlicher Erklärung, wenn er aus der homerischen Stelle über die Versöhnung Apollo's (Il. I, 53 ff.) herausliest, dass Achilleus durch die ärztliche Kunst, welche er von Chiron erlernt hatte, der Seuche gesteuert habe [2]. — Annehmbarer lautet es, dass die Unterredung der Athene mit Achilleus und des Hermes mit Odysseus in Selbstgespräche der beiden Helden verwandelt werden [3]; dagegen zeigt sich die stoische Auslegungskunst wieder in ihrem vollen Glanze, wenn wir die Etymologieen kennen lernen, welche von den verschiedenen Namen und Beinamen der Athene versucht wurden [4], wenn wir erfahren, dass | z. B. der Name *Τριτογένεια* auf die drei Theile der Philosophie gehen sollte [5], die Heraklit freilich selbst in den drei Köpfen des Cerberus angezeigt findet [6], oder wenn wir die weitschweifige Auseinandersetzung lesen, durch welche Chrysippus darzuthun sucht, dass die Erzählung von dem Hervortreten der Göttin aus dem Haupte des Zeus seiner Ansicht über den Sitz

1) C. 8 ff.; m. s. namentlich S. 16 f. 22. 28. Ebd. c. 12 f. S. 24. 28 wird der Klang der apollinischen Pfeile auf die Sphärenharmonie gedeutet.

2) C. 15, S. 31.

3) A. a. O. c. 19 f. 72. S. 39 ff. 141 ff.; auch hier freilich mit allerlei Schnörkeln.

4) M. s. darüber Cornut. c. 20, 105 ff. und Villoison z. d. St. Gleich der Name Athene erfährt hier die verschiedensten Ableitungen: von *ἀθρεῖν* (so auch bei Herakl. c. 19, 40. Tzetz. in Hesiod. *Ἐ. κ. Ἡμ.* 70. Etymol. M. *Ἀθηνᾶ*); von *θῆλυς* oder *θηλάζειν* (*Ἀθήνη = ἀθήλη* oder *ἀθηλᾶ, ἡ μὴ θηλάζουσα* vgl. Athenag. Supplic. c. 16, S. 60 Paul. Tzetz. a. a. O.); von *θείνω*, weil die Tugend sich nicht niederwerfen lasse, von *αἰθὴρ* und *ναίω*, so dass *Ἀθηναία = Αἰθερουαῖα* (so, wie es scheint, schon Diogenes b. Philodem. 83, 27).

5) Diese Erklärung, welche sich der Bd. I, 831, 6 angeführten von Demokrit anschliesst, hatte nach Philodem. S. 83, 29 Diogenes aufgestellt. Auch Cornutus erwähnt ihrer c. 20, 108, doch ist sie ihm selbst zu gesucht, er will den Namen von *τρεῖν* herleiten, weil sie die Schlechten zittern mache. Von einer dritten Erklärung, bei der die Athene von der Luft gedeutet wird, b. Diodor I, 12, wissen wir nicht, ob sie aus der stoischen Schule herstammt.

6) C. 33, S. 69.

der Vernunft nicht widerspreche[1]). Dass Dionysos den Wein bezeichnen soll, Demeter die Frucht, ist bereits bemerkt worden[2]); aber wie in dieser die Erde und ihre nährende Kraft[3]), so wurde in jenem zugleich das Princip des Naturlebens überhaupt, der zeugende und ernährende Lebenshauch gefunden[4]), und da dieser nach Kleanthes von der Sonne ausgeht, konnte Kleanthes um so eher auch diese in dem Weingott dargestellt finden[5]). Die Mythen von der Geburt des | Dionysos, seiner Zerreissung durch die Titanen, seinem Gefolge u. s. w.[6]), vom Raub der Persephone[7]),

1) Sie findet sich, grossentheils wörtlich, bei Galen Hipp. et Plat. III, 8. S. 349—353; nach Philodem. a. a. O. (Cic. N. D. I, 15, 41) hatte sie schon Diogenes in seiner Schrift über Athene besprochen. Er selbst jedoch hatte der andern Erklärung den Vorzug gegeben, nach welcher Athene desshalb aus dem Haupte des Zeus hervorgeht, weil der Aether, den sie darstellt, die oberste Stelle in der Welt einnimmt. Cornut. c. 20, 103 f. lässt uns zwischen dieser Deutung und der Annahme, dass die Alten den Kopf für den Sitz des ἡγεμονικὸν hielten, die Wahl; Heraklit c. 19, 40 gibt diesen, Eustath. in Il. 93, 40 ff. jenen Grund an.

2) S. 317, 1. Vgl. Corn. c. 30, S. 172 ff.

3) S. o. 325, 3. Plut. De Is. c. 40, Schl. S. 367: Demeter und Kore seien τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον πνεῦμα. Philodem. S. 79, 26: τὴν Δήμητρα γῆν ἢ τὸ ἐν αὐτῇ πνεῦμα. Ueber Demeter als γῆ μήτηρ oder Δηὼ μήτηρ Corn. c. 28, S. 156 f. und Villoison z. d. St.

4) Plut. a. a. O.: Dionysos sei τὸ γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον.

5) Macrob. Sat. I, 18, 12: Kleanthes leitete den Namen Dionysos von διανύσαι ab, weil die Sonne täglich den Lauf um die Welt vollbringe: dass die Identificirung des Apollo mit Dionysos vor und nach ihm häufig war, ist bekannt, und wird gerade von Macrobius a. a. O. ausführlich nachgewiesen. Auch Serv. zu Georg. I, 5 sagt, die Stoiker haben die Sonne, Apollo und Bacchus, ebenso den Mond, Diana, Ceres, Juno und Proserpina für identisch erklärt; das erstere geschieht auch b. Plut. De Ei c. 9. Weitere Etymologieen von Διόνυσος gibt Corn. c. 30, 173.

6) Ausführlich handelt darüber Cornutus c. 30, welcher die Geschichte und die Attribute des Dionysos durchaus auf den Wein deutet; mit ihm bezieht Herakl. c. 35, S. 71 f. die Erzählung von Dionysos und Lykurg auf die Weinlese.

7) Corn. c. 28, S. 163 ff., welcher ebenso den Demeter-Mythus und Kultus in allen Einzelheiten auf den Ackerbau, den Raub der Persephone auf die Aussaat der Frucht bezieht. Diess auch bei Cic. N. D. II, 26, 66. Nach Plut. De Is. 66, S. 377 hatte schon Kleanthes die Φερσεφόνη τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα genannt. Eine etwas andere Deutung erhält die Sage vom Raub der Persephone in der

von der Stiftung des Getreidebaues[1]) boten ebenso, wie die Namen jener Gottheiten, reichen Stoff zu Deutungen im Geschmack der Schule. — Die Moiren bedeuten, wie schon ihre Namen zeigen, die gerechte und unverbrüchliche Fügung des Schicksals[2]); die Chariten, über deren Namen, Zahl und Eigenschaften Chrysippus auf's umständlichste gehandelt hatte[3]), stellen die Tugenden der Wohlthätigkeit und Dankbarkeit dar[4]); die Musen den göttlichen Ursprung der Bildung[5]). Ares ist der Krieg[6]), Aphrodite die zügellose Begierde, oder überhaupt das unverständige Verhalten[7]); nach anderer Deutung jedoch ist jener, wie bei Empedokles, die trennende, diese die verbindende Naturkraft[8]). Die Erzählungen von der Verwundung der beiden Gottheiten durch Diomedes[9]), von ihrem ehebrecherischen Verhältniss

Stelle eines Mai'schen Mythographen VII, 4. S. 216, welche Osann zu Cornutus S. 343 anführt.

1) Die Triptolemossage, von Cornutus a. a. O. S. 161 historisch, als Erzählung von der Erfindung des Fruchtbaus durch Triptol., gefasst.

2) Chrysippus b. Stob. I, 180. Eus. pr. ev. VI, 8, 7 ff. (Theodoret cur. gr. aff. VI, 14. S. 87) s. o. 158, 2 vgl. denselben bei Plut. Sto. rep. 47, 5. Corn. c. 13, S. 38 ff. und dazu Plato Rep. X, 617, C.

3) Nach Sen. Benef. I, 3, 8 f. 4, 4 hatte er ein volles Buch (wahrscheinlich einer, sonst freilich nicht erwähnten, Schrift über die Wohlthaten) mit diesen *ineptiae* angefüllt, *ita ut de ratione dandi accipiendi reddendique beneficii pauca admodum dicat, nec his fabulas, sed haec fabulis inserit.* Einen Theil davon hatte dann Hekato in sein Werk über diesen Gegenstand aufgenommen.

4) Chrysippus b. Philodem. S. 81, 8. Weiteres b. Sen. a. a. O. Corn. c. 15, 55 ff. Verwandter Art ist die Erklärung der homerischen *Λιταὶ* (Corn. c. 12, 37. Herakl. c. 37, 75 ff.), die ja aber von Hause aus nur flüchtige Personifikationen sind.

5) Corn. c. 14, 43 ff., der gleichfalls Zahl und Namen derselben ausführlich bespricht. (Vgl. Philodem. De Mus., Vol. Herc. I, col. 15: Erato solle die Bedeutung der Musik für die *ἐρωτικὴ ἀρετὴ* bezeichnen.) Ebd. c. 10, 33 über die Erinnyen, c. 29, 171 über die Horen.

6) Herakl. c. 31, 63. Plut. Amator. 13, 15. S. 757.

7) Herakl. c. 28, 60. 30, 62 und oben S. 328.

8) Ebd. c. 69, 136. In diesem Sinn konnte Aphrodite dann auch mit Zeus identificirt werden, wie bei Philodem. S. 77, 32: (*ὀνομάζεσθαι*, wie ich hier ergänzen möchte) *τὸν Δία καὶ τὴν κοινὴν πάντων φύσιν καὶ εἱμαρμένην καὶ ἀνάγκην καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ Εὐνομίαν καὶ Δίκην καὶ Ὁμόνοιαν καὶ Εἰρήνην καὶ Ἀφροδίτην καὶ τὸ παραπλήσιον πᾶν.*

9) Die des Ares, *νείατον ἐς κενεῶνα*, bedeutet nach Herakl. c. 31, 64, dass Diomedes *ἐπὶ τὰ κενὰ τῆς τῶν ἀντιπάλων τάξεως παρεισελθὼν*

und ihrer Fesselung durch Hephäst[1]) werden in verschiedener Weise, moralisch, physisch, technisch, historisch, gedeutet. — Bei einer anderen Gottheit, bei Pan, legte schon der Name die Beziehung auf das All nahe; die dichtbehaarten Bocksfüsse desselben von der Dichtigkeit der Erde, die menschliche Gestalt der oberen Theile dagegen davon zu erklären, dass die weltregierende Kraft oben wohne[2]), diese und ähnliche Deutungen[3]) kosten den Stoiker keine Ueberwindung. Hiegegen ist es fast noch ein kleines, wenn der Titane *Ἰάπετος* als *Ἰάφετος* die Sprache, und *Κοῖος* nach jonischem Dialekt die *ποιότης* darstellen soll[4]). Nehmen wir dazu noch die mancherlei mehr oder weniger künstlichen Auslegungen | der Mythen über Uranos und Kronos[5]), so haben wir

die Feinde schlug; die der Aphrodite, d. h. der *ἀφροσύνη* (ebd. 30, 62), dass er vermöge seiner Kriegserfahrung die ungeordneten Haufen der Barbaren besiegt habe.

1) Bei Plut. aud. po. c. 4, S. 19 findet sich die Erklärung, welche doch wohl stoisch ist, dass die Verbindung von Ares und Aphrodite eine Conjunction der beiden Planeten bedeute; Herakl. c. 69, 136 lässt uns die Wahl, ob wir sie auf die Vereinigung der *φιλία* und des *νεῖκος*, aus welcher die Harmonie hervorgehe, oder darauf beziehen wollen, dass das Erz (Ares) im Feuer (Hephäst) zu Werken voll Schönheit (Aphrodite) verarbeitet werde. Letztere Auslegung hat auch Corn. c. 19, 102, während er zugleich das Verhältniss von Ares und Aphrodite als Verbindung von Stärke und Anmuth deutet.

2) Corn. c. 27, 148 ff. vgl. Plato Krat. 408, C.

3) Dass z. B. seine Geilheit die Fülle der *σπερματικοὶ λόγοι* in der Natur, sein Aufenthalt in der Einöde die Einzigkeit der Welt bedeute u. s. w.

4) Corn. c. 17, 91 f. vgl. Osann z. d. St., welcher verwandte Deutungen, vielleicht auch stoischen Ursprungs, in den Scholien zur Theogonie, und im Etymol. M. s. v. *Κοῖος* nachweist.

5) Abgesehen von den Etymologieen des Wortes *οὐρανὸς* b. Corn. c. 1, und von der naheliegenden Bemerkung Plut. pl. I, 6, 9 f., dass der Himmel wegen des befruchtenden Regens zum Vater, die Erde, weil sie alles hervorbringt, zur Mutter aller Dinge gemacht worden seien, gehört hieher Cic. N. D. II, 24, 63 f. (wozu Krische Forsch. 397 f.), wo vielleicht nach Zeno ausgeführt wird: Uranos sei der Aether; er werde entmannt, weil er zur Hervorbringung aller Dinge keines Zeugungsglieds bedürfe. Kronos sei die Zeit (so auch Herakl. c. 41, 86 f., indem er zugleich Rhea auf die ewig fortfliessende Bewegung bezieht u. a.); er verschlinge seine Kinder, wie die Zeit die einzelnen Zeiträume, und werde von Zeus gefesselt, indem der ungemessene Verlauf der Zeit durch den Umlauf der Gestirne gebunden werde. — Eine zweite Erklärung gibt Corn. c. 7, 21 ff., nachdem

zwar die uns bekannten stoischen Erklärungen der mythologischen Ueberlieferungen noch lange nicht erschöpft, aber doch die hervortretendsten Proben derselben wohl in ausreichender Menge beigebracht.

Neben der Göttersage wurden auch die Erzählungen von den Heroën in der stoischen Schule eingehend besprochen; und es sind hier besonders die zwei Gestalten des Herakles und Odysseus, die sie mit Vorliebe behandelten, um ihr Ideal des Weisen an ihnen aufzuzeigen [1]). Doch vermischen sich ihnen auch hier verschiedenartige Gesichtspunkte. Nach Cornutus [2]) ist der Gott Herakles von dem gleichnamigen Heros zu unterscheiden. Jener ist nichts anderes, als die Vernunft, welche unüberwindlich in | der Welt waltet [3]); und der Grammatiker bemüht sich, seine Attribute und seine Geschichte in diesem Sinn zu deuten. Kleanth's Erklärung der zwölf Arbeiten ist indessen selbst ihm, so gross auch seine Verehrung gegen diesen Stoiker war [4]), zu viel. Das wesentliche derselben hat uns wohl Heraklit aufbewahrt. Ihm zufolge war Herakles ein Lehrer der Menschheit, eingeweiht in die himmlische Weisheit; er bezwang

er sich schon c. 3, 10 ff. in etymologischen Deutungen des Kronos und der Rhea versucht hat. Ihm ist Kronos (von κραίνειν) die Naturordnung, welche den allzuheftigen atmosphärischen Ergüssen (dem Samenerguss des Uranos auf Gäa) durch Verminderung der Dunstmassen ein Ende macht (m. vgl. hiezu, was S. 149, 5 aus Chrysippus beigebracht ist); und er wird von Zeus gefesselt, indem der Wechsel in der Natur gehemmt wird. — Macrob. Sat. I, 8 endlich (ein stoisches Vorbild verräth dieser schon durch die chrysippische Definition der Zeit: *certa dimensio, quae ex coeli conversatione colligitur;* vgl. S. 181, 6) erklärt: vor der Scheidung der Elemente sei noch keine Zeit gewesen; nachdem die Samen aller Dinge in ausreichender Menge vom Himmel auf die Erde geflossen und die Elemente entstanden waren, sei diesem Process ein Ende gemacht, und die thierische Erzeugung dem Geschlechtsprocess zugewiesen worden (die Entstehung der Aphrodite aus dem Samen des Uranos).

1) Vgl. S. 269, 4 und Sen. Benef. I, 13, 3.

2) C. 31, 187 ff.

3) Plut. De Is. 40, Schl. S. 367: er sei τὸ πληκτικὸν καὶ διαιρετικὸν πνεῦμα. Sen. Benef. IV, 8, 1; s. o. 326, 1 und was Villoison zum Cornutus S. 366 aus Schol. Apollon. anführt: bei den Physikern (d. h. Stoikern) bedeute Her. die Einsicht und Stärke.

4) Vgl. Pers. Sat. V, 63 f.

den Eber, den Löwen und den Stier, d. h. die Lüste und Leidenschaften der Menschen; er vertrieb den Hirsch, d. h. die Feigheit; er säuberte den Stall des Augias vom Schmutze, oder ohne Bild: das Leben der Menschen von Widerwärtigkeiten; er verscheuchte die Vögel, die windigen Hoffnungen, und brannte die vielköpfige Hyder der Lust aus; er brachte den Hüter der Unterwelt mit seinen drei Häuptern, alle drei Hauptstücke der Philosophie, an's Licht. Keinen andern Sinn hat auch die Verwundung der Here und des Hades durch Herakles: Here, die Luftgöttin, bedeutet die Nebel der Unwissenheit, und in dem dreizackigen Pfeil lässt sich die himmelanstrebende dreitheilige Philosophie, wie der Stoiker glaubt, nicht verkennen; wenn aber auch Hades von diesem Pfeil niedergestreckt wird, so heisst diess, auch das verborgenste sei der Philosophie zugänglich [1]). In ähnlicher Weise legt Heraklit, gewiss nicht zuerst, die Odyssee aus [2]). In Odysseus ist, wie er sagt, ein Vorbild aller Tugenden und ein Feind aller Laster dargestellt; er flieht das Land der Lotophagen, das der schlechten Genüsse; er blendet den wilden Zorn, den Cyklopen; er bindet die Winde, indem er zuerst durch Sternkunde die Schiffahrt sichert; er überwindet den Zauber der Lust im Hause der Circe, durchforscht das verborgene, bis in den Hades, lernt von den Sirenen die Geschichte aller Zeiten, rettet sich aus der Charybde der Ausschweifung und aus der Scylla der Schamlosigkeit, besiegt, der Sonnenrinder | sich enthaltend, die sinnliche Begierde. Man sieht auch hier, wie sich der ganze Inhalt der Mythen den Stoikern in Allegorieen auflöste, zugleich aber auch, wie wenig sie sich bewusst waren, dass sie denselben damit etwas fremdartiges unterschieben, und wie sie die gleichen Personen, deren geschichtliches Dasein sie festhalten wollen, doch zugleich zu blossen Symbolen philosophischer Begriffe verflüchtigen.

Ich bin auf diese stoische Theologie genauer eingegangen: nicht blos weil es lehrreich ist, sie im einzelnen und im ganzen mit verwandten Erscheinungen bis auf unsere Tage herab zu

1) Herakl. c. 33 f. S. 67 ff., der sich im Eingang ausdrücklich auf die *δοκιμώτατοι Στωϊκῶν* beruft.

2) C. 70—73, S. 137 ff.

vergleichen, sondern auch desshalb, weil sie ein sehr bezeichnender und nicht unwichtiger Theil des stoischen Systems ist. Denn so viel uns darin als eine augenfällige und höchst werthlose Spielerei erscheinen muss: den Stoikern selbst war es mit ihren Erklärungen bitterer Ernst. Sie galten ihnen für das einzige Mittel, um den Glauben ihres Volkes zu retten, um die härtesten Vorwürfe von den Ueberlieferungen und den Dichterwerken abzuwehren, mit denen der Grieche sich von Kindesbeinen an genährt hatte[1]). Mit diesen Ueberlieferungen gänzlich zu brechen, konnten sie sich nicht entschliessen, ihre wissenschaftlichen und sittlichen Ueberzeugungen wollten sie ihnen nicht zum Opfer bringen: kann es uns Wunder nehmen, wenn sie das unmögliche versuchten, Widersprechendes zu vereinigen, und wenn dieser Versuch sie zu Gewaltsamkeiten und Künsteleien jeder Art hindrängte?

Sehr bezeichnend für die Stellung der Stoiker zur positiven Religion sind auch ihre Ansichten über die Mantik[2]). Welche grosse Bedeutung sie der Weissagungskunst beilegten, erhellt schon aus dem Fleisse, den die Häupter der Schule ihrer Besprechung zuwandten. Nachdem bereits Zeno und Kleanthes zu den späteren Lehren den Grund gelegt hatten, war es Chrysippus, welcher dem stoischen Dogma auch nach dieser Seite hin seine endgültige Gestalt gab[3]). Weiter kennen wir besondere Schriften | über diesen Gegenstand von Sphärus, Diogenes, Anti-

1) Man höre in dieser Beziehung, wie sich Heraklit c. 74, 146 ff. über die platonischen und epikureïschen Angriffe auf Homer äussert.

2) Worüber WACHSMUTH in der S. 318, 2 genannten Abhandlung zu vergleichen ist.

3) So CIC. Divin. I, 3, 6. Derselbe nennt hier von Chrysippus zwei Bücher über die Weissagung, welche u. d. T. περὶ μαντικῆς (wie WACHSMUTH S. 12 f. nachweist) auch von DIOG. VII, 149. VARRO b. LACTANT. Inst. I, 6, 9 (vgl. Schol. in Phädr. S. 315 Bk. PHOT. Amphiloch. quaest. MONTFAUCON Bibl. Coisl. S. 347). PHILODEM. π. θεῶν διαγωγῆς, Vol. Hercul. VI, 49. col. 7, 33 angeführt werden, und aus denen Cicero (bzw. seine Quellen) Div. I, 38, 82. II, 17, 41. 49, 101. 15, 35. 63, 130 und vielleicht De fato 7 f. geschöpft hat. Ferner ein Buch περὶ χρησμῶν (auch Divin. I, 19, 37. II, 56, 115. 65, 134. SUID. νεοττὸς u. a.) und eines περὶ ὀνείρων (CIC. Div. I, 20, 39. II, 70, 144. 61, 126. 63, 130. I, 27, 56 vgl. mit SUID. τιμωροῦντος); in jenem hatte er Orakel, namentlich apollinische, in diesem weissagende Träume in grosser Anzahl gesammelt.

pater, und zuletzt noch eine ausführliche von Posidonius [1]); auch Boëthus und Panätius hatten sich eingehend mit demselben beschäftigt [2]). Die gewöhnlichen Vorstellungen von Vorbedeutungen und Orakeln konnten sich unsere Philosophen nun freilich nicht aneignen, und die gemeine Wahrsagerei wollten sie nicht gutheissen: die Voraussetzung, dass die Gottheit in menschlicher Weise für bestimmte Zwecke auf Einzelnes wirke, und Dem oder Jenem einen bestimmten Erfolg ausnahmsweise vorherverkündige, mit Einem Wort, das Wunderbare des gewöhnlichen Weissagungsbegriffs, konnte in einem so streng geschlossenen physikalischen System keinen Raum finden [3]). Hieraus nun | aber mit ihren epikureischen Gegnern zu folgern, dass es mit der Weissagung überhaupt nichts sei, konnten die Stoiker sich nicht entschliessen. Der Glaube an eine so ausserordentliche Fürsorge der Gottheit für die Menschen erschien ihnen viel zu

1) Eine Schrift des Sphärus π. μαντικῆς nennt Diog. VII, 178; ein gleichnamiges Buch des Diogenes von Seleucia Cic. Div. I, 3, 6 vgl. I, 38, 83 f. II, 17, 41. 43, 90. 49, 101; zwei Bücher Antipater's π. μαντικῆς, worin viele Traumdeutungen zusammengetragen waren, Ders. Div. I, 3, 6 vgl. I, 20, 39. 38, 83 f. 54, 123. II, 70, 144. 15, 35. 49, 101; Posidonius' fünf Bücher π. μαντικῆς Diog. VII, 149. Cic. Div. I, 3, 6 vgl. I, 30, 64. 55, 125. 57, 130. II, 15, 35. 21, 47. De fato 3. Boëth. De Diis et praesens. (in dem Orelli'schen Cicero V, 1) S. 395. Dass Cicero's erstes Buch De Divinatione im wesentlichen ein Auszug aus diesem Werk des Posidonius ist, zeigt Schiche De font. libr. Cic. de div. (Jena 1875) S. 1 ff. Hartfelder Die Quellen v. Cic. Büch. de div. (Freib. 1878) S. 2 ff.

2) Boëthus hatte in seinem Commentar zu Aratus die Vorzeichen der Witterung zu bestimmen und zu erklären versucht; Cic. Divin. I, 8, 13. II, 21, 47; über Panätius' Einwürfe gegen die Mantik wird sogleich zu sprechen sein.

3) Cic. Div. I, 52, 118: *non placet Stoicis, singulis jecorum fissis aut avium cantibus interesse Deum; neque enim decorum est, nec Diis dignum, nec fieri ullo pacto potest.* Ebd. 58, 132: *nunc illa testabor, non me sortilegos, neque eos, qui quaestus causa hariolentur, ne psychomantia quidem . . . agnoscere.* Aehnlich Sen. Nat. qu. II, 32, 2 (s. u. 340, 2), wo der Unterschied der stoischen von der gewöhnlichen Ansicht dahin angegeben wird, dass nach jener die Augurien nicht *quia significatura sunt, fiant*, sondern *quia facta sunt significent;* vgl. c. 42: es sei eine ungereimte Meinung, dass Jupiter die Blitze schleudere, welche den Unschuldigen so oft treffen, als den Schuldigen; es sei diess nur *ad coërcendos animos imperitorum* ersonnen.

tröstlich, als dass sie darauf hätten verzichten mögen[1]); sie priesen nicht allein die Weissagung als den augenscheinlichsten Beweis für das Dasein der Götter und das Walten einer Vorsehung[2]), sondern sie schlossen ebenso auch umgekehrt: wenn es Götter gebe, müsse es auch eine Weissagung geben, da den Göttern ihre Güte nicht erlauben würde, den Menschen eine so unschätzbare Gabe zu versagen[3]). | Auch der Begriff des Schick-

1) Vgl. Diogenian b. Eus. pr. ev. IV, 3, 5: *τὸ χρειῶδες αὐτῆς* [der Mantik] *καὶ βιωφελὲς, δι᾽ ὃ καὶ μάλιστα Χρύσιππος δοκεῖ ὑμνεῖν τὴν μαντικήν*, und M. Aurel IX, 27: auch der Schlechten nehmen die Götter sich an durch Weissagungen und Träume.

2) Cic. N. D. II, 5, 13, wo unter den vier Gründen, aus denen Kleanthes den Götterglauben ableitete, die *praesensio rerum futurarum* die erste, die ausserordentlichen Naturerscheinungen, nicht allein Gewitter, Erdbeben und Seuchen, sondern auch Blutregen, Missgeburten, vorbedeutende Meteore u. dgl. die dritte Stelle einnehmen; ebd. 65, 162, wo der Stoiker von der Weissagung sagt: *mihi videtur vel maxime confirmare, Deorum providentia consuli rebus humanis.* Sext. Math. IX, 132: wenn es keine Götter gäbe, wären alle die mancherlei Arten der Weissagung nichtig, die doch allgemein anerkannt seien. Cic. Div. I, 5 (s. folg. Anm.) und was S. 162, 1. 2 angeführt ist.

3) Cic. Div. I, 5, 9: *ego enim sic existimo: si sint ea genera divinandi vera, de quibus accepimus quaeque colimus, esse Deos, vicissimque si Dii sint, esse qui divinent. Arcem tu quidem Stoicorum, inquam, Quinte, defendis.* Ebd. 38, 82: stoischer Beweis für die Divination: *si sunt Dii neque ante declarant hominibus quae futura sunt, aut non diligunt homines, aut quid eventurum sit ignorant, aut existimant, nihil interesse hominum, scire quid futurum sit, aut non censent esse suae majestatis praesignificare hominibus quae sunt futura, aut ea ne ipsi quidem Dii praesignificare possunt. At neque non diligunt nos* u. s. w. *non igitur sunt Dii nec significant futura* (*οὐκ ἄρα εἰσὶ μὲν θεοὶ οὐ προσημαίνουσι δὲ* — die bekannte chrysippische Ausdrucksweise für: *οὐκ, εἰ θεοί εἰσιν, οὐ προσημαίνουσι* vgl. S. 107): *sunt autem Dii: significant ergo: et non, si significant, nullas vias dant nobis ad significationis scientiam, frustra enim significarent: nec, si dant vias, non est divinatio: est igitur divinatio.* Dieses Beweises, sagt Cicero, bediene sich Chrysippus, Diogenes, Antipater; dass er von dem ersten derselben herstammt, sieht man ihm leicht an. Auf denselben Beweis kommt dann Cicero II, 17, 41. 49, 101 wieder zurück. Vgl. ebd. I, 46, 104: *id ipsum est Deos non putare, quae ab iis significantur, contemnere.* Diog. VII, 149: *καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι.* Andere lesen jedoch *ἢ καὶ πρόνοιαν εἶναι*; in diesem Fall wäre der Schluss der umgekehrte, nicht von der Vorsehung auf die Mantik, sondern von der Mantik auf die Vorsehung.

sals und die Natur des Menschen schien Posidonius zur Annahme der Weissagung hinzuführen[1]). Denn wenn alles, was geschieht, aus der unzerreissbaren Verkettung der Ursachen hervorgehe, so müsse es auch Zeichen geben, an denen sich das Vorhandensein der Ursachen erkennen lasse, aus welchen gewisse Erfolge sich entwickeln werden[2]); und wenn die Seele des Menschen göttlicher Natur sei, werde sie auch die Fähigkeit besitzen, unter Umständen solches zu schauen, was ihr für gewöhnlich entgehe[3]). Und damit auch der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit ihres Glaubens nicht fehle, hatten die Stoiker Fälle von eingetroffenen Weissagungen in Menge gesammelt[4]); aber freilich so kritiklos, dass wir uns über ihre Leichtgläubigkeit nicht genug wundern könnten, wenn wir nicht wüssten, wie schlecht es in jener Zeit mit der historischen Kritik im allgemeinen bestellt war, und wie gerne die Menschen das glauben, was mit ihren Vorurtheilen übereinstimmt[5]).

Wie lässt sich nun aber beides vereinigen, einerseits der Glaube an die Weissagung, andererseits die Verwerfung wunderbarer, auf einer unmittelbaren göttlichen Wirkung beruhender Vorbedeutungen? Die Stoiker schlagen hiezu den Weg ein, den | ihr System ihnen allein übrig liess. Das wunderbare, was sie als solches nicht annehmen konnten, wird für ein natürlich gesetzmässiges ausgegeben[6]), es wird spekulativ deducirt, und der

1) Cic. Div. I, 55, 125: *primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a Deo . . . deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda.*

2) Cic. a. a. O. 55, 126 f.

3) Ebd. 57, 129.

4) S. o. 336, 3. 337, 1.

5) Beispiele solcher Erzählungen, welchen die Stoiker das höchste Gewicht beilegten, während die Gegner freilich theils die Erzählungen für falsch, theils die Weissagungen für trügerisch oder ihr Eintreffen für zufällig erklärten (Cic. Div. I, 19, 37. II, 11, 27. 56, 115. De fato 3, 5), gibt Cicero Div. I, 27, 56 (Suid. τιμωροῦντος). II, 65, 134 (vgl. Suid. νεοττός). II, 70, 144 aus Chrysippus, I, 54, 123 aus Antipater, I, 30, 64. De fato 3, 5 aus Posidonius. Da aber der letztere seine einzige oder doch seine Hauptquelle für das erste Buch De Divinatione war, dürfen wir im allgemeinen auch das, was Cicero anscheinend aus eigener Kenntniss oder aus anderen Schriftstellern mittheilt, auf ihn zurückführen.

6) In anderem Sinn und ausser diesem theologischen Zusammenhang hatte schon Aristoteles das wunderbare für etwas vom allgemeineren Stand-

treffliche Panätius ist der einzige, von dem uns berichtet wird, dass er auch hier durch Bestreitung der Vorbedeutungen, der Weissagung und der Astrologie die Selbständigkeit seines Urtheils gewahrt habe [1]). Wie in neuerer Zeit Leibniz und so viele andere vor und nach ihm die Wunder durch die Annahme ihrer Präformation aus zufälligen und übernatürlichen in gesetzmässige Erfolge, in Glieder des allgemeinen Naturzusammenhangs verwandeln zu können geglaubt haben, so suchten schon die Stoiker die Vorzeichen und die Weissagung durch die Voraussetzung eines natürlichen Zusammenhangs zwischen dem Zeichen und dem geweissagten zu retten, und die Vorbedeutungen als die natürlichen Symptome gewisser Vorgänge zu begreifen [2]); und sie | beschränkten sich hiebei nicht auf solche Fälle, in denen jener Zusammenhang nachweisbar stattfindet [3]), sondern sie for-

punkt aus natürliches erklärt, und derselbe hatte natürlich erklärbare Ahnungen innerhalb gewisser Grenzen zugegeben, worin seine Schule ihm folgte; vgl. Bd. II, b, 429, 2. 551. 891. 919, 5.

1) Cic. Div. I, 3, 6 (nach dem vorhin angeführten): *sed a Stoicis vel princeps ejus disciplinae Posidonii doctor discipulus Antipatri degeneravit Panaetius, nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit.* Ebd. I, 7, 12. II, 42, 88. Acad. II, 33, 107. Diog. VII, 149. Epiphan. adv. haer. 1090, D. Aus Panät. scheint Cicero, wie Wachsmuth a. a. O. richtig bemerkt, die eingehende Bestreitung der Astrologie Div. II, 42—46 der Hauptsache nach entnommen zu haben; vgl. c. 42, 88. 47, 97. Cic. sagt aber dabei ausdrücklich, Panätius sei der einzige Stoiker, der dieselbe verwerfe. Wie viel trotz seiner Zweifel sein Schüler Posidonius auf sie hielt, haben wir schon gesehen.

2) Sen. nat. qu. II, 32, 3: *nimis illum [Deum] otiosum et pusillae rei ministrum facis, si aliis somnia aliis exta disponit. ista nihilominus divina ope geruntur. sed non a Deo pennae avium reguntur nec pecudum viscera sub securi formantur. alia ratione fatorum series explicatur . . . quidquid fit alicujus rei futurae signum est . . . cujus rei ordo est etiam praedictio est* u. s. w. Cic. Div. I, 52, 118 (nach dem S. 337, 3 angeführten): *sed ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent alia in extis, alia in avibus* u. s. w. Posidonius ebd. 55, 125 ff. (s. o. 339, 2). Dasselbe besagt es, wenn die Vorbedeutungen (nach Cic. Div. II, 15, 33. 69, 142) auf die συμπάθεια τῆς φύσεως (worüber S. 169, 2 z. vgl.) begründet wurden, von welcher der Gegner dort freilich nicht ohne Grund bezweifelt, dass sie z. B. zwischen einem Riss in der Leber des Opferthiers und einem vortheilhaften Geschäft, oder zwischen einem geträumten Ei und einem gefundenen Schatz stattfinde.

3) Wie in dem S. 337, 2 von Boëthus angeführten.

derten ihn auch da, wo er durchaus undenkbar ist: auch der Vögelflug und die Eingeweide der Opferthiere sollten natürliche Vorzeichen kommender Ereignisse sein, auch zwischen dem Stande der Sterne und der Individualität derer, welche unter demselben geboren sind, ein ursächlicher Zusammenhang stattfinden[1]. Wandte man ein, dass es in diesem Falle weit mehr Vorzeichen geben müsste, so antworteten die Stoiker: es gebe auch wirklich unzählige, wir wissen nur die wenigsten zu deuten[2]. Fragte man, woher es komme, dass z. B. bei der Opferschau dem Wahrsager gerade die Thiere unter die Hände kommen, in deren Eingeweiden solche Vorzeichen sich finden, so nahm ein Chrysippus und seine Nachfolger keinen Anstand, zu behaupten, die gleiche Sympathie aller Dinge, welche das Vorzeichen hervorrufe, leite auch den Opfernden bei der Auswahl des Opferthiers[3]; wie gewagt aber freilich diese Annahme sei, zeigte sich darin, dass sie zugleich noch die zweite Antwort bereit hielten: erst wenn das Opferthier gewählt sei, gehe die entsprechende Veränderung seiner Eingeweide vor sich[4]. Für diese Vorstellung konnte man sich nur noch auf die göttliche Allmacht berufen; womit man aber die ganze Deduktion der Vorbedeutungen aus dem Naturzusammenhang thatsächlich | wieder zurücknahm[5]. Das Bedenken ohnedem, dass eine unabänderliche Vorherbestim-

1) Vgl. S. 340, 1. 344, 3 und Cic. Div. II, 43, 90, nach welchem Diogenes von Seleucia den Astrologen wenigstens so viel zugab, dass sich aus dem Stand der Sterne bei seiner Geburt abnehmen lasse, *quali quisque natura et ad quam quisque maxime rem aptus futurus sit.* Mehr allerdings wollte er schon desshalb nicht einräumen, weil Zwillinge nicht selten in ihrem Lebensgang und ihren Schicksalen sich in hohem Grad unterscheiden.

2) Sen. nat. qu. II, 32, 5 f.

3) Cic. a. a. O. II, 15, 35: Chrysippus, Antipater und Posidonius behaupten: *ad hostiam deligendam ducem esse vim quandam sentientem atque divinam, quae toto confusa mundo sit*, wie schon I, 52, 118 ausgeführt war.

4) Cic. II, 15, 35: *illud vero multum etiam melius, quod . . . dicitur ab illis* (vgl. I, 52, 118 f.): *cum immolare quispiam velit, tum fieri extorum mutationem, ut aut absit aliquid, aut supersit: Deorum enim numini parere omnia.* Vgl. S. 340, 2.

5) Aehnlich lautet es, wenn bei Cic. I, 53, 120 die Augurien so vertheidigt werden: wenn ein Thier die Theile seines Körpers beliebig bewegen könne, um wie viel leichter müsse diess dem allmächtigen Gott sein (dessen Leib ja nach stoischer Lehre die ganze Welt ist).

mung aller Erfolge die eigene Thätigkeit überflüssig machen würde, konnten sie, wie wir schon früher gesehen haben [1]), nicht wirklich beseitigen; und ebensowenig natürlich den damit zusammenhängenden Einwurf [2]), dass unter der gleichen Voraussetzung die Weissagung selbst ganz nutzlos sei [3]). Die Stoiker selbst freilich beruhigten sich auch hier bei der Erwägung, dass die Weissagung und das durch sie bedingte Verhalten der Menschen in die Reihe der vom Schicksal bestimmten Ursachen mit aufgenommen sei [4]).

In dem Vermögen zur Erkenntniss und Deutung der Vorzeichen besteht nun die Mantik [5]). Dieses Vermögen ist aber nach der Ansicht der Stoiker theils Sache der natürlichen Begabung, theils Kunst und Wissenschaft [6]). Die natürliche Weissagung | beruht, wie diess auch schon andere gesagt hatten [7]),

1) S. o. S. 168.

2) Bei Cic. Div. II, 8, 20. Diogenian b. Eus. pr. ev. IV, 3. 5 ff. Alex. Aphr. De fato c. 31, S. 96 f.

3) Gerade auf dem Nutzen der Weissagung beruht aber der ganze von der göttlichen Güte ausgehende Beweis ihrer Wirklichkeit. Vgl. Cic. I, 38, 83 und oben 338, 1.

4) Vgl. Sen. nat. qu. II, 37, 2. 38, 2: *effugiet pericula si expiaverit praedictas divinitus minas. at hoc quoque in fato est, ut expiet* u. s. w. Diese Antwort hatte wahrscheinlich schon Chrysippus gegeben, von dem auch aus Cic. Div. II, 63, 130 und Philodem. π. θεῶν διαγ. Vol. Herc. VI, col. 7, 33 hervorgeht, dass er die Wirkung der Sühnungen vertheidigte. In der oben ausgedrückten allgemeinen Form finden wir sie bei Alexander und Eusebius a. d. a. O., wohl gleichfalls aus Chrysippus. Vgl. S. 168.

5) Sie ist nach der Definition b. Sext. Math. IX, 132, welche Cic. Div. II, 63, 130 Chrysippus zuschreibt, *ἐπιστήμη* (Cic. wohl genauer: *vis* = *δύναμις*, da es ja ausser der wissenschaftlichen auch eine natürliche Weissagung gibt) *θεωρητικὴ καὶ ἐξηγητικὴ τῶν ὑπὸ θεῶν ἀνθρώποις διδομένων σημείων.* Vgl. Stob. Ekl. II, 122. 238. Eus. pr. ev. IV, 3, 5.

6) Ps. Plut. vita Hom. 212, S. 1238: [*τῆς μαντικῆς*] *τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ Στωϊκοί· οἷον ἱεροσκοπίαν καὶ οἰωνοὺς καὶ τὸ περὶ φήμας καὶ κληδόνας καὶ σύμβολα, ἅπερ συλλήβδην τεχνικὰ προσηγόρευσαν· τὸ δὲ ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον, τουτέστιν ἐνύπνια παὶ ἐνθουσιασμούς.* Uebereinstimmend damit Cic. Div. I, 18, 34. II, 11, 26 f.

7) M. vgl. das Bd. II, b, 360, 1 angeführte aristotelische Bruchstück, welches alte und verbreitete Meinungen im Sinn der platonisch-aristotelischen Lehre erläutert, ohne sie doch wirklich zu vertreten.

auf der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele [1]); sie erfolgt bald im Schlaf, bald in der Entzückung [2]), denn der Sinn für die höheren Offenbarungen wird uns um so reiner aufgehen, je vollständiger unser Geist sich aus der Sinnenwelt und aus allen auf das Aeussere gerichteten Gedanken zurückzieht [3]). Ihrer objektiven Ursache nach wurde dieselbe auf eine Einwirkung zurückgeführt, welche die Seele theils von der Gottheit oder dem allgemeinen, durch die ganze Welt verbreiteten Geiste [4]), theils auch von den in der Luft sich aufhaltenden Seelen, d. h. den Dämonen erfahre [5]); doch sollten auch äussere Eindrücke dazu mitwirken, | den Menschen in Enthusiasmus zu versetzen [6]). Die

1) Cic. Div. I, 30, 64 (s. Anm. 5) II, 10, 26: Das *naturale genus divinandi* sei das, *quod animus arriperet aut exciperet extrinsecus a divinitate, unde omnes animos haustos aut acceptos aut libatos haberemus.* Plut. plac. V, 1 (wo aber die Worte κατὰ θειότητα τῆς ψυχῆς u. s. f. nur das vorhergehende κατὰ τὸ ἔνθεον u. s. w. glossiren). Galen hist. phil. S. 320.

2) Cic. Div. I, 50, 115. Derselbe und Plut. a. d. a. O., wozu die mancherlei stoischen Erzählungen von weissagenden Träumen und Ahnungen bei Cic. I, 27, 56 ff. 30, 64. II, 65, 134. 70, 144 zu vergleichen sind.

3) M. s. hierüber, ausser den eben angeführten Stellen, Cic. Div. I, 49, 110. 50, 113. 51, 115, besonders aber I, 57, 129. Daher auch die Weissagung der Sterbenden (ebd. 30, 63 f. nach Posidonius; vgl. Arist. a. a. O.) und der Satz (ebd. 53, 121 s. u. 345, 1), dass man wahrere Träume habe, wenn man reinen Gemüths einschlafe.

4) Man vgl. was Anm. 1. S. 341, 3 aus Cic. Div. II, 10, 26. 15, 35 angeführt ist, und den *instinctus afflatusque divinus* ebd. I, 18, 34.

5) Nach Cic. Div. I, 30, 64 liess Posidonius die weissagenden Träume auf dreierlei Wegen zu Stande kommen: *uno, quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui Deorum cognatione teneatur: altero, quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant: tertio, quod ipsi Dii cum dormientibus colloquantur.* Von diesen drei Wegen entspricht nun nicht allein der erste, sondern auch der zweite, den stoischen Voraussetzungen, wie denn desshalb auch bei Stob. Ekl. II, 122. 238 die Mantik als ἐπιστήμη θεωρηματικὴ σημείων τῶν ἀπὸ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον συντεινόντων definirt wird. Dagegen kann Posidonius nur in Anbequemung an die Volksvorstellung von Göttererscheinungen geredet haben; als Stoiker musste er diese auf jene Berührung mit dem Weltgeist deuten, die schon der erste seiner drei Wege in sich schliesst.

6) Als solche unterstützende Umstände nennt der Stoiker bei Cic. Div. I, 50, 114 f. vgl. 36, 79 f. Musik, den Eindruck der Natur in Gebirgen und Wäldern, an Flüssen und Meeren, die aus der Erde aufsteigenden Dünste. Wenn derselbe aber auch (ebd. 18, 34) Orakel durch's Loos gelten

künstliche Weissagung, oder die Weissagung als Kunst, gründet sich auf Beobachtung und Vermuthung 1). Wer freilich alle Ursachen in ihrer Verkettung durchschaute, der würde zu derselben keiner Beobachtung bedürfen, sondern die ganze Reihe der Ereignisse aus ihren Ursachen abzuleiten im Stande sein; da diess aber der Gottheit allein möglich ist, bleibt den Menschen nur übrig, die Ereignisse, welche sich für die Zukunft vorbereiten, aus den Zeichen zu erschliessen, durch welche sie sich ankündigen 2). Diese Zeichen können nun von der verschiedensten Art sein, und demgemäss wurden alle möglichen Formen der Wahrsagerei von den Stoikern zulässig befunden: die Opferschau, die Wahrsagung aus Blitzen und sonstigen Himmelserscheinungen, aus dem Vögelflug, aus Vorbedeutungen aller Art 3). Von der Masse derartigen Aberglaubens, welchen die Stoiker sich gefallen liessen und in Schutz nahmen, kann uns das erste der ciceronischen Bücher über die Weissagung 4) einen Begriff geben. Da aber die Deutung dieser Zeichen Sache der Kunst ist, so kann es auch bei dieser, wie bei jeder Kunst, geschehen, dass man in ihrer Auslegung fehlgeht 5); zur Sicherung derselben dient theils die | Ueberlieferung, welche die Bedeutung jedes Vorzeichens aus vieljähriger Erfahrung feststellt 6), theils ist, wie die

lassen will, so würde es der stoischen Theorie schwer geworden sein, diese anders, als etwa auf den S. 341, 3. 4 besprochenen Wegen, zu rechtfertigen.

1) Cic. I, 18, 34. 33, 72.

2) Ebd. I, 56, 127.

3) Die oben genannten Arten zählt Cicero II, 11, 26 auf, nachdem er vorher (I, 33 ff.) im einzelnen ausführlich davon gehandelt hat. Aehnlich Ps. Plut. v. Hom. 212; s. o. 342, 6. Stob. Ekl. II, 238 nennt als Arten der Mantik beispielsweise *τό τε ὀνειροκριτικὸν, καὶ τὸ οἰωνοσκοπικὸν, καὶ θυτικόν*. Sext. Math. IX, 132 sagt: wenn keine Götter wären, so wäre weder die *μαντικὴ*, noch die *θεοληπτικὴ*, *ἀστρομαντικὴ*, *λογικὴ* (d. h. wohl, wenn das Wort richtig ist, die Erklärung der *λόγια* vgl. Fabric. z. d. St.), noch die *πρόῤῥησις δι᾽ ὀνείρων*. — Eine Theorie der Träume gibt Macrob. Somn. Scip. I, 3, wir wissen aber nicht, ob und in wie weit Stoisches darin ist. Die Auseinandersetzung über die vorbedeutenden Blitze bei Sen. nat. qu. II, 39, 1. 41 ff. unterscheidet er selbst ausdrücklich von den Lehren der Philosophen.

4) Dessen Inhalt im wesentlichen von Posidonius herstammt; s. o. 337, 1.

5) Cic. I, 55, 124. 56, 128 u. ö.

6) Ebd. I, 56, 127.

Stoiker glauben, auch die sittliche Beschaffenheit des Wahrsagers für die kunstmässige so wenig, als für die natürliche Weissagung gleichgültig: Reinheit des Herzens ist eine von den wesentlichen Bedingungen seines Erfolgs [1]).

So entschieden sich aber auch in dieser Bestimmung der sittliche Geist der stoischen Frömmigkeit bewährt, und so viele Mühe sich andererseits die Stoiker gegeben haben, ihren Weissagungsglauben mit ihrer philosophischen Weltansicht in Einklang zu bringen, so klar liegt doch am Tage, dass diess weder bei diesem noch bei irgend einem anderen wesentlichen Bestandtheil des Volksglaubens auch nur nothdürftig gelingen konnte. Wenn unsere Philosophen sich nichtsdestoweniger an diesem aussichtslosen Versuche mit der äussersten Anstrengung abarbeiteten, so beweist diess allerdings, wie ernstlich es ihnen um die Versöhnung der Philosophie und der Religion zu thun war. Zugleich spricht sich aber in diesen Bemühungen auch das Gefühl aus, dass die Wissenschaft, welche mit so kühnem Selbstvertrauen aufgetreten war, doch nicht ganz genüge, dass sie der Anlehnung an die religiösen Ueberlieferungen, des Glaubens an göttliche Offenbarungen bedürfe; und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir es uns gerade aus diesem praktischen Bedürfniss erklären, dass Männer von so scharfem Verstande, wie Chrysippus, sich selbst über die Grundlosigkeit der Wege verblenden konnten, die sie zur Vertheidigung haltloser und veralteter Vorstellungen einschlugen. Nur um so deutlicher kommt aber hierin theils das Uebergewicht des praktischen über das wissenschaftliche Interesse im Stoicismus, theils seine innere Verwandtschaft mit den Schulen zum Vorschein, welche die Wahrheit des Erkennens in Frage stellten, und seine Mängel durch eine höhere Offenbarung ergänzen wollten. Die | stoische Lehre von der Divination ist die unmittelbare Vorgängerin des neupythagoreïschen und neuplatonischen Offenbarungsglaubens.

1) Cic. I, 53, 121: *ut igitur qui se tradet quieti praeparato animo cum bonis cogitationibus tum rebus* (z. B. die Nahrung; vgl. c. 29, 60. 51, 115) *ad tranquillitatem accomodatis, certa et vera cernit in somnis: sic castus animus purusque vigilantis et ad astrorum et ad avium reliquorumque signorum et ad extorum veritatem est paratior.*

12. Der innere Zusammenhang und die geschichtliche Stellung der stoischen Philosophie.

Nachdem wir im bisherigen das stoische System im einzelnen untersucht haben, werden wir jetzt über die innere Anlage desselben, die Bedeutung und das Verhältniss seiner verschiedenen Bestandtheile, wie über seine geschichtliche Stellung ein bestimmteres Urtheil fällen können. Sein eigenthümlicher Charakter zeigt sich nun vor allem in den drei Zügen, auf welche auch schon beim Beginn dieser Darstellung [1]) hingewiesen wurde: in seiner vorherrschend praktischen Richtung; in der näheren Bestimmung dieser Praxis durch die stoischen Grundsätze über das Gute und die Tugend; in ihrer wissenschaftlichen Begründung durch Logik und Physik. Die wissenschaftliche Erkenntniss ist den Stoikern, wie dort gezeigt wurde, nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel zur Erzeugung des richtigen sittlichen Verhaltens: alle philosophische Forschung steht mittelbar oder unmittelbar im Dienste der Tugend; und hat auch die Stoa diesen Grundsatz in der ersten und dann wieder in der letzten Zeit ihres Bestehens mit der grössten Entschiedenheit und Ausschliesslichkeit behauptet, so haben wir doch gefunden, dass ihn selbst ein Chrysippus, der Hauptvertreter ihrer wissenschaftlichen und gelehrten Bestrebungen, gleichfalls nicht verläugnete. Fragen wir dann weiter, welches Verhalten das richtige sei, so antworten die Stoiker zwar im allgemeinen: die natur- und vernunftgemässe Thätigkeit, oder die Tugend. Näher jedoch liegt darin ein doppeltes. Die Tugend ist Hingebung des Einzelnen an das Ganze, Gehorsam gegen das allgemeine Gesetz; sie ist aber ebensosehr auch Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, Herrschaft seiner höheren Natur über die niedere, seiner Vernunft über die Affekte, Erhebung über alles, was nicht zu seinem wahren Wesen gehört. Beide Bestimmungen finden darin ihre Ausgleichung, dass es | eben ein vernünftiges Wesen ist, an welches das Sittengesetz sich wendet, dass dieses Gesetz das seiner eigenen Natur ist, und durch seine eigene Thätigkeit sich vollbringt. Aber doch lassen sich in der stoischen Ethik deutlich genug zwei Strö-

1) S. 51 ff.

mungen erkennen, welche nicht ganz selten auch wohl in Streit kommen: die Forderung, dass der Einzelne für das Ganze, für die menschliche Gesellschaft lebe, und die, dass jeder für sich lebe, sich von allem, was nicht er selbst ist, unabhängig mache, sich in dem Gefühl seiner Tugend schlechthin befriedige. Der erste von diesen Grundsätzen lehrt den Menschen die Gemeinschaft mit anderen suchen, der zweite setzt ihn in den Stand, sie zu entbehren; aus jenem gehen die Tugenden der Gerechtigkeit, der Geselligkeit, der Menschenliebe hervor, aus diesem die innere Freiheit und Glückseligkeit des Tugendhaften; jene gipfelt im Kosmopolitismus, diese in der Selbstgenugsamkeit des Weisen. Sofern nun die Tugend alles umfasst, was von dem Menschen gefordert werden kann, hängt seine Glückseligkeit von ihr allein ab: nichts ausser der Tugend ist ein Gut, nichts ausser der Schlechtigkeit ein Uebel, was mit unserer sittlichen Beschaffenheit nicht zusammenhängt, ist uns gleichgültig. Sofern sie sich andererseits auf die menschliche Natur gründet, steht sie mit allem andern Naturgemässen auf Einer Linie, und wenn auch ihr eigenthümlicher Werth nicht aufgegeben werden darf, so lässt sich doch nicht verlangen, dass wir gegen jenes schlechthin gleichgültig seien, dass es nicht einen Werth oder Unwerth für uns habe, und unser Gemüth irgendwie in Bewegung setze: die Lehre von den Adiaphoren und die Affektlosigkeit des Weisen kommt in's Schwanken. Sehen wir endlich auf die Art, wie die Tugend im Menschen ist, so erhalten wir verschiedene Bestimmungen, je nachdem wir dieselbe ihrem Wesen oder ihrer Erscheinung nach betrachten. Da die Tugend in der vernunftgemässen Thätigkeit besteht, die Vernunft aber nur Eine ist, so scheint es, auch die Tugend bilde eine untheilbare Einheit, man könne sie daher nur ganz besitzen oder gar nicht; und hieraus ergibt sich der Gegensatz der Weisen und Unweisen mit allen den Schroffheiten und Härten, welche wir bei den Stoikern aus demselben hervorgehen sahen, ganz folgerichtig. Fasst man andererseits die Bedingungen in's Auge, an welche der Erwerb und Besitz der Tugend durch die Natur des Menschen | geknüpft ist, so muss man sich überzeugen, dass der Weise, wie ihn die Stoiker schildern, in der wirklichen Erfahrung nicht vorkommt, und man kann sich dem Zugeständniss, dass der Gegensatz von

Weisen und Thoren ein viel flüssigerer sei, als es zuerst schien, nicht mehr entziehen. Alle Hauptzüge der stoischen Ethik lassen sich so aus der Einen Grundbestimmung, dass die vernünftige Thätigkeit oder die Tugend das einzige Gut sei, ungezwungen ableiten.

Diese Ethik bedarf aber nicht allein zu ihrer eigenen wissenschaftlichen Begründung einer bestimmten theoretischen Weltansicht, sondern sie wird auch ihrerseits auf die Richtung und die Ergebnisse der theoretischen Untersuchung massgebend einwirken. Wird es als die Aufgabe des Menschen erkannt, seine Handlungen mit den Gesetzen des Weltganzen in Uebereinstimmung zu bringen, so muss auch verlangt werden, dass er sich bemühe, die Welt und ihre Gesetze zu erkennen; und je weiter diese Erkenntniss fortschreitet, um so höher werden auch die Formen des wissenschaftlichen Verfahrens für ihn im Werth steigen. Wird ferner vom Menschen gefordert, dass er nichts anderes sein solle, als ein Werkzeug des allgemeinen Gesetzes, so ist es nicht mehr als folgerichtig, wenn für das Universum eine unbedingte Gesetzmässigkeit alles Geschehens, ein unverbrüchlicher Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen vorausgesetzt, und schliesslich alles auf Eine höchste, allwirkende Ursache zurückgeführt, alles zu Einer Substanz zusammengefasst wird; hat im menschlichen Leben der Einzelne den Gesetzen des Ganzen gegenüber kein Recht, so darf auch im Weltlauf das Einzelne gegen die Nothwendigkeit des Ganzen keine Macht haben. Soll andererseits beim Menschen alles auf die Kräftigkeit seines Wollens ankommen, so wird auch im Weltganzen die wirkende Kraft für das höchste und letzte erklärt werden müssen, und es wird sich so jene dynamische Weltansicht ausbilden, in der wir eine von den bezeichnendsten und durchgreifendsten Eigenthümlichkeiten der stoischen Physik erkannt haben [1]). Wird endlich dem praktischen Interesse ein so einseitiges Uebergewicht eingeräumt, wie diess hier der Fall ist, so wird der Theorie immer jene realistische | Auffassung der Dinge zunächst liegen, welche in dem stoischen Materialismus und

1) Vgl. S. 130 ff.

Sensualismus einen so schroffen Ausdruck gefunden hat[1]); während doch zugleich der Materialismus durch den Gedanken des Weltgesetzes, der alles durchdringenden göttlichen Kraft und Vernunft, der Sensualismus durch die Forderung der Begriffsbildung und durch die umfassende Anwendung des demonstrativen Verfahrens überschritten und beschränkt, die Wahrheit unseres Erkennens selbst auf ein praktisches Postulat gegründet, die grössere oder geringere Sicherheit desselben an der Kräftigkeit der subjektiven Ueberzeugung gemessen wird. Lassen sich aber diese verschiedenen Elemente nicht vollständig und widerspruchslos vereinigen, liegt die dynamische Weltansicht bei den Stoikern mit ihrem Materialismus, die logische Methode mit ihrem Sensualismus innerlich unverkennbar im Streite, so zeigt sich darin nur um so deutlicher, dass es nicht ein rein wissenschaftliches, sondern ein praktisches Motiv ist, welches die innerste Wurzel ihres Systems bildet.

Diess darf nun natürlich nicht so verstanden werden, als ob die stoische Schule ihre ethischen Grundsätze zuerst unabhängig von ihrer theoretischen Weltansicht ausgebildet und erst nachträglich mit derselben verknüpft hätte. Der Stoicismus als solcher entstand vielmehr erst durch diese eigenthümliche Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen. Der leitende Gedanke Zeno's liegt in dem Versuche, durch wissenschaftliche Erkenntniss der Weltgesetze die Alleinherrschaft der Tugend zu begründen; und zum Stifter einer neuen Schule wurde er nur dadurch, dass er dem Cynismus jene wissenschaftlichen Ideen und Bestrebungen zuführte, mit denen er selbst sich in der Schule eines Polemo, Stilpo und Diodor, und in dem Studium der älteren Philosophen erfüllt hatte. Diese Elemente sind daher hier nicht blos äusserlich verknüpft, sondern sie durchdringen und bedingen sich gegenseitig, und wie wir in der Physik und Erkenntnisstheorie der Stoiker den praktischen Standpunkt ihres Systems wahrnehmen können, so hat andererseits die eigenthümliche Ausbildung ihrer Ethik alle jene Bestimmungen über das Weltganze und die darin wirkenden Kräfte zur Voraussetzung, welche den wichtigsten | Bestandtheil der stoischen Physik bilden.

1) M. s. darüber S. 123 f.

Nur durch diese wissenschaftliche Grundlegung wurde der Stoicismus in den Stand gesetzt, die Einseitigkeit der cynischen Ethik wenigstens in dem Masse, wie er diess wirklich gethan hat, zu verbessern, und sich den Bedürfnissen der menschlichen Natur so weit anzubequemen, dass er in's grosse wirken konnte; nur auf dieser Verbindung der Ethik mit der Metaphysik beruht jene religiöse Haltung des stoischen Systems, welcher es einen grossen Theil seiner geschichtlichen Bedeutung zu verdanken hat; nur dadurch konnte es in einer Zeit, deren wissenschaftliche Kraft zwar im Abnehmen, deren wissenschaftliches Interesse aber doch noch sehr lebendig war, diese einflussreiche Stellung einnehmen. Aber dass die stoische Physik und Metaphysik gerade diese Wendung nahm, dass Zeno und seine Nachfolger aus den früheren Systemen, an welche sie sich im weitesten Umfang anschlossen, gerade diese und keine andern Bestimmungen aufnahmen, und sie in dieser bestimmten Richtung fortbildeten, diess werden wir doch in letzter Beziehung aus ihrem ethischen Streben herzuleiten haben. Was diesem verwandt war und es unterstützte, konnten sie sich aneignen, was ihm widerstrebte, mussten sie zurückweisen. Ist daher auch das stoische System als solches nur durch eine Verbindung ethischer und theoretischer Elemente entstanden, in welcher beide durch einander näher bestimmt wurden, so ist es doch der ethische Gesichtspunkt, von dem seine Bildung zunächst ausgieng, und der ihren Verlauf und ihre Ergebnisse in erster Stelle beherrschte.

Um eine genauere Vorstellung über die Entstehung des Stoicismus, über die Voraussetzungen, durch die sie bedingt, die Gründe, von denen sie geleitet war, zu erhalten, müssen wir sein Verhältniss zu seinen Vorgängern in's Auge fassen. Die Stoiker selbst führten ihren philosophischen Stammbaum in gerader Linie auf Antisthenes, und durch diesen auf Sokrates zurück [1]. So | klar aber auch ihr Zusammenhang mit beiden vor-

1) Ist uns auch nicht bekannt, ob Diog. einer stoischen Quelle folgt, wenn er die stoische Schule B. VII unmittelbar an die cynische anknüpft, so stammt diese Verknüpfung doch jedenfalls aus einer Zeit, in der man wissen musste, wie die Stoiker selbst ihr Verhältniss zu den älteren Schulen auffassten, und damit stimmt ganz überein, was S. 254, 2 aus Posidonius angeführt ist. So sagt, um anderer nicht zu erwähnen, Diog. auch VI, 14 f.

liegt, so verfehlt wäre es doch, ihre Lehre nur für eine Erneuerung der cynischen, oder auch der ursprünglich sokratischen zu halten. Von beiden hat sie allerdings sehr wesentliche Bestandtheile in sich aufgenommen. Cynisch ist die Selbstgenugsamkeit der Tugend, die Unterscheidung der Güter, der Uebel und der Adiaphora, die idealistische Schilderung des Weisen, die Zurückziehung von der Aussenwelt auf das philosophische Selbstbewusstsein und die Stärke des sittlichen Willens; cynisch die nominalistische Ansicht von den allgemeinen Begriffen, cynisch neben manchen Einzelheiten der Ethik auch in der Religionsphilosophie der Gegensatz des Einen Gottes gegen die Vielheit der Volksgötter, nebst der allegorischen Mythenerklärung, die aber freilich von den Stoikern viel umfassender und systematischer ausgebildet wurde, als diess von Antisthenes geschehen sein kann. Sokratisch und cynisch ist die Gleichstellung der Tugend mit der Einsicht, die Einheit und Lehrbarkeit der Tugend; ächt sokratisch auch die teleologische Beweisführung für das Dasein Gottes, überhaupt die teleologische Weltbetrachtung und der Vorsehungsglaube der Stoiker[1]; dass ihre Ethik in der Gleichstellung des Nützlichen und des Guten dem Sokrates folgte, ist schon früher bemerkt worden. Wie gross aber nichtsdestoweniger der Unterschied, zunächst zwischen der stoischen und der cynischen Philosophie ist, diess können wir uns am besten an dem Verhältniss Aristo's zu der übrigen Schule anschaulich machen. Wenn Aristo nicht allein von der Physik und der Dialektik, sondern auch von den specielleren ethischen Ausführungen nichts wissen wollte, so folgte er ganz den Grundsätzen des Antisthenes; wenn er die Einheit der Tugend so streng festhielt, dass alle Tugenden in Eine und dieselbe zusammenflossen, so hatte auch jener sich ähnlich geäussert; wenn er jeden Werthunterschied unter den sittlich gleichgültigen Dingen läugnete, und gerade in dieser Adiaphorie die höchste Sittlichkeit sah, so wird

von Antisthenes: *δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεστάτης στωϊκῆς κατάρξει . . . οὗτος ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας, αὐτὸς ὑποθέμενος τῇ πόλει τὰ θεμέλια*, und Juvenal XIII, 121 nennt die stoischen Dogmen *a cynicis tunica* (die gewöhnliche Tracht im Unterschied vom Tribon) *distantia*.

1) Vgl. Krische, Forschungen I, 363 f. und oben S. 135, 3.

diess schon von den Alten für cynisch erklärt[1]). Wenn umgekehrt die grosse Mehrzahl der Stoiker diesen | Behauptungen widersprach, so sind eben damit die Punkte bezeichnet, an denen der Stoicismus sich vom Cynismus trennte[2]). Der Cyniker stellt sich in dem Gefühl seiner sittlichen Freiheit, seiner unbesiegbaren Willensstärke, der ganzen Welt entgegen; er bedarf zu seiner Tugend keiner wissenschaftlichen Erkenntniss der Welt und ihrer Gesetze, er nimmt auf nichts, was ausser ihm ist, Rücksicht, er gestattet nichts einen Einfluss auf sein Handeln und legt nichts einen Werth bei; er bleibt aber ebendesshalb auch mit seiner Tugend auf sich selbst beschränkt: sie macht ihn unabhängig von Menschen und Umständen, aber sie hat nicht die Kraft und nicht das Interesse, in das menschliche Leben nachhaltig einzugreifen, es mit neuen sittlichen Ideen zu erfüllen. Der Stoicismus verlangt zwar gleichfalls, dass die Tugend sich selbst genug sei, und er will so wenig, als der Cynismus, irgend etwas ausser ihr für ein Gut im strengen Sinn gehalten wissen. Aber doch stellt sich der Einzelne der Aussenwelt hier lange nicht so schroff entgegen, wie dort. Der Stoiker ist zu gebildet, er weiss sich zu sehr als Theil des Weltganzen, um den Werth der wissenschaftlichen Weltbetrachtung zu verkennen, oder die natürlichen Bedingungen der sittlichen Thätigkeit als ein Gleichgültiges bei Seite zu setzen; was er anstrebt, ist nicht blos das negative, die Unabhängigkeit von allem Aeusseren, sondern etwas positives, das naturgemässe Leben, und als naturgemäss betrachtet er nur dasjenige Leben, welches mit den Gesetzen des Weltganzen, wie mit denen des menschlichen Wesens, übereinstimmt. Der Stoicismus geht daher nicht allein durch seine wissenschaftlichere Haltung weit über den Cynismus hinaus, sondern auch seine Sittenlehre selbst ist von einem freieren und milderen Geiste erfüllt. Wie durchgreifend der Unterschied beider in der ersteren Beziehung ist, und wie wenig sich der Stoicismus als philo-

1) M. vgl. über Aristo S. 54 ff. 242. 259 und dazu Bd. II, a, 247 f. 257, 5. 265.

2) Aristo kann daher nicht mit Krische Forsch. 411 als der ächteste Vertreter des ursprünglichen Stoicismus behandelt werden, er bezeichnet vielmehr nur eine Reaktion des cynischen Elements im Stoicismus gegen die anderweitigen Bestandtheile dieser Philosophie.

sophisches System blos aus dem Cynismus erklären lässt, fällt in die Augen, wenn wir z. B. die Grundsätze der Stoiker über die Nothwendigkeit und den Werth des wissenschaftlichen Erkennens mit den sophistischen, | alle Wissenschaft aufhebenden Behauptungen des Antisthenes, die ausgebildete logische Form des stoischen Lehrgebäudes mit dem Rohzustand des cynischen Denkens, die ausgeführten metaphysischen und psychologischen Untersuchungen, die reiche Gelehrsamkeit der chrysippischen Schule mit der cynischen Verachtung aller Theorie und aller gelehrten Forschung zusammenhalten. Auch in der Ethik zeigt sich aber der Unterschied der beiden Schulen bedeutend genug. Die stoische Moral erkennt den äusseren Dingen und Zuständen wenigstens einen bedingten Werth oder Unwerth zu, die cynische gar keinen; jene verbietet die vernunftwidrige Gemüthserregung, diese alle und jede [1]; jene weist den Einzelnen an die menschliche Gesellschaft, diese isolirt ihn; jene lehrt ein Weltbürgerthum in dem positiven Sinn, dass wir uns mit allen andern zusammengehörig fühlen sollen, diese nur in dem negativen der Gleichgültigkeit gegen Vaterland und Heimath; jene erhält durch das lebendige Bewusstsein vom Zusammenhang des Menschen mit dem Weltganzen ein pantheistisch-religiöses, durch ihre Anlehnung an die positive Religion ein theologisch beschränktes Gepräge, diese durch die Befreiung des Weisen von den Vorurtheilen des Volksglaubens, um die es ihr ausschliesslich zu thun ist, einen freigeisterischen Charakter. Der Stoicismus hat in allen diesen Beziehungen den ursprünglichen Geist der sokratischen Philosophie reiner bewahrt, als der Cynismus, der sie zum Zerrbild übertrieb. Aber doch weicht er auch von ihr nach zwei Seiten hin ab. In theoretischer Beziehung hat die stoische Lehre einestheils eine systematische Form und Ausbreitung erhalten, wie sie Sokrates nicht anstrebte, und sie hat namentlich in der Physik ein Feld bearbeitet, welchem dieser sich grundsätzlich ferne hielt, so lebhaft dann auch wieder ihr Vorsehungsglaube und ihre teleologische Naturbetrachtung an ihn erinnert. Anderntheils ist aber das wissenschaftliche Interesse bei Sokrates, trotz seiner materiellen Beschränkung auf die Ethik, doch ur-

1) M. s. hierüber S. 267 f.

sprünglicher und stärker, als bei den Stoikern, welche die wissenschaftliche Forschung ausdrücklich nur als ein Mittel für die Lösung der sittlichen Aufgaben bezeichnen, und es konnte sich desshalb an den sokratischen Grundsatz des begrifflichen | Wissens, wie einfach er auch lautet, eine so reiche Entwicklung der Spekulation anschliessen, dass alles, was die Stoiker in dieser Beziehung geleistet haben, doch nur als ein Bruchtheil dessen erscheint, wozu Sokrates den Anstoss gegeben hat. Die stoische Ethik ist nicht blos ungleich entwickelter und weit sorgfältiger in's einzelne ausgeführt, als die sokratische, sondern sie zeigt sich darin auch strenger, dass sie den Grundsatz, die Tugend allein für ein unbedingtes Gut gelten zu lassen, rücksichtslos festhält, ohne der gewöhnlichen Denkweise Zugeständnisse zu machen, wie sie ihr Sokrates mit seiner eudämonistischen Begründung der Sittenlehre gemacht hatte. Dafür ist sie aber auch, wie sich nicht verkennen lässt, von der Freiheit und Heiterkeit der sokratischen Lebensansicht weit entfernt, und wenn sie die Schroffheiten des Cynismus immerhin sehr erheblich gemildert hat, so hat sie doch seine obersten Grundsätze sich viel zu vollständig angeeignet, um nicht auch von seinen Folgerungen einen grossen Theil auf sich nehmen zu müssen.

Fragen wir nun, inwiefern die Stoiker von anderer Seite zu dieser Umbildung und Erweiterung des sokratischen Standpunkts veranlasst werden konnten, so haben wir für die praktische Tendenz ihres Systems neben der allgemeinen Richtung der nacharistotelischen Philosophie nur an den Vorgang des Cynismus zu denken; seine theoretische Ausbildung dagegen knüpft zunächst theils an die Megariker, theils an Heraklit an. Auf jene weist der persönliche Zusammenhang Zeno's mit Stilpo; auf diesen der Umstand, dass die Stoiker selbst ihre Physik von Heraklit herleiteten, und in Commentaren zu dem Werke dieses Philosophen vortrugen [1]). Der megarische Einfluss ist jedoch schwerlich sehr

1) Zeno's Bekanntschaft mit Heraklit ergibt sich, auch abgesehen von dem Zeugniss des Numenius b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 10, dem an sich kein grosser Werth beizulegen sein dürfte, aus der Thatsache, dass nicht allein die Ethik, sondern auch die Physik der stoischen Schule in allen ihren Theilen von ihm begründet wurde. Von Kleanthes nennt Diog. VII, 174. IX, 15, von Aristo IX, 5, von Sphärus VII, 178. IX, 15 eigene Schriften

hoch anzuschlagen. Zeno mochte immerhin von dieser Seite her einen | Anstoss zu der dialektischen Richtung erhalten haben, welche schon bei ihm in der Vorliebe für gedrängte, scharf zugespitzte Syllogismen hervortritt [1]): indessen bedurfte es dazu in der nacharistotelischen Zeit der Megariker nicht mehr, und so wird auch der grösste Dialektiker der Schule, Chrysippus, nicht allein in keinen persönlichen Zusammenhang mit jenen gebracht, sondern er erscheint auch in seiner Logik unverkennbar zunächst als der Fortsetzer des Aristoteles. Ungleich grösser und allgemein anerkannt ist die Bedeutung, welche die Lehren des alten ephesischen Naturphilosophen für die Stoiker gewannen. Ein System, welches die Unterordnung alles Besonderen unter das Gesetz des Ganzen so stark betonte, welches aus dem Fluss aller Dinge nur die allgemeine Vernunft als das Ewige und Sichselbstgleiche heraushob — ein ihnen so verwandtes System musste sich den Stoikern zu sehr empfehlen, als dass sie nicht an dasselbe anzuknüpfen versucht hätten, und wenn uns vielleicht der hylozoistische Materialismus dieser Lehre zurückschrecken würde, so haben wir doch schon früher gesehen, dass gerade hierin für die Stoiker ein weiterer Anziehungspunkt liegen musste. Es gibt daher ausser der Dreizahl der Elemente kaum irgend einen Zug der heraklitischen Physik, welchen sich die Stoiker nicht angeeignet hätten: das Feuer oder der Aether als Urstoff, die Einheit dieses Stoffes mit der allgemeinen Vernunft, dem Weltgesetz, dem Verhängniss, der Gottheit, der Fluss aller Dinge, die stufenweise Umwandlung des Urstoffs in die Elemente und der Elemente in den Urstoff, der regelmässige Wechsel von Weltbildung und Weltverbrennung, die Einheit und Ewigkeit des Weltganzen, die Beschreibung der Seele als eines feurigen Hauchs, die Identität des Gemüths mit dem Dämon, die unbedingte Herrschaft des allgemeinen Gesetzes über den Einzelnen, diese und manche andere zunächst aus Heraklit entnommene Bestimmungen des stoischen Systems [2]) beweisen zur Genüge, wie viel dieses

über Heraklit, von Chrysippus sagt Philodem. π. εὐσεβ. S. 81, 15 Gomp. er habe die alten Mythen auf heraklitische Lehren zurückgeführt.

1) Beispiele sind uns öfters vorgekommen; so S. 135, 1—3. 215, 1; vgl. auch Sen. ep. 83, 9.

2) Ausser meteorologischen und sonstigen naturwissenschaftlichen Einzel-

seinem Vorgänger zu verdanken hat. | Doch dürfen wir nicht übersehen, dass weder seine dialektische Form bei Heraklit eine Analogie hat, noch sein ethischer Kern sich auf die wenigen und unentwickelten Andeutungen dieses Philosophen zurückführen lässt, während andererseits die Physik für die Stoiker, bei aller ihrer Wichtigkeit, doch in letzter Beziehung blosse Hülfswissenschaft der Ethik ist, und die Anlehnung an Heraklit an und für sich schon ihre untergeordnete Bedeutung und den Mangel eines selbständigen Interesses für dieses Gebiet beweist. Auch das aber ist unverkennbar, dass die Stoiker selbst in der Physik nur theilweise Heraklit folgen, und dass wirklich heraklitische Sätze im Zusammenhang ihrer Lehre nicht selten eine veränderte Bedeutung erhalten. Um untergeordnete Differenzen zu übergehen, so ist die stoische Naturlehre nicht blos in formeller Beziehung viel ausgebildeter und hinsichtlich ihres Umfangs viel reichhaltiger als die heraklitische, sondern auch die ganze Weltansicht des späteren Systems ist mit dem des früheren gar nicht so unmittelbar identisch, als man wohl glauben möchte. Der Fluss aller Dinge, welchen die Stoiker mit Heraklit lehren[1]), hat für sie lange nicht die durchgreifende Bedeutung, wie für jenen; denn wenn auch die Materie des Weltganzen in immer neue Formen übergeht, ist sie ihnen doch zugleich das bleibende Substrat und Wesen der Dinge[2]), und ebenso behandeln sie auch die Einzelsubstanzen als etwas körperlich beharrendes[3]). Von dem Stoff unterscheiden sie ferner das wirkende Princip, die Vernunft oder die Gottheit, weit bestimmter als Heraklit, und sie lassen den gleichen Unterschied in der Zweiheit von Substrat und Eigenschaft auch in die einzelnen Dinge sich fortsetzen. Dadurch ist es ihnen nun möglich gemacht, die Vernunft in der Welt, im Unterschied von der blossen blindwirkenden Naturkraft, viel schärfer hervorzuheben, als ihr Vorgänger; während sich

heiten, welche die Stoiker von Heraklit entlehnt haben mögen, gehört hieher auch Heraklit's Stellung zur Volksreligion (s. Bd. I, 662 ff.).

1) Vgl. S. 94.

2) Vgl. S. 94, 2. 130, 2.

3) Als Beispiel dieses Unterschieds mag der heraklitische Satz von dem täglichen Erlöschen der Sonne dienen, von dem jedermann zugeben wird, pass er im stoischen System nicht möglich war.

daher dieser, so viel wir wissen, auf die physikalische Naturbetrachtung, die Beschreibung der elementarischen und meteorologischen | Processe beschränkt hatte, so trägt die stoische Physik einen wesentlich teleologischen Charakter, sie findet in der Beziehung der ganzen Welteinrichtung auf den Menschen ihr Ziel, und sie hat diesen Gesichtspunkt sogar sehr einseitig, und mit Vernachlässigung der eigentlichen Naturforschung, verfolgt. Aus diesem Grunde hat auch die Idee der allwaltenden Vernunft oder des allgemeinen Gesetzes bei beiden nicht ganz den gleichen Inhalt: Heraklit erkennt diese Vernunft zunächst und hauptsächlich in der gleichmässigen Aufeinanderfolge der Naturerscheinungen, in der Regelmässigkeit des Verlaufs, durch welchen jeder einzelnen Erscheinung ihre Stelle im Ganzen, ihr Umfang und ihre Dauer bestimmt ist, überhaupt in der Unveränderlichkeit des Naturzusammenhangs; die Stoiker schliessen bei ihren Beweisen für das Dasein der Gottheit und das Walten der Vorsehung diese Seite zwar nicht aus, aber den Hauptnachdruck legen sie doch immer auf die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung. Die weltregierende Vernunft erscheint daher bei jenem mehr als Naturkraft, bei diesen als zwecksetzende Intelligenz; für Heraklit ist die Natur das höchste, der Gegenstand eines selbständigen und unbedingten Interesses, und darum auch das unendliche Wesen nichts anderes, als die weltbildende Kraft; die Stoiker betrachten die Natur vom Standpunkt des Menschen aus, als Mittel für das Wohl und die Thätigkeit des Menschen, ihre Gottheit wirkt daher auch in der Natur nicht als blosse Naturkraft, sondern wesentlich als die Weisheit, welche für das Wohl des Menschen sorgt: der höchste Begriff des heraklitischen Systems ist der der Natur oder des Verhängnisses; das stoische hat diesen zwar ebenfalls aufgenommen, aber es hat ihn zugleich zu der höheren Idee der Vorsehung fortgebildet.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diese Umbildung der heraklitischen Physik bei den Stoikern neben dem Einfluss der sokratisch-platonischen Teleologie vor allem aus der aristotelischen Philosophie herleiten. Ihr gehört die Vorstellung von der eigenschaftslosen Materie nebst der Unterscheidung des stofflichen und des formenden Princips ursprünglich an; sie hat die teleologische Betrachtungsweise umfassender, als irgend ein anderes

System, auf die Naturwissenschaft angewendet; und wenn allerdings die äusserliche Fassung dieser Teleologie eher an die | populär-theologischen Reden des Sokrates oder auch an Plato erinnert, als an Aristoteles, so ist dagegen der stoische Begriff der zweckmässig bildenden Naturkraft, wie ihn namentlich die Vorstellung von dem künstlerischen Feuer und den λόγοι σπερματικοὶ enthält, wesentlich aristotelisch. Ja auch solche Bestimmungen, die in theilweisem Gegensatz gegen Aristoteles aufgestellt sind, knüpfen doch wieder an ihn an: so wird der Aether als besonderer, von den vier Elementen verschiedener Körper geläugnet, aber der Sache nach unter dem Namen des künstlerischen Feuers wieder eingeführt; so wird der peripatetischen Lehre von der Entstehung der vernünftigen Seele durch den stoischen Traducianismus widersprochen, aber auch dieser lehnt sich an den aristotelischen Satz [1]) an, dass der Keim der thierischen Seele in der vom Samen umschlossenen warmen Luft (πνεῦμα, wie bei den Stoikern) liege, welche Aristoteles ganz ebenso vom Feuer unterscheidet, wie Zeno und Kleanthes die beiden Arten des Feuers unterschieden haben. Selbst die entschiedenste Abweichung von der aristotelischen Lehre, die Verwandlung der menschlichen Seele und des göttlichen Geistes in einen Körper, konnte sich an aristotelisches anschliessen, wie ihr ja aus diesem Grund auch die peripatetische Schule auf halbem Weg entgegenkommt [2]): wenn Aristoteles den Aether als den göttlichsten Körper, die aus ihm gebildeten Gestirne als göttliche und selige Wesen beschrieb, wenn er die wirkenden und bewegenden Kräfte von den himmlischen Sphären zu der irdischen herabsteigen liess [3]), wenn er auch den Seelenkeim, nach dem eben bemerkten, an einen ätherartigen Stoff geknüpft denkt, so mochten andere hieran um so eher materialistische Vorstellungen anknüpfen, je schwerer es ist, sich den ausserweltlichen Verstand des Aristoteles zu denken, der selbst unkörperlich sich mit der Körperwelt berühren und sie umschliessen soll, und in der menschlichen Seele die persönliche Lebenseinheit mit dem jenseitigen

1) Bd. II, b, 483.

2) M. s. a. a. O. S. 888. 890. 905. 916 f.

3) A. a. O. S. 434 ff. 458. 463 f. 468.

Ursprung der Vernunft zu vereinigen. Noch unmittelbarer hatte die aristotelische Theorie über die Entstehung der Vorstellungen und Begriffe der stoischen | vorgearbeitet; die Stoiker thaten hier kaum etwas anderes, als dass sie, ihrem Standpunkt gemäss, wegliessen, was ihr Vorgänger über den ursprünglichen Besitz und die unmittelbare Erkenntniss der Wahrheit durch die Vernunft gesagt hatte. Wie enge sich die formale Logik der Stoiker an Aristoteles hält, ist schon früher gezeigt worden; sie haben hier nur auf aristotelischer Grundlage fortgebaut, und selbst ihre Zuthaten betreffen mehr die Grammatik, als die eigentliche Logik. Am geringsten erscheint der materielle Einfluss der peripatetischen Lehre auf die stoische in der Ethik, in welcher die Schroffheit des stoischen Tugendbegriffs, die gänzliche Unterdrückung der Affekte, die unbedingte Ausschliessung alles Aeusseren aus dem Kreise der sittlichen Güter, die dualistische Trennung der Weisen und der Thoren, die Polemik gegen das blos theoretische Leben mit der Behutsamkeit und Allseitigkeit der aristotelischen Sittenlehre, mit ihrer sorgsamen Beachtung der allgemeinen Meinung und der praktischen Ausführbarkeit, mit ihrer Anerkennung des Sittlichen in allen Formen auf der einen, mit ihrer Anpreisung der rein theoretischen Thätigkeit auf der andern Seite auffallend contrastirt. Hier ist es daher wohl hauptsächlich die formelle Behandlung der ethischen Stoffe, und namentlich die psychologische Analyse der einzelnen sittlichen Thätigkeiten, für welche die Stoiker von Aristoteles gelernt haben. Dagegen werden wir gerade in diesem Gebiete die Spuren des Unterrichts, welchen Zeno bei Polemo und vielleicht auch noch bei Xenokrates genossen hatte, vorzugsweise zu suchen haben. Der speculative Theil der platonischen Lehre konnte für solche Sensualisten und Materialisten, wie die Stoiker, weder in seiner ursprünglichen Gestalt, noch in der pythagoraisirenden Fassung der älteren Akademie grossen Reiz haben; dagegen musste sie am Platonismus die sokratische Begründung der Tugend durch das Wissen, die verhältnissmässige Geringschätzung der äusseren Güter, die Flucht aus der Sinnlichkeit, der Schwung und die Reinheit des sittlichen Idealismus, an der älteren Akademie noch besonders die Forderung des naturgemässen Lebens, die Lehre von der Selbstgenügsamkeit der Tugend, und die zunehmende

Beschränkung der Philosophie auf die praktischen Fragen ansprechen. Findet auch jene durchgängige Uebereinstimmung der stoischen und der akademischen Moral, welche spätere | Eklektiker behaupteten [1], allerdings nicht statt, so scheint doch die Stoa von dieser Seite her Anregungen erhalten und Elemente in sich aufgenommen zu haben, welche sie in ihrem entschiedeneren Geiste weiter verfolgte. So gehört namentlich der Grundsatz des naturgemässen Lebens ursprünglich der Akademie an, wenn ihn auch die Stoiker eigenthümlich und theilweise abweichend auffassten. Neben den ethischen Lehren mag auch die Stellung, welche sich die alte Akademie zur positiven Religion gab, auf die Orthodoxie der Stoiker Einfluss gehabt haben; der entschiedenste Vertreter der letzteren, Kleanthes, ist in seinem ganzen philosophischen Charakter ein Gegenbild des Xenokrates. Die neuere Akademie, in ihrem Ursprung jünger als der Stoicismus, hat zwar durch Chrysippus nicht unbedeutend auf diesen eingewirkt; doch zunächst nur indirekt, sofern sie die Stoiker durch ihren dialektischen Widerspruch nöthigte, auch ihrerseits die dialektische Begründung, und ebendamit auch die systematischere Ausführung ihrer Lehren zu versuchen [2]. Aehnlich scheint es sich in der Ethik mit dem Epikureismus zu verhalten: dieser Gegensatz trug ohne Zweifel wesentlich dazu bei, der stoischen Sittenlehre ihre Strenge und Schroffheit zu erhalten, wogegen wir nicht bestimmen können, ob er in derselben Weise auch schon auf ihre Entstehung Einfluss gehabt hat.

Mit Hülfe dieser Bemerkungen werden wir uns nun den Stoicismus geschichtlich ausreichend erklären können. Einer sittlich verweichlichten und politisch gedrückten Zeit angehörig, fasste Zeno den Gedanken, sich selbst und alle, die ihm zu folgen vermöchten, von der Entartung und dem Druck dieser Zeit durch eine Philosophie zu befreien, welche dem Menschen durch Reinheit und Stärke des sittlichen Willens Unabhängigkeit von allem Aeusseren und ungestörte innere Befriedigung verschaffen sollte. Dass sein Streben diese praktische Richtung nahm, dass

1) So namentlich Antiochus und auch Cicero in manchen Stellen, s. o. 31, 1 und den Abschnitt über Antiochus.

2) Vgl. S. 40 f.

er sich nicht das Wissen als solches, sondern wesentlich nur die sittliche Wirkung des Wissens zum Ziel setzte, diess mag man zunächst aus dem persönlichen Charakter des Philosophen, weiterhin aus | den allgemeinen Verhältnissen einer Zeit erklären, welche gerade auf edleren und ernsteren Naturen zu schwer lasten musste, um sie nicht statt der interesselosen Betrachtung zu Kampf und Widerstand herauszufordern, während doch das Verhängniss der macedonischen, dann der römischen Gewaltherrschaft zu unwiderstehlich wirkte, um dem äusseren Kampf eine Aussicht offen zu lassen. Nur darf man nicht übersehen, dass auch die Philosophie selbst, nach dem früher bemerkten, auf einem Punkt angelangt war, auf dem sie für die theoretischen Aufgaben keine befriedigende Lösung mehr zu |finden wusste, und sich desshalb naturgemäss der praktischen Seite zuwandte. In diesem Tugendstreben musste sich nun Zeno zunächst von derjenigen Philosophie angezogen finden, welche eine verwandte Richtung mit der grössten Entschiedenheit ausgebildet hatte, von der cynischen und der für ihn ohne Zweifel mit dem Cynismus identischen[1]) altsokratischen; zugleich aber um einen positiveren Inhalt und eine wissenschaftlichere Begründung der Tugend bemüht, suchte er sich auch aus allen übrigen Systemen anzueignen, was mit der ursprünglichen Anlage seines Denkens übereinstimmte, und mittelst dieser allseitigen Benützung der bisherigen Leistungen, den Blick fortwährend auf das praktische Endziel der Philosophie gerichtet, ein neues umfassenderes Ganzes zu gestalten, dessen Ausbau in der Folge Chrysippus vollendet hat. In formeller Beziehung hatte dieses System der peripatetischen Philosophie weit am meisten zu verdanken; seinem materiellen Inhalt nach lehnte es sich, aus den früher erörterten Gründen, nächst dem Cynismus am unmittelbarsten an Heraklit an; aber so wenig die stoische Moral mit der cynischen, ebensowenig fällt die stoische Physik mit der heraklitischen durchaus

1) Hierauf weist auch die Erzählung bei Diog. VII, 3, dass Zeno zuerst durch die xenophontischen Denkwürdigkeiten für die Philosophie gewonnen, und auf die Frage nach einem Vertreter dieser Denkweise an Krates gewiesen worden sei. Auch nach dem, was S. 254, 2. 350, 1 angeführt ist, wurden die Cyniker in der stoischen Schule als die ächten Sokratiker betrachtet.

zusammen, und wenn die Abweichung von beiden zunächst allerdings durch das stoische Princip selbst bestimmt ist, so ist doch weiterhin auf die Physik und Metaphysik die peripatetische, auf die Ethik die akademische Lehre von unverkennbarem | Einfluss. Der Stoicismus erscheint so weder blos als eine Fortsetzung des Cynismus, noch als eine einzeln stehende Neuerung, sondern er hat ebenso, wie jede epochemachende Gestalt des Denkens, das frühere in sich verarbeitet, um ein neues zu begründen, und wie viel schönes und inhaltreiches er auch hiebei zur Seite liegen liess, so hat er doch alles das in sich aufgenommen, wovon er für die neue Wendung Gebrauch machen konnte, die nun eben in der Entwicklung des griechischen Denkens an der Reihe war.

Auch das lag aber freilich in der Zeit, dass die Vielseitigkeit eines Plato und Aristoteles nicht mehr zu erreichen war. Der Stoicismus ist derselben näher gekommen, als irgend ein anderes von den nacharistotelischen Systemen; aber in seiner praktischen Auffassung der Philosophie, in seinem Sensualismus und Materialismus, in der idealistischen Selbstgenügsamkeit, welche den Weisen über alle Schwächen und Bedürfnisse der menschlichen Natur hinaushebt, in dem Kosmopolitismus, der das politische Interesse zurückdrängt, und in so manchen anderen Zügen drückt auch er den Charakter einer Zeit aus, in welcher der Sinn für die reinwissenschaftliche Forschung und die Freudigkeit des praktischen Schaffens gebrochen war, dafür aber im Zusammensturz der Einzelstaaten und ihrer Freiheit die Idee der Menschheit zu lebendigerer Anerkennung gelangte. In dieser Zeit hat der Stoicismus die sittlichen und religiösen Ueberzeugungen auf's kräftigste vertreten; aber auch hiebei wusste er sich von Einseitigkeit und Uebertreibung nicht freizuhalten. Der Mensch soll durch sittliches Wollen und durch vernünftige Einsicht frei und glücklich werden. Aber dieser Gedanke wird hier mit solcher Schroffheit verfolgt, dass die natürlichen Bedingungen des menschlichen Daseins und die Rechte der Individualität zu kurz kommen. Der Mensch wird nur als Organ des allgemeinen Gesetzes betrachtet, und so wenig ihm die stoische Physik, dem Weltlauf gegenüber, eine Freiheit des Wollens übrig lässt, ebensowenig lässt ihm die stoische Ethik, der Pflicht gegenüber, eine

Freiheit des Handelns; sie kennt nur die gemeinsame sittliche Verpflichtung, das Recht des Einzelnen, seiner Eigenthümlichkeit gemäss zu handeln und sich zu entwickeln, ist für sie so gut wie gar nicht vorhanden. So wenig aber der Einzelne hier zu bedeuten hat, so hoch ist doch die Stellung, welche das Menschengeschlecht in der | Welt einnimmt; der Einzelne soll sich dem Gesetz des Ganzen unterordnen, aber das Weltganze wird in der teleologischen Naturbetrachtung, dem Vorsehungs- und Weissagungsglauben der Stoiker in einer Weise auf die Zwecke des Menschen bezogen, gegen welche die strengere Forschung allerdings viel einzuwenden hätte. In beiden Beziehungen tritt der Epikureismus dem Stoicismus auf's entschiedenste entgegen, während er in der allgemeinen Richtung auf eine Lebensphilosophie, welche den Menschen von allem Aeusseren unabhängig und in sich selbst glückselig machen soll, mit ihm übereinstimmt.

B. Die epikureïsche Philosophie.

1. Epikur und seine Schule [1]).

Epikur, der Sohn des Atheners Neokles [2]), war in Samos [3]) im Jahre 341/2 v. Chr. geboren [4]). Seine Jugendbildung scheint

1) M. vgl. zum folgenden, und zu diesem ganzen Abschnitt, Steinhart in Ersch und Gruber's Encyklopädie Sect. I, Bd. 35, S. 459—477; über Epikur's Lehre: Guyau la Morale d'Épicure. Par. 1878, auch Martha le poëme de Lucrèce. Par. 1869. Woltjer Lucretii philosophia cum fontibus comparata. Gron. 1877 (letzteres die wissenschaftlich bedeutendere Arbeit).

2) Diog. X, 1 u. a. Als Athener, und zwar aus dem Demos Gargettos, wird er häufig bezeichnet: Diog. a. a. O. Lucr. Nat. rer. VI, 1 ff. Cic. ad Fam. XV, 16. Aelian. V. H. IV, 13 u. ö.

3) Diog. 1. Strabo XIV, 1, 18. S. 638. Sein Vater war nach diesen Stellen und Cic. N. D. I, 26, 72 als Kleruche dorthin gezogen. Dass diess schon vor seiner Geburt geschehen war, zeigt Steinhart S. 461.

4) Apollodor b. Diog. X, 14, welcher als Epikur's Geburtstag den 7ten Gamelion Ol. 109, 3 nennt. Gefeiert wurde er (Epikur's Testament, Diog. 18): τῇ προτέρᾳ δεκάτῃ τοῦ Γαμηλιῶνος. Da der Gamelion der siebente Monat des attischen Jahrs ist, so muss Epikur's Geburt in den Anfang des Jahrs 341 v. Chr. oder die letzten Tage des vorangehenden Jahrs fallen.

ungenügend[1]), seine Kenntniss der früheren Philosophen nicht sehr gründlich gewesen zu sein, als er selbst in der Rolle des Lehrers | auftrat; doch war er schwerlich so ganz Autodidakt, wie er diess später sein wollte: es werden uns wenigstens die Männer genannt, welche ihn schon frühe nicht allein in die demokritische, sondern auch in die platonische, vielleicht auch die peripatetische Philosophie eingeführt hatten[2]); und steht es auch

1) Sein Vater war nach STRABO a. a. O. CIC. a. a. O. Schullehrer (*γραμματοδιδάσκαλος*), und er hatte ihn darin unterstützt (HERMIPPUS u. TIMON b. DIOG. 2 f. ATHEN. XIII, 588, a); seine Mutter soll mit Hersagen von mystischen Sprüchen (*καθαρμοὶ*) Geld verdient, und er selbst sich bei diesem Gewerbe betheiligt haben (DIOG. 4). Mag aber auch der letzteren, offenbar aus feindseliger Quelle geflossenen Nachricht kein Werth beizulegen sein, so waren doch Epikur's Verhältnisse in seiner Jugend einer gründlichen wissenschaftlichen Ausbildung allem nach nicht günstig. Dass dieselbe mangelhaft war, müssten wir, zumal bei einem Manne, dessen Urtheil so subjektiv ist, schon aus den abschätzigen Aeusserungen über gelehrte Bildung abnehmen, die uns noch begegnen werden; es wird aber auch ausdrücklich versichert; SEXT. Math. I, 1: *ἐν πολλοῖς γὰρ ἀμαθὴς Ἐπίκουρος ἐλέγχεται, οὐδὲ ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις* (im sprachlichen Ausdruck; vgl. den DIOG. 4. 13 erwähnten Tadel des Dionys von Halikarnass und des Aristophanes und S. 367, 7) *καθαρεύων*. CIC. Fin. I, 7, 26: *vellem equidem, aut ipse doctrinis fuisset instructior — est enim . . . non satis politus iis artibus, quas qui tenent eruditi appellantur — aut ne deterruisset alios a studiis.* ATHEN. XIII, 588, a: *ἐγκυκλίου παιδείας ἀμύητος ὤν.*

2) Nach seiner eigenen Aussage (DIOG. 2) war er erst 14 (SUID. *Ἐπίκ.* sagt: 12) Jahre alt, als er anfieng zu philosophiren, d. h. über philosophische Fragen (nach dem Epikureer Apollodor aus Anlass der hesiodischen Verse über das Chaos) überhaupt nachzudenken. Später rühmte er sich, dass er das, was er war, ohne Lehrer durch sich selbst geworden sei, und wollte auch seinen nachweislichen Lehrern nichts zu verdanken haben (CIC. N. D. I, 26, 72 f. 33, 93. SEXT. Math. I, 2 ff., der einige seiner Schmähreden über Nausiphanes anführt. DIOG. X, 8. 13. PLUT. n. p. suav. v. 18, 4 vgl. auch SEN. ep. 52, 3). Indessen steht es ausser Zweifel, dass er in seiner Jugend den Unterricht des Platonikers Pamphilus und jenes Nausiphanes genossen hatte, welcher bald Demokriteer bald Pyrrhoneer genannt wird (m. s. darüber CIC. u. SEXT. a. d. a. O. DIOG. X, 8. 13. 14. IX, 64. 69. prooem. 15. SUID. *Ἐπίκ.* CLEM. Strom. I, 301, D. Vgl. Bd. I, 863). Zwei weitere angebliche Lehrer Epikur's, Nausikydes (DIOG. prooem. 15) und Praxiphanes (ebd. X, 13), sehen fast aus, als ob sie beide durch Theilung und Verdoppelung aus Nausiphanes entstanden wären; da indessen Praxiphanes schon von Apollodor in der Chronik neben Nausiphanes genannt war, werden wir dieser Angabe doch wohl Glauben schenken dürfen. Bei Praxiph.

keineswegs sicher, dass er in der Folge, bei einem Besuch in Athen[1]), Xenokrates gehört hat[2]), so lässt sich doch seine Bekanntschaft mit den Schriften der Philosophen, von denen er wichtige Theile seiner Lehre entlehnt hat, wie vor allem Demokrit's[3]), nicht bezweifeln. Nachdem er schon in einigen | kleinasiatischen Städten als Lehrer thätig gewesen war[4]), kam er 306 v. Chr.[5]) nach Athen und gründete hier eine eigene

würde man aber doch kaum (mit Hirzel Unters. zu Cic. phil. Schr. I, 165) an den bekannten Peripatetiker (vgl. Th. II, b, 899) denken dürfen, da dieser Schüler Theophrast's eher für jünger, und wahrscheinlich für erheblich jünger zu halten sein wird, als Epikur.

1) Er kam hieher nach Heraklides Lembus b. Diog. 1 in seinem 18ten Jahr, gieng aber in der Folge nach Kolophon zu seinem inzwischen mit den andern Athenern aus Samos vertriebenen Vater. Vgl. Strabo a. a. O: *τραφῆναί φασιν ἐνθάδε* (in Samos) *καὶ ἐν Τέῳ καὶ ἐφηβεῦσαι Ἀθήνησι.* Vgl. Cic. N. D. I, 27, 72: *Xenocraten audire potuit.*

2) Nach Cic. a. a. O. läugnete er es, während andere es behaupteten; zu den letzteren gehört Demetrius aus Magnesia b. Diog. 13.

3) Demokrit's Schriften sollen ihn zuerst bestimmt haben, sich der Philosophie zu widmen (Hermipp. b. Diog. 2); doch ist diess wohl blosse Vermuthung. Noch weniger hat es auf sich, dass b. Diog. 4 Aristippus als ein solcher genannt wird, dessen Lehre er sich angeeignet habe. Epikur selbst soll sich auch über Demokrit abschätzig geäussert haben (Cic. N. D. I, 33, 93. Diog. 8), und durch Diog. 9 wird diese Angabe nicht widerlegt; wahrscheinlich ist sie aber auf vereinzelten Tadel zu beschränken, der immerhin (wie ihm Plut. n. p. suav. v. 18, 5 vorwirft) rechthaberisch gewesen sein kann, oder es wird auf Epikur übergetragen, was nur von Epikureern, wie Kolotes (vgl. Plut. adv. Col. 3, 3. S. 1108), gilt. Plut. a. a. O. sagt nicht blos, dass Epikur sich längere Zeit einen Demokriteer genannt habe, sondern er führt auch Stellen des Leonteus und Metrodor an, welche Epikur's Verehrung für Demokrit bezeugen, und denselben als Vorgänger Epikur's anerkennen. Auf entschuldigende Aeusserungen Epikur's über gewisse Irrthümer Demokrit's scheint sich Philodem. *π. παῤῥησίας*, Vol. Herc. V, 2, col. 20 zu beziehen. Auch Lucrez III, 370. V, 620 spricht von Demokrit mit hoher Achtung, und Philod. De Mus., Vol. Herc. I, col. 36 nennt ihn *ἀνὴρ οὐ φυσιολογώτατος μόνον τῶν ἀρχαίων ἀλλὰ καὶ τῶν ἱστορουμένων οὐδενὸς ἧττον πολυπράγμων* (so nämlich sind die Worte zu ergänzen).

4) Diog. 1 f. 15 und nach ihm Suid. nennt Kolophon Mytilene und Lampsakus. Dass Epikur in der letzteren Stadt längere Zeit gelebt und sich hier mit Idomeneus und Leonteus befreundet habe, sagt auch Strabo XIII, 1, 19. S. 589.

5) So Diog. 2 nach Heraklides und Sotion. Ihm zufolge kehrte Epikur

Schule[1]). Der Sitz dieser Schule war Epikur's Garten[2]), ihr geistiger Mittelpunkt die Persönlichkeit des Meisters; um ihn sammelte sich ein Freundeskreis, welchen die Anhänglichkeit an ihren fast vergötterten Lehrer, die Gleichheit der Grundsätze und der Genuss eines gebildeten Verkehrs mit seltener Innigkeit zusammenhielt[3]). Dass an diesem Verein und seinen philosophischen Bestrebungen nicht allein Frauen[4]), sondern auch Hetären theilnahmen[5]), wird den Epikureern zwar von ihren Gegnern als eine grosse Unwürdigkeit vorgerückt, indessen kann es in den damaligen Zuständen der griechischen Gesellschaft nicht so sehr auffallen. Ein festes Honorar scheint Epikur für seinen Unterricht nicht verlangt zu haben; dagegen hören wir, wenigstens aus seinen späteren Jahren, von regelmässigen Beiträgen, die er

unter dem Archon Anaxikrates (Ol. 118, 2. $30^7/_6$ v. Chr.) für immer nach Athen zurück. Mit der Angabe der Chronik Apollodor's (b. Diog. 15), dass er 32jährig in Mytilene aufgetreten sei, und hier und in Lampsakus 5 Jahre gelehrt habe, verträgt sich diess, wenn wir Apollodor's Zahlen nicht voll nehmen. Falls Epikur, im December 342 oder Januar 341 geboren, im Frühjahr 310 nach Mytilene gieng und vor der Mitte d. J. 306 nach Athen zurückkehrte, konnte das angeführte immerhin von ihm gesagt werden. Auch eine Abweichung der Zeitangaben von 1—2 Jahren wäre aber für uns ohne Bedeutung.

1) Doch, wie es scheint, nicht sofort, denn D. 2 sagt nach Heraklides: *μέχρι μέν τινος κατ' ἐπιμιξίαν τοῖς ἄλλοις φιλοσοφεῖν, ἔπειτ' ἰδίᾳ πως τὴν ἀπ' αὐτοῦ κληθεῖσαν αἵρεσιν συστήσασθαι.*

2) M. s. über diesen berühmten Garten: D. 10. 17 f. Plin. H. n. XIX, 4, 51. Cic. Fin. I, 20, 65. V, 1, 3. ad Fam. XIII, 1. Sen. ep. 21, 10. Steinhart S. 462, 45. 463, 72. Epikur hatte denselben um 80 Minen (etwa 5500 Mark) erkauft. Von demselben heissen die Epikureer auch *οἱ ἀπὸ τῶν κήπων* Sext. Math. IX, 64.

3) Es wird hierüber, wie auch über Epikur's eigenen Charakter, später gesprochen werden.

4) Wie Themista oder Themisto, die Frau des Leonteus (D. 5. 25. 26. Clem. Strom. IV, 522, D).

5) D. 4. 6. 7. Kleomed. Meteora S. 92 Balfor. Plut. n. p. suav. vivi 4, 8. 16, 1. 6. lat. viv. 4, 2. Die bekannteste von ihnen ist Leontion, welche mit Epikur's Schüler Metrodor zusammenlebte (D. 6. 23), und gegen Theophrast, nicht ohne Geist, schrieb (Cic. N. D. I, 33, 93. Plin. hist. nat. praef. 29). M. s. über sie noch D. 5. Philod. *π. παῤῥησίας* Vol. Herc. V, 2. Fr. 9. Athen. XIII. 593, b, der von ihrer Tochter Danaë eine That aufopfernder Hingebung erzählt. Was er ihr selbst ebd. 588, b vorwirft, ist schwerlich für ein geschichtliches Zeugniss zu halten.

von einzelnen seiner Freunde bezog[1]). Sechsunddreissig Jahre lang wirkte Epikur hier in philosophischer Zurückgezogenheit[2]), und es gelang ihm, seiner Schule in dieser Zeit ein so festes Gepräge aufzudrücken, dass wir es noch nach Jahrhunderten unverändert wiedererkennen. Im J. 270[3]) erlag er einer Krankheit, deren Beschwerden und Schmerzen er mit grosser Standhaftigkeit ertragen hatte[4]). Aus der Masse seiner Schriften[5]) sind uns nur wenige, von kleinerem Umfang, erhalten[6]). Die ungünstigen Urtheile von Gegnern über Epikur's Schreibart[7])

1) In einem von Gomperz (Hermes, V, 191 f.) mitgetheilten Brieffragment wird der Addressat von Epikur aufgefordert, die Beisteuer, die er ihm bisher geleistet hatte, nach seinem Tod noch 4—5 Jahre den Kindern Metrodor's zukommen zu lassen, und in einer zweiten Briefstelle (ebd. S. 194) sagt Epikur zwei Freunden, er nehme nicht mehr als 120 Drachmen von jedem von ihnen an.

2) Philodem. π. εὐσεβ. S. 93 Gomp. rühmt von ihm, dass er sich von aller Anfechtung, selbst durch die Komödie, frei zu erhalten gewusst habe, was eben nur möglich war, wenn er möglichst wenig in die Oeffentlichkeit trat. Indessen kennen wir aus Athen. III, 102, a. VII, 279, c f. Verse von Komikern über Epikur.

3) Ol. 127, 2 unter dem Archon Pytharatus, 72jährig (D. 15 nach Apollodor. Cic. De fato 9, 19).

4) D. 15. 22. Cic. ad Fam. VII, 26. Fin. II, 30, 96. Sen. ep. 66, 47. 92, 25. Dass er seinem Leben selbst ein Ende gemacht habe (Baumhauer Vett. philos. doctr. de morte volunt. 322) liegt nicht in Hermippus' Bericht D. 15.

5) Er war nach Diog. pro. 16. X, 26 neben Chrysippus der grösste Vielschreiber unter den alten Philosophen, und seine Werke füllten 300 Rollen. Die Titel der geschätztesten gibt D. 27 f. vgl. Fabric. Bibl. gr. III, 595 ff. Harl.

6) Die drei Lehrbriefe bei Diog. 35 ff. 84 ff. 122 ff. und die κύριαι δόξαι, ein Abriss seiner Ethik, dessen auch Cic. N. D. I, 30, 85 erwähnt, ebd. 139 ff. Von den 37 Büchern π. φύσεως ist das 2te und 11te in Bruchstücken aus einer herculanensischen Handschrift (Vol. Hercul. II und in der Separatausgabe Orelli's) herausgegeben. Weitere Bruchstücke der gleichen Schrift Vol. Herc. coll. alt. VI, 1. und bei Gomperz Neue Bruchst. Epik. Sitzungsber. d. Wiener Akad. Bd. 83 (1876) S. 87—98. Bruchstücke der Ethik hat Comparetti in der Rivista di Filologia 1879 (T. VII, Märzh.) aus Vol. Herc. coll. alt. XI, 20 ff. herausgegeben und besprochen, epikurische Brieffragmente Gomperz im Hermes V, 386—395.

7) Aristophanes bei Diog. 13, der sie ἰδιωτικωτάτη nennt, Kleomed. Meteora S. 91, der sich namentlich über seine schlechte und oft niedrige

werden durch diese und andere Ueberreste seiner Werke [1]) im ganzen bestätigt. |

Von Epikur's zahlreichen Schülern [2]) sind die bekanntesten: Metrodorus [3]) und Polyänus [4]), welche beide schon vor ihm

Ausdrucksweise beklagt, und als Belege die Phrasen: „σαρκὸς εὐσταθῆ καταστήματα", „τὰ περὶ ταύτης πιστὰ ἐλπίσματα", „λίπασμα ὀφθαλμῶν" (für die Thränen), „ἱερὰ ἀνακραυγάσματα", „γαργαλισμοὺς σώματος", „ληκίσματα" anführt. Vgl. S. 364, 1. Auch in dieser Beziehung wie in seiner schriftstellerischen Fruchtbarkeit, ist ihm Chrysippus zu vergleichen; s. o. 42, 5.

1) Wie die Bruchstücke bei Diog. 5. 7 f. Sonst sind uns, ausser dem Testament und dem Brief an Idomeneus, D. 16—22, besonders von Seneca zahlreiche Aeusserungen Epikur's aufbewahrt.

2) Ueber dieselben Fabric. Bibl. gr. III, 598 ff. Harl. Dass es ihrer sehr viele waren, sagt nicht blos Diogenes, der aber unter den Freunden Epikur's die ganze Städte füllen würden (X, 9), jedenfalls die späteren Epikureer mitzählt (nennt er doch selbst unter seinen γνώριμοι a. . O. einen Zeitgenossen des Karneades), sondern auch Cic. Fin. I, 20, 65, der seinen Epikureer von *magni greges amicorum* reden lässt, die sich in Epikur's Haus zusammengefunden haben. Seiner Freunde in Asien und Aegypten erwähnt auch Plut. lat. viv. 3, 1. Wenn nichtsdestoweniger er selbst sowohl als Metrodor b. Sen. ep. 79, 15 f. bezeugen, sie seien in Griechenland fast unbeachtet geblieben, so wird diess nicht so ganz wörtlich zu nehmen sein; das aber kann immerhin sein, dass ihnen von Seiten der Gelehrten nur geringe Beachtung zu Theil wurde, wenn auch ihre Schule zahlreich genug war.

3) Ueber ihn: Duening De Metrod. Epic. vita et scr. Metr. stammte aus Lampsakus (Strabo XIII, 1, 19. S. 589; Cic. Tusc. V, 37, 109; Diog. 22 ist der Text, den Cobet willkürlich herstellt, verdorben). Er war neben Epikur der berühmteste Lehrer der Schule; Cic. Fin. II, 28, 92 nennt ihn *paene alter Epicurus* und ebd. 3, 7 berichtet er, dass ihm Epikur den Namen eines Weisen zuerkannt habe (vgl. auch Diog. 18. Sen. ep. 52, 3). Weiteres über ihn und seine Schriften bei Diog. X, 6. 18 f. 21—24. Philodem. De vitiis IX (Vol. Herc. III) col. 12. 21. 27. Athen. VII, 279 f. Plut. n. p. suav. vivi 7, 1. 12, 2. 16, 6. 9. adv. Col. 33, 2. 6. Sen. ep. 98, 3. 99, 25. Bruchstücke aus letzteren (jetzt von Duening S. 25 ff. gesammelt) finden sich bei Plutarch, Seneca, Philodemus u. a.; dass jedoch die Fragmente einer Schrift π. αἰσθητῶν im 6ten Band der Volumina Herculanensia ihm gehören, lässt sich nicht annehmen; vgl. Duening S. 32 f. Nach Diog. 23 starb er sieben Jahre vor Epikur im 53sten Lebensjahr, war also 330 oder 329 v. Chr. geboren. Für die Erziehung seiner Kinder (wohl von Leontion, die er nach D. 23 zur παλλακή, nach Sen. Fr. 45, bei Hieron. adv. Jovin. I, 191 zur Frau gehabt hatte) trifft Epikur in seinem Testament (D. 19. 21)

starben; Hermarchus[1]), der nach seinem Tode die Leitung der | Schule übernahm[2]); Kolotes[3]), gegen den noch vierhundert Jahre später Plutarch schrieb. Auch sonst sind uns aber viele von ihnen wenigstens dem Namen nach bekannt[4]). Der

Vorsorge; an eines derselben scheint das von Gomperz (s. S. 367, 6 Schl.) herausgegebene und erläuterte artige Briefchen gerichtet gewesen zu sein.

4) Athenodor's Sohn, gleichfalls aus Lampsakus (D. 24), nach Cic. Acad. II, 33, 106. Fin. I, 6, 20 ein tüchtiger Mathematiker, der sich aber durch Epikur von seiner Wissenschaft abbringen liess. Diog. a. a. O. nennt ihn *ἐπιεικὴς καὶ φιλήκοος*, Metrodor b. Philodem. *π. παῤῥησίας* (Vol. Herc. V, a) col. 6 *ἀποφθεγματίας*, Sen. ep. 6, 6 ihn, Metrodor und Hermarchus *viros magnos;* Philodem. a. a. O. (Vol. V, b) Fr. 49 lobt seine Freimüthigkeit gegen seinen Lehrer. Auch von ihm wird in Epikur's Testament (D. 19) ein Sohn erwähnt, dessen Mutter, nach der hämischen Bemerkung bei Plut. n. p. suav. v. 16, 6 zu schliessen, ebenfalls eine von den Hetären gewesen zu sein scheint, welche der Schule beigetreten waren. Eine Schrift von ihm *π. φιλοσοφίας* nennt Philodem. *π. εὐσεβ.* S. 98, 20 Gomp., eine an Aristo Ders. ebd. 140, 10.

1) Der Name dieses Mannes, früher Hermachus geschrieben, lautet in den neueren Ausgaben des Diogenes, Cicero, Seneca: Hermarchus. Die letztere Form wird durch die herculanensischen Bruchstücke aus Philodemus (*π. θεῶν διαγωγῆς*, Vol. VI, col. 13, 20. De vitiis IX, Vol. III, col. 25, 1) und die Inschrift einer Bildsäule von ihm (Antiquitatt. Hercul. V, 17) sichergestellt. Seine Vaterstadt war Mytilene, sein Vater Agemarchus (D. 17. 15. 24) oder richtiger (Schneidewin Ztschr. f. Alterthumsw. 1844, 1, 59 nach Ahrens und Keil) Agemortus; seine Bücher verzeichnet Diog. 24 f. Als einen seiner ältesten und treusten Schüler bezeichnet ihn Epikur in seinem Testament (D. 20) durch die Worte: *μετὰ τοῦ συγκαταγεγηρακότος ἡμῖν ἐν φιλοσοφίᾳ.* Ueber seinen Charakter vgl. m. Sen. ep. 6, 6 (vor. Anm.). 52, 4; über seine 22 Bücher gegen Empedokles Bernays Theophr. üb. Frömmigk. S. 8. 139 f., der ein längeres Bruchstück daraus b. Porph. De abst. I, 7—12 nachweist.

2) Gemäss den in Epikur's Testament (D. 16 ff.) gegebenen Bestimmungen.

3) Kolotes aus Lampsakus (D. 25); einiges weitere über ihn und einige seiner Schriften bei Plut. adv. Col. 17, 5 f. 1, 1. n. p. suav. v. 1, 1 u. ö. (vgl. d. Index). Macrob. Somn. Scip. I, 2. Vol. Hercul. IV, Introd. in Polystr. S. III.

4) Dahin gehören vor allem Epikur's Brüder Neokles, Chäredemus und Aristobulus; vgl. D. 3. 28. Plut. n. p. suav. v. 5, 3 (wo *Ἀγαθόβουλος* offenbarer Schreibfehler ist). 16, 3. De lat. viv. 3, 2. Ferner Idomeneus aus Lampsakus (D. 25. 22. 23. 5. Plut. adv. Col. 18, 3. Strabo XIII, 1, 19. S. 589. Athen. VII, 279 f. Philodem. *π. παῤῥησίας* Fr. 72.

äussere | Sammelpunkt der Schule blieb der Garten, welcher ihr im Testament ihres Stifters vermacht war [1]). Auf Hermarchus folgte als Haupt derselben Polystratus [2]), neben dem Hippoklides genannt wird [3]); diesem Dionysius, ihm Basili-

Vol. Herc. V, 2. SEN. ep. 21, 3 f. 7. 22, 5. PHOT. Lex. und SUID. unter Πύθια καὶ Δήλια), aus dessen geschichtlichen Schriften mancherlei Notizen (b. MÜLLER Fragm. Hist. gr. II, 489 ff.) mitgetheilt werden; Leonteus, gleichfalls aus Lampsakus (D. 5. 25 f. PLUT. adv. Col. 3, 3. STRABO a. a. O.); Herodotus (D. 4 f. 34 f.); Pythokles (D. 5 f. 83. PLUT. n. p. su. v. 12, 1. adv. Col. 29, 2. PHILOD. π. παῤῥησ. Fr. 6); Apelles (PLUT. n. p. su. v. 12, 1), Menökeus (D. 121 f.), Nikanor (D. 20); Timokrates, der Bruder Metrodor's, welcher aber in der Folge von Epikur abfiel, und sowohl mit Epikur selbst als mit seinem Bruder bittere Streitschriften wechselte (D. 4. 6 ff. 23 f. 28. CIC. N. D. I, 33, 93. PLUT. n. p. suav. v. 16, 9. adv. Col. 32, 7. Comment. in Hesiod. Fr. 7, 1. PHILOD. π. ὀργῆς col. 12, 13. S. 48 Gomp. Ders. π. παῤῥησ., Vol. Herc. V, a, col. 20). Von diesem Timokrates muss der Potamier (also Athener) Timokrates verschieden sein, welchen Epikur b. DIOG. 16 und CIC. Fin. II, 31, 101 mit Amynomachus zu seinem Erben und Testamentsvollstrecker einsetzt. Wahrscheinlich sind aber diese beiden gleichfalls Schüler des Philosophen. Weiter werden genannt: Mithras, ein Syrer, Beamter des Lysimachus (D. 4. 28. PLUT. adv. Col. 33, 2. n. p. suav. v. 15, 5); Mys, ein Sklave Epikur's, dem er in seinem Testament (D. 21) mit einigen andern, vielleicht gleichfalls Anhängern seiner Lehre, die Freiheit schenkt (über ihn D. 3. 10. GELL. II, 18, 8. MACROB. Sat. I, 11); die S. 366, 4. 5 besprochenen Frauen. Auch Anaxarchus, an den Epikur, Timarchus, an den Metrodor einen Brief richtete (PLUT. adv. Col. 17, 3 f.), der früh verstorbene Hegesianax (Ders. n. p. suav. v. 20, 5), der Dichter Menander, dessen bewunderndes Epigramm auf Epikur in der Anthologie VII, 72 steht, nach STRABO XIV, 1, 18. S. 638 ein συνέφηβος desselben, ebenso auch Dionysius ὁ Μεταθέμενος (s. o. 38, 2) und einige andere wären hier zu nennen.

1) DIOG. 16 ff. und oben S. 366, 2. Zu Cicero's Zeit war dieses Grundstück mit dem darauf befindlichen, mittlerweile in Verfall gerathenen Hause („*parietinae*") in die Hände eines vornehmen Römers, C. Memmius, gekommen, der es als Bauplatz benützen wollte; nachdem er diesen Plan aufgegeben hat, verwendet sich CIC. ad Fam. XIII, 1 (vgl. ad Att. V, 11) bei ihm um Zurückgabe an die Schule. Ob sie erfolgt ist, erfahren wir (auch aus SEN. ep. 21, 10) nicht.

2) D. 25. Ob Polystr. noch ein persönlicher Schüler Epikur's war, sagt Diog. nicht, ich möchte es aber vermuthen. Bruchstücke einer Schrift desselben, π. ἀλόγου καταφρονήσεως, enthält der vierte Band der Vol. Hercul.

3) Von VALER. MAX. I, 8, ext. 17, demzufolge diese beiden Männer, an dem gleichen Tage geboren und gestorben, ihr ganzes langes Leben hin-

des [1]). Dem zweiten Jahrhundert scheint Protarchus aus Bargylium [2]), und sein Schüler Demetrius der Lakonier [3]) anzugehören [4]). Wir können jedoch die Lebenszeit dieser Männer nicht näher bestimmen [5]); und in noch höherem Grade gilt diess von einigen andern, deren Namen uns überliefert sind [6]). |

durch unzertrennlich in Vermögensgemeinschaft lebten. — Gleichzeitig wäre, nach dem ältern Text des Diog. (X, 25), Lysias, bei dem Hermarchus gestorben wäre, wie Fabric. Bibl. gr. III, 606 glaubt, der bei Athen. V, 215, b genannte Tyrann von Tarsus; indessen liest Cobet für: παρὰ Λυσίᾳ „παραλύσει".

1) D. 25. Bei Dionysius haben wir aber schwerlich an den Μεταθέμενος (oben S. 38, 2) zu denken, denn diess würde Diog. wohl sagen, und auch chronologisch ist es sehr unwahrscheinlich.

2) Strabo XIV, 2, 20. S. 658. Nicht auf ihn, sondern auf den Th. I, 960, 4 besprochenen Rhetor, geht Themist. Phys. 27, a, o. Simpl. Phys. 78, a, u. vgl. Hirzel im Hermes X, 254.

3) Ueber ihn Strabo a. a. O. D. 26. Sext. Pyrrh. III, 137. Math. VIII, 348. X, 219, auch Erotian Lex. Hippocr. Κλαγγώδη. Demetr. war nach diesen Stellen einer der ausgezeichneteren Epikureer; er scheint auch b. Plut. plac. I, 18, 3 gemeint zu sein. Ob ein Werk über Mathematik, von dem sich unleserliche Reste in Herculanum gefunden haben (Vol. Herc. IV. Introd. in Polystr. III, 2), von ihm oder einem andern (etwa dem von Strabo XII, 3, 16. S. 548 genannten) herrührte, lässt sich nicht ausmachen.

4) Dafür spricht Diog. 26, welcher den Demetrius neben Zeno nennt, im übrigen aber keinen Epikureer anführt, der nachweislich jünger wäre, als Zeno; und damit stimmen auch die Anführungen bei Sextus, wenn nämlich dieser die Abschnitte, worin sie sich finden, dem Klitomachus entnommen hat; Math. VIII, 348 macht wirklich den Eindruck, als wolle der Verfasser die Einwendung eines Zeitgenossen widerlegen.

5) Da in der Reihe der athenischen Scholarchen zwischen Basilides, der als Epikur's vierter Nachfolger kaum länger, als bis 170 – 160 gelebt haben kann, und Apollodor (s. S. 373) eine Lücke zu sein scheint, könnte man geneigt sein, diese mit Protarch und Demetrius auszufüllen; da jedoch der letztere nach Sext. a. a. O. bereits eine Ausführung des Karneades zu widerlegen versuchte, kann er Apollodor nicht wohl vorangehen. Vielleicht war aber Protarchus der Nachfolger des Basilides und Demetrius ist entweder nicht zum Scholarchat gelangt, oder er war, wenn er das letztere bekleidete, Apollodor's Nachfolger und Zeno's Vorgänger.

6) Die beiden Ptolemäus aus Alexandrien (D. 25), Diogenes von Tarsus (D. VI, 81. X, 26. 97. 118 f. 136. 138; ob jedoch dieser Diog., wie Hirzel annimmt, Unters. zu Cic. I, 181, mit dem von Strabo XIV, 5, 15. S. 675 genannten, aber nicht als Epikureer bezeichneten, Eine Person ist, scheint mir fraglich), Orion (D. 26), Timagoras (Cic. Acad. II, 25, 80.

Noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts soll der Epikureismus auch in Rom Fuss zu fassen begonnen haben [1]). Sicherer ist es, dass diess nicht zu lange nach diesem Zeitpunkt geschehen ist. Als der erste, welcher der epikureïschen Lehre durch Schriften in lateinischer Sprache unter den Römern Eingang verschaffte, wird uns C. Amafinius genannt [2]); und es wird beigefügt, dass sie hier bald zahlreiche Anhänger gefunden habe, denen sie sich nicht blos durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Einfachheit und leichte Verständlichkeit empfahl [3]). |

Stob. Floril. IV, 173 Nr. 2 Mein. Von diesem Timag. wird derjenige jedenfalls verschieden sein, von dem sich bei Müller Hist. gr. IV, 520 einige Bruchstücke finden). Metrodor von Stratonice, welcher — das einzige derartige Beispiel unter den Epikureern — von der epikureischen Schule zu Karneades übergieng (D. 9), wird unter den Schülern des letztern noch zu erwähnen sein.

1) Nach Athen. XII, 547, a, den Aelian V. H. IX, 12 ausschreibt, wurden unter dem Consulat des L. Postumius (173 oder 155 v. Chr.; s. Clinton F. Hellen. z. d. J.) zwei Epikureer, Alcius und Philiskus, wegen ihres schlechten Einflusses auf die Jugend aus Rom ausgewiesen. Nun ist diese Angabe freilich unverkennbar einem den Epikureern sehr feindseligen Schriftsteller entnommen; bei Suid. vollends (*Ἐπίκουρος* T. I, b, 419 f. Bernh.) steht sie mit so abenteuerlichen Uebertreibungen zusammen, dass man wohl gegen sie misstrauisch werden könnte. Doch ist sie mit ihrer genauen Zeitangabe schwerlich aus der Luft gegriffen. Dass in einzelnen Städten scharfe Beschlüsse gegen den Epikureismus gefasst wurden, sagt auch Plut. n. p. suav. v. 19, 4; und dass man in Rom gerade um jene Zeit gegen Neuerungen sehr auf der Hut war, sehen wir aus der bekannten Untersuchung gegen die Bacchanalien, 186 v. Chr., und der S. 486 2. Aufl. zu erwähnenden Ausweisung der Philosophen und Rhetoren, 161 v. Chr.

2) Dieser Mann scheint nach Cic. Tusc. IV, 3, 6 nicht lange nach der bekannten Philosophengesandtschaft des Jahrs 156 v. Chr. aufgetreten zu sein: das Gegentheil folgt auch nicht daraus, dass Lucr. V, 336 von sich selbst rühmt, er habe *primus cum primis* die epikureische Lehre lateinisch dargestellt. Seine Werke hatten nach Cic. einen bedeutenden Erfolg *(cujus libris editis commota multitudo contulit se ad eam potissimum disciplinam).* Nach Acad. I, 2, 5 f. hatte er namentlich die Physik nach Epikur bearbeitet. Cicero beschwert sich hier über ihn und Rabirius (wir wissen nicht welchen, und ob er auch Epikureer war), *qui nulla arte adhibita de rebus ante oculos positis vulgari sermone disputant: nihil partiuntur* u. s. w. Vgl. Tusc. II, 3, 7. Auch Cassius (Cic. ad Fam. XV, 19) nennt ihn und Catius (s. u. 375, 4), *mali verborum interpretes.*

3) Cic. Tusc. IV, 3, 7: *post Amafinium autem multi ejusdem aemuli ra-*

In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lehrte in Athen Apollodorus[1]), einer der fruchtbarsten philosophischen Schriftsteller; sein Schüler Zeno aus Sidon, der bedeutendste unter den damaligen Epikureern, wirkte lange mit Erfolg durch Lehre und Schriften[2]). Gleichzeitig treffen wir Phädrus in

tionis multa cum scripsissent, Italiam totam occupaverunt, quodque maxumum argumentum est non dici illa subtiliter, quod et tam facile ediscantur et ab indoctis probentur, id illi firmamentum esse disciplinae putant. Vgl. Fin. I, 7, 25 die Frage: *cur tam multi sint Epicurei.*

1) Mit dem Beinamen ὁ κηποτύραννος, der Verfasser von mehr als vierhundert Büchern D. 25. 2. 13. VII, 181. Ueber seine Lebenszeit s. m. die folg. Anm.

2) Dass Zeno ein Sidonier und der Schüler Apollodor's war, sagt Diog. VII, 35. X, 25 und Prokl. in Euclid. prop. I, 1. S. 199 Friedl.; und dass diese Aussage nicht auf den uns aus Cicero bekannten Zeno, sondern auf einen älteren gleichnamigen gehe (wie früher einzelne wollten, indem sie Apollodor D. X, 25 irrthümlich als persönlichen Schüler Epikurs bezeichnet glaubten), lässt sich nicht annehmen, theils weil uns von einem solchen jede Spur fehlt, theils weil Diogenes in diesem Fall VII, 35 den Lehrer Cicero's, der ihm doch unmöglich unbekannt sein konnte, übergangen hätte. Nach Cic. Acad. I, 12, 46 hatte er noch Karneades gehört und bewundert; und da nun Karn. 129 v. Chr. gestorben ist, kann er nicht wohl später, als 150 v. Chr., geboren sein. Wir werden daher seinen Lehrer Apollodor, den er doch nicht erst geraume Zeit nach Karneades gehört haben wird, noch ganz in's zweite Jahrhundert zu setzen haben. Für Zeno's Schulführung fehlt es zwar an bestimmten Zeugnissen; aber er nimmt unter seinen epikureïschen Zeitgenossen eine so hervorragende Stellung ein, dass kaum eine andere Annahme übrig bleibt. Auch die sogleich anzuführenden Mittheilungen des Cicero und Philodemus über seine Vorträge weisen auf die Stellung des Schulvorstands; und da Apollodor nach dem oben bemerkten nicht bis 90 v. Chr. am Leben gewesen sein kann, Phädrus aber (s. folg. Anm.) um diese Zeit noch in Rom war, ist zwischen diesen beiden Schulhäuptern eine Lücke, die eben durch Zeno (oder auch Demetrius und Zeno) ausgefüllt gewesen sein wird. Bei seinem ersten Besuch in Athen (7⁸/₉ v. Chr.) hörte ihn Cicero gemeinschaftlich mit Atticus (Cic. a. a. O. Fin. I, 5, 16. Tusc. III, 17, 38 — das gleiche sagt N. D. I, 21, 58 Cotta von sich. Vgl. auch N. D. I, 34, 93); dagegen kann er unmöglich (wie noch Krische Forsch. 26 will) der Xeno oder Zeno sein, von dem Cic. ad Att. V, 10. 11. XVI, 3 50 und 43 v. Chr. als einem noch lebenden redet. Cic. nennt ihn N. D, I, 21, 59 *princeps Epicureorum* (ebenso Philo von Larissa ebdas.: *coryphaeus Epicureorum*), Tusc. a. a. O. *acriculus senex, istorum* (Epikureer) *acutissimus;* Diog. X, 25 bezeichnet ihn als πολυγράφος ἀνήρ; durch Prokl. in Eucl. a. a. O. und S. 215. 217 f. erfahren wir von einer Schrift Zeno's, worin er die Gültigkeit

Rom und Athen[1]), | etwas später **Philodemus**[2]) und **Siro**

der mathematischen Beweise angriff, und einer eigenen Gegenschrift des Posidonius; Philodem's Abhandlung π. παῤῥησίας (Vol. Herc. V, a) war dem Titel zufolge ein Auszug aus Zeno. Desselben Schrift π. σημείων beruft sich col. 19, 4 ff. 20, 30 auf Vorträge Zeno's, denen sie ziemlich viel entnommen zu haben scheint. In Zeno hat endlich R. Hirzel (Unters. zu Cic. phil. Schr. I, 9 ff.), unter Zustimmung von Diels (Doxogr. 126), die wahrscheinliche Quelle des ersten und dritten Abschnitts von Cicero's erstem Buch über die Götter (c. 8, 18—9, 24 und 16, 42—20, 56) nachgewiesen; Schwenke (Jahrb. f. Philol. 1879, H. 1, S. 49 ff.) will auch den zweiten Abschnitt von ihm herleiten, was mir verfehlt scheint. — Mit Zeno ist jener Aristio oder Athenio gleichzeitig, welcher während des mithridatischen Kriegs in Athen eine Rolle spielte, und bald Peripatetiker bald Epikureer genannt wird (s. Bd. II, b, 934, 3 und Plut. Sulla 12. 14. 23). Vielleicht bezieht sich auf die Zeit seiner Gewaltherrschaft die Behauptung (Demetr. Magn. b. Athen. XIII, 611, b), dass der Stoiker Theotimus, der gegen Epikur geschrieben hatte, auf Zeno's Betrieb getödtet worden sei. Nicht jünger, als er, aber möglicherweise beträchtlich älter, kann der sonst unbekannte Nikasikrates sein, den Philod. π. ὀργῆς col. 37, 5. 38, 34 anführt.

1) Auch ihn hatte Cicero 78/9 v. Chr. in Athen (N. D. I, 33, 93. Fin. I, 5, 16. V, 1, 3. Legg. I, 20, 53), aber vorher schon, als angehender Jüngling, in Rom gehört, wo sich demnach Phädrus damals (um 90 v. Chr.) aufgehalten haben muss (ad. Fam. XIII, 1); als er zum zweitenmal mit ihm verkehrte, war er bereits alt. Nach Phlegon b. Phot. Bibl. Cod. 97. S. 84, a, 17 folgte ihm Patron Ol. 177, 3 (70 v. Chr.) in der Leitung der Schule, die er, wenn Zeno vor ihm Schulvorstand war, nur wenige Jahre geführt haben kann. Den Charakter des Phädrus rühmt Cicero (a. d. a. O.); Philipp. V, 5, 13 nennt er ihn einen *nobilis philosophus*. Aus einer Schrift des Phädrus über die Götter (eine solche erbittet sich Cic. ad Att. XIII, 39) glaubte man die ciceronische Darstellung N. D. I, 10, 25—15, 41 und die Bruchstücke herleiten zu dürfen, welche erst Drummond (Herculanensia. Lond. 1810), dann Petersen (Phaedri . . . de nat. De. fragm. Hamb. 1833. Gymn. progr.) herausgegeben, Krische (Forschungen u. s. w. 1 Th.) vielfach erläutert hat. Indessen haben Spengel (Aus d. Herculan. Rollen. Philodemus π. εὐσεβείας. Abh. d. Münchn. Akad. philos.-philol. Kl. X, 1, 127 ff.) und Sauppe (De Philodemi libro . . . de pietate. Gött. Lectionsverz. für Sommer 1864) gezeigt, dass die neapolitanischen Herausgeber (Vol. Herc. coll. alt. T. II. 1862) Recht haben, wenn sie darin vielmehr Ueberbleibsel von Philodemus περὶ εὐσεβείας sehen, und so wird diese Schrift jetzt fast allgemein für die Quelle Cicero's a. a. O. gehalten; Diels (Doxogr. 121 ff.) jedoch ist geneigt, sowohl Cicero's als Philodem's Darstellung aus einer gleich unselbständigen Benützung des Phädrus abzuleiten.

2) Philodemus (über welchen Vol. Herc. I, 1 ff. Gros Philod. Rhet.

(oder Sciro) [1]) in Rom, Patro [2]), den Nachfolger des Phädrus, in Athen [3]). Nicht gering | ist die Zahl der römischen Epikureer, welche uns aus dieser Zeit, fast ausschliesslich durch Cicero, bekannt sind [4]); keiner von ihnen hat aber einen gerechteren Ruhm er-

CXII f., namentlich aber PRELLER Allg. Encyklop. Sect. III, Bd. XXIII, 345 ff. z. vgl.) stammte aus Gadara in Cölesyrien (STRABO XVI, 2, 29. S. 759, der jedoch dieses Gadara nach Philistäa verlegt; ausführliches hierüber Vol. Herc. I a. a. O.), lebte zu Cicero's Zeit in Rom, und wird von diesem als ein gelehrter und liebenswürdiger Mann gelobt (Fin. II, 35, 119. or. in Pison. c. 28). Neben seinen philosophischen Werken hatte er auch Gedichte, zierlich, aber mitunter etwas lüstern, verfasst (CIC. in Pis. HOR. Sat. I, 2, 121). Von den letzteren ist eine Anzahl Epigramme (in der Anthologie vgl. Vol. Herc. a. a. O.) erhalten; von seinen philosophischen Werken (deren eines DIOG. X, 3. 24 nennt) fanden sich in Herculanum nicht weniger als 36 Bücher (Vol. Herc. IV, Introd. in Polystr. III), von denen ein Theil, so weit er lesbar war, veröffentlicht ist. Rhet. IV haben SPENGEL und GROS, De vitiis X SAUPPE und USSING, die Bruchstücke περὶ εὐσεβείας (s. vor. Anm.) PETERSEN, SAUPPE und GOMPERZ (Herkul. Stud. 2. H. 1866), π. ὀργῆς (Lpz. 1864) und π. σημείων (Herk. Stud. 1. H. 1865) GOMPERZ besonders herausgegeben; π. εὐσ. bespricht BÜCHELER Jahrbb. f. Philol. 1865, 13 ff., π. ὀργῆς Ders. Ztschr. f. d. östr. Gymn. 1864, 578 ff.

1) CIC. Acad. II, 33, 106. Fin. II, 35, 119. ad Fam. VI, 11. Nach VIRGIL Catal. 7, 9. 10, 1. DONAT. vita Virg. 79. SERV. ad Ecl. VI, 13. Aen. VI, 264 war er der Lehrer Virgil's. Der Name wird verschieden geschrieben: Syro, Siro, Sciro, Scyro. — Etwas älter ist der Grammatiker Pompilius Andronicus aus Syrien, welcher nach SUETON illustr. grammat. c. 8 gleichzeitig mit Gnipho, dem Lehrer Cäsar's (ebd. 7), in Rom, dann in Cumä lebte, aber über der epikureïschen Philosophie sein Fach vernachlässigte.

2) CIC. ad Fam. XIII, 1. ad Att. V, 11. VII, 2. ad Quint. fratr. I, 2, 4 (wo neben ihm ein Epikureer Plato aus Sardes genannt ist) und oben 374, 1.

3) Wo nach PHILOD. π. σημ. col. 19, 9 auch ein Mitschüler desselben, Bromius, Zeno gehört hatte.

4) Die bedeutendsten derselben sind wohl, ausser Lucrez, T. Albutius (CIC. Brut. 35, 131, wo er *perfectus Epicureus* genannt wird; ebd. 26, 102. Tusc. V, 37, 108. N. D. I, 33, 93. Fin. I, 3, 8 f. [De orat. III, 43, 171.] in Pison. 38, 92. Offic. II, 14, 50. Orator 44, 149. in Caecil. 19, 63. prov. cons. 7, 15. De orat. II, 70, 281) und C. Vellejus. Der letztere stammte (wie KRISCHE Forsch. 20 aus einer Glosse zu Nat. D. I, 29, 82 und CIC. N. D. I, 28, 79 vgl. mit Divin. I, 36, 79 zeigt) aus Lanuvium, und galt seiner Zeit für einen der ausgezeichnetsten Epikureer (N. D. I, 6, 15. 21, 58 vgl. De orat. III, 21, 78). Weiter kennen wir aus CICERO als Epikureer

worben, als T. Lucretius | Carus[1]). Sein Lehrgedicht, in

die nachstehenden Zeitgenossen desselben: C. Catius, aus dem insubrischen Gallien, dessen Cicero ad Fam. XV, 16 vgl. 19 als eines unlängst gestorbenen erwähnt; Quintil. X, 1, 124 nennt ihn *levis quidem sed non injucundus tamen auctor*, der Comment. Cruqu. zu Horaz Sat. II, 4, 1 sagt, er habe 4 Bücher De rerum natura et de summo bono geschrieben. C. Cassius, der bekannte Führer der Verschwörung gegen Cäsar, über dessen Epikureismus Cic. ad Fam. XV, 16. 19. Plut. Brut. 37. C. Vibius Pansa, der i. J. 43 v. Chr. als Consul bei Mutina gefallene (Cic. ad Fam. VII, 12. XV, 19). Gallus (wir wissen nicht, welcher) ad Fam. VII, 26. L. Piso, der Gönner Philodem's (Cic. in Pison. c. 28, s. o. 374, 2; ebd. 9, 20. 16, 37. 18, 42. 25, 59. post redit. 6, 14). Statilius (Plut. Brut. 12; ein anderer scheint Cato min. 65 f. gemeint zu sein). L. Manlius Torquatus, dem Cic. Fin. I, 5, 13 ff. die Vertretung der epikureïschen Lehre überträgt. (Weitere Notizen über diese Männer geben die Register zu Cicero an die Hand.) Auch T. Pomponius Atticus, der bekannte Freund Cicero's, stand unter allen Philosophenschulen der epikureïschen am nächsten; bei Cic. Fin. V, 1, 3 nennt er sie *nostri familiares*, Legg. I, 7, 21 *condiscipuli;* Zeno und Phädrus hatte er gehört, mit diesem und Patro war er nahe befreundet. Indessen scheint sein Verhältniss zur Philosophie überhaupt ein zu freies gewesen zu sein, als dass er sich einer bestimmten Schule zugezählt hätte, wie diess auch Cic. ad Fam. XIII, 1 behauptet. Aehnlich kann es sich mit seinem Freund L. Saufejus (Nepos Att. 12. Cic. ad Att. IV, 6 u. ö.) verhalten haben. Noch weniger sind wir berechtigt, den C. Sergius Orata (Cic. Fin. II, 22, 70. Off. III, 16, 67. De orat. I, 39, 178), den L. Thorius Balbus (Fin. a. a. O.) und Postumius (ebd.) als Epikureer zu bezeichnen. Auch von L. Papirius Pätus ergibt es sich aus Cic. ad Fam. IX, 17—26, und selbst aus der Hauptstelle, ep. 25, und von C. Trebatius aus Cic. ad Fam. VII, 12 nicht mit Sicherheit; C. Memmius kann nach der Art, wie sich Cic. ad Fam. XIII, 1 gegen ihn äussert, damals kein Mitglied der epikureïschen Schule gewesen sein, wenn auch Lucrez, als er ihm sein Gedicht widmete (De rer. nat. I, 24 ff. V, 9 u. ö.), die Hoffnung hegte, ihn für dieselbe zu gewinnen.

1) Lucr. ist nach Hieron. in Eus. Chron. Ol. 171, 2 (95 v. Chr.) geboren und in seinem 44sten Jahr, also 51 v. Chr., gestorben; dagegen lässt ihn Donat. v. Verg. S. 55. 699 a. u. c. (55 v. Chr.) sterben. Ueber die Versuche, diese Angaben mit einander in Uebereinstimmung zu bringen, vgl. m. Sauppe Prooem. z. Ind. schol. Gotting. aest. 1880, welcher sich seinerseits dafür entscheidet, dass der Dichter 660 a. u. c. geboren und 699 gestorben sei, dass sich also sein Leben von 94—54 v. Chr. erstrecke. Dass er vor Cäsar's Ermordung gestorben war, erhellt auch aus Nepos Att. 12. Die Angabe (Hieron. a. a. O.), er sei im Wahnsinn durch Selbstmord umgekommen, wird von Teuffel in Pauly's Realencykl. IV, 1195 ff. und Martha le poëme de Lucr. S. 27 (auf die ich überhaupt in Betreff alles

dem er sich, was den Inhalt betrifft, genau an Epikur's Physik gehalten zu haben scheint[1]), ist eben desshalb für uns eine der schätzbarsten Quellen zur Kenntniss der epikureïschen Lehre. Gleichzeitig mit ihm hielt sich in Rom der berühmte Arzt Asklepiades aus Bithynien auf, welcher, nach den physikalischen Lehrbestimmungen, die ihm beigelegt werden, zu schliessen, zwar kein reiner Epikureer war, aber doch mit der epikureïschen Schule im Zusammenhang stand[2]). | Auch aus den folgenden Jahrhunderten sind uns manche Anhänger der epikureïschen Lebensphilosophie bekannt[3]), doch scheint keiner darunter zu sein,

weiteren verweisen will) mit Recht bezweifelt. Wenn wirklich, wie HIERON. a. a. O. sagt, Cicero sein Gedicht emendirte, d. h. nach seinem Tod herausgab, so muss diess Quintus, nicht Marcus, Cicero sein; vgl. WOLTJER Lucretii philosophia (Gron. 1877) S. 7. Ueber die Benützung des Lucrez durch Virgil s. m. WOLTJER und die von ihm genannten.

1) Hierüber S. 499 2. Aufl.

2) Auch über ihn wird S. 499, 2. Aufl. zu sprechen sein.

3) So nennt QUINTIL. Inst. VI, 3, 78 einen Epikureer L. Varus, einen Freund August's, vielleicht denselben, der nach DONAT. v. Vergil. 79. SERV. zu Ekl. VI, 13 gemeinschaftlich mit Virgil Syro gehört haben soll. Dagegen ist Horaz, trotz ep. I, 4, 15, kein Epikureer, sondern, wie er selbst sagt (ep. I, 1, 13), ein Mann, der überall her nimmt, was er für sich verwenden kann, und so denn auch vorkommenden Falls (wie Sat. I, 5, 101 u. ö.) epikureïsches; und ähnlich mag es sich mit seinem Gönner Mäcenas verhalten haben. Aus der Zeit Caligula's kennen wir einen Senator Pompedius als Epikureer (JOSEPH. Antiquitt. IX, 1, 5); unter Nero Aufidius Bassus, einen Freund Seneca's (SEN. ep. 30, 1. 3. 5 f. 14), den älteren Celsus (ORIG. c. Cels. I, 8), und Diodorus, dessen Selbstmord SEN. v. be. 19, 1 bespricht; unter Vespasian oder seinen Söhnen Pollius (STAT. Silv. II, 2, 113). In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts klagt der Stoiker KLEOMEDES Meteora S. 87 über die Verehrung, die Epikur gezollt werde; aus der zweiten hören wir (durch LUCIAN Alex. 25. 43) von der grossen Zahl der Epikureer in Paphlagonien und namentlich in Amastris, der Vaterstadt des Lepidus. Auch der „Philosoph" Timokrates aus Heraklea (a. a. O. c. 57) war ohne Zweifel Epikureer. Der gleichen Zeit mag jener Antonius, dessen GALEN De propr. an. affect. Anf. Bd. V, 1 f. erwähnt, und der Zenobius angehören, den nach SIMPL. Phys. 113, b, u. Alexander von Aphrodisias bestritt. Aus der ersten Hälfte des dritten Jahrh. haben wir an Diogenes Laërtius zwar keinen entschiedenen Epikureer, aber doch jedenfalls einen Freund des Epikureïsmus. Von anderen, die als Epikureer bezeichnet werden, wie Athenäus, dessen Epigramm auf Epikur DIOG. X, 12 anführt, Autodorus (DIOG. V, 92; dass

welcher auch nur mit einem Zeno oder Phädrus an wissenschaftlicher Bedeutung zu vergleichen wäre. Unter den Antoninen durch die Gründung eines öffentlichen Lehrstuhls in Athen neu befestigt[1]), erhielt sich die epikureïsche | Schule, die meisten anderen überlebend, bis in's vierte Jahrhundert n. Chr.[2]).

2. Charakter und Theile der epikureïschen Lehre. Kanonik.

Die wissenschaftliche Bedeutung und Entwicklungsfähigkeit des Epikureismus steht mit seiner weiten Verbreitung und seiner langen Dauer ausser allem Verhältniss. Keine andere Schule hat sich so wenig um eine tiefere Begründung ihrer Lehre bemüht, keine ist so unbedingt bei den Aussprüchen ihres Stifters stehen geblieben, wie die epikureïsche. Epikur selbst behandelte seine Lehrsätze so dogmatisch, und war von ihrer Vortrefflichkeit so fest überzeugt, dass er seine Schüler Abrisse derselben geradezu auswendig lernen liess[3]); und bei der abgöttischen Ver-

er mit dem Antidorus, nach dem eine Schrift Epikur's ebd. X, 28 benannt ist, identisch sei, ist eine sehr unsichere Vermuthung) und Hermodorus (b. Lucian Icaromen. 16), ist uns die Lebenszeit nicht näher bekannt. Diokles der Magnesier (um 50 v. Chr.), welchen Diogenes viel benützt, war vielleicht kein Epikureer, aber ein Freund der epikureischen Philosophie (vgl. Nietzsche Rhein. Mus. N. F. XXIII, 638 f.).

1) Vgl. S. 609 2. Aufl.

2) Aus der ersten Hälfte des dritten bezeugt diess Diog. X, 9: *ἥ τε διδαχὴ πασῶν σχεδὸν ἐκλιπουσῶν τῶν ἄλλων ἐςαεὶ διαμένουσα καὶ νηρίθμους ἀρχὰς ἀπολύουσα ἄλλην ἐξ ἄλλης τῶν γνωρίμων.* Weniger sicher ist das Zeugniss des Lactant. Inst. III, 17, der freilich die grosse Verbreitung des Epikureismus bezeugt, und ihn als noch fortlebend zu behandeln scheint, von dem wir aber doch nicht gewiss wissen, ob er dabei nicht blos Aelteren (wie Cic. s. o. 372, 3) folgt. Julian (Fragm. or. S. 301, C Spanh.) und Augustin (c. Acad. III, 19, 42) behandeln die Schule als erloschen, und nach dem ersteren hatten die Götter selbst die Schriften derselben grösstentheils untergehen lassen.

3) Diokles b. Diog. 12: *ἐγύμναζε δὲ τοὺς γνωρίμους καὶ διὰ μνήμης ἔχειν τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα.* Cic. Fin. II, 20: *quis enim vestrûm non edidicit Epicuri κυρίας δόξας?* Epikur selbst ermahnt b. Diog. 83. 85. 35 f. seine Schüler wiederholt, das, was er ihnen mittheilt, ihrem Gedächtniss fest einzuprägen, und seine letzte Bitte an seine Freunde war (D. 16): *τῶν δογμάτων μεμνῆσθαι.*

ehrung, welche diese, nicht gegen seinen Willen, ihm zollten[1]), wagten | sie sich auf keinem Punkte von ihm zu entfernen[2]). Während schon zu Cicero's Zeit Epikur's und Metrodor's Schriften ausser ihrer Schule kaum einen Leser fanden[3]), wird noch im ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus von den Epikureern bezeugt, dass sie an der Lehre ihres Stifters unverbrüchlich festhielten[4]); und es musste ihnen diess um so leichter werden, je

1) Er selbst bezeichnet sich und Metrodor bei Cic. Fin. II, 3, 7 als Weise; Plut. n. p. suav. v. 18, 5 führt von ihm die selbstgefälligen Aeusserungen an: *ὡς Κολώτης μὲν αὐτὸν φυσιολογοῦντα προσκυνήσειεν γονάτων ἁψάμενος· Νεοκλῆς δὲ ὁ ἀδελφὸς εὐθὺς ἐκ παίδων ἀποφαίνοιτο μηδένα σοφώτερον Ἐπικούρου γεγονέναι μηδ' εἶναι· ἡ δὲ μήτηρ ἀτόμους ἔσχεν ἐν αὐτῇ τοσαύτας, οἷαι συνελθοῦσαι σοφὸν ἂν ἐγέννησαν.* Vgl. Dens. frat. am. 16. S. 487. adv. Col. 17, 5. Kleomed. Meteora S. 89 f. In der epikureïschen Schule wurde noch zu Epikur's Lebzeiten nicht allein sein Geburtstag, sondern auch der Zwanzigste jedes Monats ihm und Metrodor zu Ehren festlich begangen, und in seinem Testament verordnet er diese doppelte Feier ausdrücklich auch für die Zukunft (D. 18 vgl. Cic. Fin. II, 31, 101. Plut. n. p. suav. v. 4, 8. Plin. h. nat. XXXV, 5. Athen. VII, 298, d: *Ἐπικούρειός τις εἰκαδιστής*). Epikur's Bild wurde überall angebracht (Cic. Fin. V, 1, 3. Plin. a. a. O.). Welche übertriebene Vorstellungen von Epikur's Bedeutung in der Schule herrschten, zeigen die schwungvollen Lobpreisungen bei Lucr. I, 62 ff. III, 1 ff. 1040 f. V, 1 ff. VI, 1 ff. Schon Metrodor b. Plut. adv. Col. 17, 4 preist *τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια.*

2) Ich werde S. 499 2. Aufl. hierauf zurückkommen.

3) Cic. Tusc. II, 3, 8. Eine Ausnahme macht unter den Späteren Seneca; vgl. 618 2. Aufl.

4) Sen. ep. 33, 4 stellt in dieser Beziehung die wissenschaftliche Selbständigkeit der Stoiker der epikureïschen Abhängigkeit von dem Stifter der Schule entgegen: *non sumus sub rege: sibi quisque se vindicat. apud istos quicquid dicit Hermarchus, quicquid Metrodorus, ad unum refertur* (diess bedeutet aber wohl nicht: „es wird Einem zugeschrieben", sondern dem vorangehenden und folgenden entsprechend: „es bezieht sich auf einen einzigen, ist von ihm abhängig, will nichts anderes sein, als eine Wiedergabe und Erläuterung seiner Lehre"). *omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt.* Umgekehrt belobt Numenius b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 3 f. die Epikureer, so wenig er ihre Grundsätze auch gutheissen kann, doch wegen der Orthodoxie, mit der sie an den Aussprüchen ihres Meisters festhalten, und in der nur die Pythagoreer (nach der späteren Vorstellung von denselben) mit ihnen zu vergleichen seien. Bei ihnen finde es sich, *μηδ' αὐτοῖς εἰπεῖν πω ἐναντίον οὔτε ἀλλήλοις οὔτε Ἐπικούρῳ μηδὲν εἰς μηδὲν, ὅτου καὶ μνησθῆναι ἄξιον, ἀλλ' ἔστιν*

weniger sie in der Regel, nach dem Vorgang des Meisters[1]), um die Leistungen anderer Philosophen sich bekümmerten und ihre Verdienste zu würdigen wussten[2]). Für uns erwächst daraus der | Vortheil, dass wir bei den Epikureern weit sicherer sind, als bei den Stoikern, in der Lehre der Schule immer auch die ihres Stifters zu kennen; aber auf den wissenschaftlichen Gehalt des Epikureismus wirft diese philosophische Unfruchtbarkeit seiner Anhänger, diese mechanische Ueberlieferung unveränderlicher Lehrsätze, das ungünstigste Licht, und die Anhänglichkeit an den Gründer der Schule kann schliesslich doch weder der Geistesträgheit seiner Nachfolger zur Entschuldigung, noch der Philosophie selbst, die ihre Jünger so wenig zur Selbständigkeit zu erziehen wusste, zur Empfehlung gereichen.

αὐτοῖς παρανόμημα, μᾶλλον δὲ ἀσέβημα, καὶ κατέγνωσται τὸ καινοτομηθέν. So gleiche die epikureïsche Schule einem von demselben Geist beseelten, durch keine Parteiung gestörten Staatswesen.

1) Es ist schon S. 364, 2. 365, 3 bemerkt worden, dass Epikur seinen Lehrern, Pamphilus und Nausikydes, nichts zu verdanken haben wollte, und nur über Demokrit sich mit wirklicher Anerkennung geäussert hatte. Auch Anaxagoras und seinen Schüler Archelaus schätzte er nach Diokles b. Diog. 12. Alle übrigen Philosophen dagegen waren nicht allein seiner Geringschätzung, sondern auch seinen Schmähreden ausgesetzt. Vgl. Bd. I, 946, 3. II, b, 8 f. Diog. 8, der (freilich aus Timokrates) mittheilt, was er alles über Plato, Aristoteles und andere gesagt hatte. Cic. N. D. I, 33, 93: *cum Epicurus Aristotelem vexarit contumeliosissime, Phaedoni Socratico turpissime maledixerit.* Plut. n. p. suav. v. 2, 2: Mit Epikur und Metrodor verglichen, sei Kolotes noch artig; *τὰ γὰρ ἐν ἀνθρώποις αἴσχιστα ῥήματα, βωμολοχίας, ληκυθισμοὺς* u. s. w. *συναγαγόντες Ἀριστοτέλους καὶ Σωκράτους καὶ Πυθαγόρου καὶ Πρωταγόρου καὶ Θεοφράστου καὶ Ἡρακλείδου καὶ Ἱππάρχου, καί τίνος γὰρ οὐχὶ τῶν ἐπιφανῶν, κατεσκέδασαν.* Dieses hochmüthige Herabsehen auf seine Vorgänger wurde bei Epikur ohne Zweifel, wie bei andern, die ihm hierin folgten, dadurch begünstigt, dass er nur unvollkommen mit ihnen bekannt war. Wie leicht er es nahm, über das, was er nicht wusste, abzusprechen, kann unter anderem (trotz der ihm neuerdings zutheilgewordenen Vertheidigung) seine Th. I, 842, 6 berührte Aeusserung über Leucippus zeigen.

2) Cic. N. D. II, 29, 73: *nam vobis, Vellei, minus notum est, quem ad modum quidque dicatur; vestra enim solum legitis, vestra amatis, ceteros causa incognita condemnatis.* Ebd. I, 34, 93: Zeno schmähte nicht allein die gleichzeitigen Philosophen, sondern er nannte auch Sokrates einen *scurra Atticus* u. s. w. Macrob. Somn. I, 2 (Spöttereien des Kolotes über den Mythus der platonischen Republik).

Der Mangel an wissenschaftlichem Sinn, welcher hierin zum Vorschein kommt, spricht sich auch in Epikur's Ansicht über die Aufgabe der Philosophie aus. Konnten wir schon bei den Stoikern eine Unterordnung des theoretischen Interesses unter das praktische bemerken, so geht diese bei Epikur zur völligen Geringschätzung aller wissenschaftlichen Bestrebungen als solcher fort. Der Zweck der Philosophie ist die Glückseligkeit des Menschen, und sie selbst ist nichts anderes, als die Thätigkeit, welche uns mittelst der Rede und des Denkens zur Glückseligkeit verhilft [1]). Dazu trägt aber das Wissen, wie Epikur glaubt, nicht unmittelbar an sich selbst bei, sondern nur dadurch, dass, und in dem Masse, wie es uns zu dem richtigen praktischen Verhalten anleitet, oder die Hindernisse desselben entfernt; sofern dagegen eine wissenschaftliche Thätigkeit nicht diesem Zweck dient, erscheint sie ihm überflüssig und werthlos [2]). Er verachtete daher | die gelehrte Bildung, die Untersuchungen der Grammatiker und Geschichtsforscher, und sah es wohl gar für ein Glück an, wenn man sich die Unbefangenheit des Sinnes nicht mit dem gelehrten Wust verdorben habe [3]). Nicht anders urtheilte er über die

1) Sext. Math. XI, 169: *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.* Vgl. Epik. b. Diog. 122, wo die Aufforderung, in der Jugend wie im Alter Philosophie zu treiben, durch die Erwägung begründet wird, dass es nie zu früh oder zu spät zur Glückseligkeit sei.

2) Schon S. 364, 1 wurde gezeigt, dass Epikur's eigene Bildung sehr mangelhaft war. Diese seine Mängel macht er nun zum Princip. *Nullam eruditionem*, sagt der Epikureer b. Cic. Fin. I, 21, 71, *esse duxit*, *nisi quae beatae vitae disciplinam adjuvaret.* Was die Kenntniss der Dichter solle, *in quibus nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio*, was die Musik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, *quae et a falsis initiis profecta vera esse non possunt*, *et*, *si essent vera*, *nihil afferrent*, *quo jucundius*, *i. e. quo melius viveremus.*

3) Cic. Fin. II, 4, 12: *vestri quidem vel optime disputant*, *nihil opus esse eum*, *philosophus qui futurus sit*, *scire literas.* Sie holen ihre Philosophen, wie die Römer den Cincinnatus, vom Pflug. In diesem Sinn hatte Epikur (nach Diog. 6. Plut. n. p. suav. v. 12, 1) an Pythokles geschrieben: *παιδείαν δὲ πᾶσαν* (die *παιδεία ἐγκύκλιος*, die gelehrte Bildung), *μακάριε, φεῦγε τὸ ἀκάτιον ἀράμενος*, und an Apelles (Plut. a. a. O. Athen. XIII, 588, a): *μακαρίζω σε, ὦ οὗτος, ὅτι καθαρὸς πάσης αἰτίας* (Plut. erläuternd: *τῶν μαθημάτων ἀποσχόμενος*) *ἐπὶ φιλοσοφίαν ὥρμησας.* Ebenso meinte Me-

mathematischen Wissenschaften, deren er selbst ganz unkundig war [1]). Diese Berechnungen, meinte er, gehen von ganz falschen Voraussetzungen aus [2]), jedenfalls aber tragen sie zur menschlichen Glückseligkeit nichts bei, es sei daher unnütz und ungebildet, sich damit zu befassen [3]). Auch die Theorie der Musik und der Dichtkunst fand er höchst langweilig, wenn er sich schon die Musik selbst und das Schauspiel zur Unterhaltung gefallen lassen wollte [4]); und ebenso schien ihm die Rhetorik als | kunstmässige Anleitung zur Beredsamkeit ebenso werthlos, wie die Prunkreden, die man allein auf diesem Weg lerne: die gerichtliche und politische Rede sei ja doch nur Sache der Uebung und der augenblicklichen Erregung, und der gewandte Redner sei desshalb noch lange kein guter Staatsmann [5]). Um nichts besser

trodor (b. Plut. a. a. O.), wenn man auch keine Zeile im Homer gelesen hätte, und nicht wüsste, ob Hektor Trojaner oder Grieche war, dürfte man sich darüber keinen Kummer machen. Nur die Kunst des Lesens und Schreibens, die *γραμματικὴ* im niedrigsten Sinn, wollte Epikur gelten lassen (Sext. Math. I, 49).

1) Sext. Math. I, 1. Cic. Fin. I, 6, 20.

2) Cic. Fin. I, 21 (s. o. 381, 2), was wir bei einem so einseitigen Empiriker, wie Epikur, wohl zunächst darauf zu beziehen haben, dass die mathematischen Bestimmungen auf die Erscheinungen nicht genau passen. Daher Acad. II, 33, 106 (vgl. Fin. I, 6, 20): *Polyaenus . . . Epicuro adsentiens totam geometriam falsam esse credidit.* Zeno's Schrift gegen die Mathematik ist schon S. 373 unt. erwähnt worden. Vgl. auch Prokl. in Euclid. S. 85 o. (322 Friedl.).

3) S. o. 381, 2 Epikur an Apelles (381, 3). Sext. Math. 1, 1: er verwerfe die Mathematik *ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεργούντων πρὸς σοφίας τελείωσιν.* Desshalb nennt Epikur b. Diog. 93 die Astronomie *τὰς ἀνδραποδώδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνιτείας.* Vgl. Dens. b. Diog. 79 f. 113.

4) Plut. a. a. O. 13, 1. Sehr ausführlich hatte Philodemus in seiner Schrift *π. μουσικῆς*, wie wir diess aus den Bruchstücken ihres 14ten Buchs, Vol. Herc. I, sehen, über den Werth der Musik gehandelt, und dabei namentlich die Ansicht, welche eine ethische Wirkung von ihr erwartet, bestritten (z. B. col. 1 ff. 24. 28 f.). Auch gegen Tischgespräche über Musik erklärt er sich (col. 38), wie Epikur b. Plut. a. a. O. Damit streitet es nicht, dass nach Diog. 121 nur der Weise über Dichtkunst und Musik richtig sprechen soll, denn diess wird eben darin bestehen, dass er Epikur's Ansicht darüber ausführt.

5) Philod. De Rhet. Vol. Herc. IV, col. 3 f. 12 f. (unter Berufung auf Epikur). Die gleiche Polemik zieht sich auch durch die weiteren Bruchstücke dieser Schrift ebd. V, a, z. B. col. 6.

steht es aber auch mit der Mehrzahl der dialektischen Untersuchungen. Epikur selbst war kein grosser Dialektiker, und so hielt er auch nichts auf die Dialektik. Die Definitionen, meinte er, nützen nicht viel, die Theorie der Eintheilung und der Beweisführung sei entbehrlich; der Philosoph thue am besten, sich einfach an die Worte zu halten, und all diesen logischen Ballast bei Seite zu lassen[1]. Von allen den Fragen, mit denen die stoische Logik sich beschäftigte, wurde bei Epikur nur die erkenntnisstheoretische, und auch sie oberflächlich genug, behandelt[2]. Ungleich grösser ist allerdings die Bedeutung, welche er der Naturlehre zuerkennt[3]. Aber auch sie soll diese Bedeutung nicht an und für sich haben, sondern nur wegen ihres praktischen Nutzens. Die Erkenntniss der natürlichen Ursachen ist das einzige Mittel, um die Seele von den Schrecken des Aberglaubens zu befreien; diess ist aber auch ihr alleiniger Zweck: wenn uns der Gedanke | an die Götter und an den Tod nicht belästigte, sagt Epikur, so bedürften wir keiner Naturforschung[4]. Nur von der Unter-

1) Cic. Fin. 1, 7, 22: In der Logik *iste vester plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est. tollit definitiones; nihil de dividendo ac partiendo docet; non quomodo efficiatur concludaturque ratio, tradit, non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur, ostendit.* Ebd. 19, 63: *in dialectica autem vestra nullam existimavit [Epic.] esse nec ad melius vivendum nec ad commodius disserendum viam.* Acad. II, 30, 97: *ab Epicuro, qui totam dialecticam et contemnit et inridet.* Diog. 31: τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν· ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους. Ders. X, 24 nennt von Metrodor eine Schrift πρὸς τοὺς διαλεκτικούς. Ob dieser Geringschätzung der stoisch-aristotelischen Logik die Schöpfung einer neuen, induktiven Logik das Gegengewicht hält, wird S. 367 2. Aufl. untersucht werden.

2) Vgl. S. 384 f.

3) Cic. Fin. I, 19, 63: *in physicis plurimum posuit (Epic.).* Ebd. 6, 17: *in physicis, quibus maxime gloriatur, primum totus est alienus.*

4) Epik. b. Diog. X, 82. 85: μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως . . . νομίζειν δεῖ εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν. §. 87: οὐ γὰρ δὴ ἰδιολογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν. Ders. 112 f.: εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ περὶ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ἐστιν, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν (so verbessert Lachelier Revue de Philol. I, 85 scharfsinnig den unverständlichen Text) τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας, nur weil man ohne Naturkenntniss nicht frei von Furcht sein

suchung über die Begierden wird auch noch der weitere Nutzen erwartet, dass sie uns zur Mässigung derselben und zur Beschränkung auf das natürliche Bedürfniss anleite[1]). So wird die einseitig praktische Fassung der Philosophie, welche schon im Stoicismus hervorgetreten war, von den Epikureern auf die Spitze getrieben.

Dem entspricht es nun vollkommen, wenn sie in der weiteren Ausführung ihres Systems die Logik nur sehr dürftig und unvollständig behandelten, und auch bei ihrer tiefer in's einzelne eingehenden Bearbeitung der Physik nicht von dem wissenschaftlichen Interesse der Naturforschung, sondern ganz und gar von dem praktischen der Aufklärung ausgiengen. An die herkömmliche Eintheilung der Philosophie in diese drei Zweige schlossen auch sie sich an[2]); aber indem sie den ersten derselben auf die Untersuchung | über die Kennzeichen der Wahrheit beschränkten, und desshalb auch nicht Logik oder Dialektik, sondern Kanonik genannt wissen wollten[3]), so schrumpfte er ihnen zu einer blossen

kann, ist diese nothwendig. Das gleiche bei Plut. n. p. suav. v. 8, 7. Vgl. Diog. 79. 143. Cic. Fin. IV, 5, 11. Lucr. I, 62 ff. III, 14 ff. VI, 9 ff. u. ö.

1) Vgl. vor. Anm. und Cic. Fin. I, 19, 63 f., wo der Epikureer einen fünffachen, oder wenn wir von der Kanonik (die hier mit zu ihr gerechnet wird) absehen, einen vierfachen Nutzen der Physik aufzählt: die *fortitudo contra mortis timorem*, die *constantia contra metum religionis*, die *sedatio animi omnium rerum occultarum ignoratione sublata*, die *moderatio natura cupiditatum generibusque earum explicatis* (oder, wie es vorher heisst: *morati melius erimus, cum didicerimus, quid natura desideret).* Auch bei dieser (in unserem Text berücksichtigten) Fassung kommen wir theils nicht über die praktische Abzweckung der Naturforschung hinaus, theils führt die *sedatio animi* u. s. w. auf das gleiche, wie die Beseitigung der religiösen Furcht, so dass als positiver Nutzen der Physik die Erkenntniss der naturgemässen Ziele unseres Begehrens übrig bleibt. Eben diese hebt auch Epikur selbst col. 13 der ethischen Fragmente (über die S. 367, 6) hervor, wenn er sagt: *τοὺς ἠθικοὺς καὶ περὶ τῶν αἱρέσεων καὶ φυγῶν λόγους προςλαβεῖν δεῖ πάντως ἐκ φυσιολογίας ἵν' ἐντελεῖς ὦσι.*

2) Diog. 29 f.: *διαιρεῖται τοίνυν [ἡ φιλοσοφία] εἰς τρία, τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν.* Die Kanonik nennen sie auch: *περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς καὶ στοιχειωτικὸν*, die Physik: *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ περὶ φύσεως*, die Ethik: *περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ περὶ βίων καὶ τέλους.*

3) Ihre Haupturkunde war Epikur's Schrift *π. κριτηρίου ἢ Κανών*

Einleitung in die übrigen zwei Theile zusammen [1]), welche sie mit der Physik zu verbinden pflegten [2]); diese selbst aber zogen sie, dem eben angeführten zufolge, so ganz in den Dienst der Ethik, dass man wohl versucht sein könnte, die letztere mit einigen Neueren [3]) in der Darstellung des Systems den zwei andern Theilen, oder doch der Physik [4]), vorangehen zu lassen. Indessen folgte die Schule selbst nicht ohne Grund der gewöhnlichen Anordnung [5]); denn wenn auch die ganze Richtung der epikureïschen Physik und Kanonik, wie die der stoischen, nur aus ihrer Ethik vollständig zu erklären ist, so setzt doch diese in ihrer Schulform jene beiden voraus, und so werden auch wir besser thun, sie vorläufig voranzustellen, und die Nachweisung ihrer Abhängigkeit von der Ethik einem späteren Orte vorzubehalten.

Beginnen wir mit der Kanonik, so sollte sich diese, wie bemerkt, auf die Untersuchung über das Kriterium, oder die Erkenntnisstheorie, beschränken, denn die ganze formale Logik,

(D. 27 vgl. Cic. N. D. I, 16, 43: *ex illo caelesti Epicuri de regula et judicio volumine.* Sen. s. S. 385, 2). Dass diess eine von Epikur's ersten Schriften war, ist wegen ihrer grundlegenden Bedeutung zu vermuthen, dass aber der *Κανὼν* längere Zeit seine einzige Schrift gewesen sein sollte (Hirzel Unters. zu Cic. I, 162), ist mir bei seiner Schreibseligkeit nicht wahrscheinlich. Auch die Verse des Damoxenus b. Athen. III, 102, b beweisen nur, dass ihrem Verfasser von dem Kanon als einem Hauptwerk Epikur's etwas zu Ohren gekommen war; im übrigen erhellt schon aus V. 55—62 (S. 103, a), wie wenig die ungesalzenen Scherze dieses Komikers den Werth geschichtlicher Zeugnisse haben.

1) Diog. 30: *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει.*

2) Diog. a. a. O.: *εἰώθασι μέντοι τὸ κανονικὸν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ συντάττειν.* Cic. Fin. I, 19; s. o. 384, 1. Daher Sext. Math. VII, 14: manche rechnen den Epikur zu denen, welche nur zwei Theile der Philosophie zählen, die Physik und die Ethik, während er nach andern zwar die stoische Logik verworfen, aber die Dreitheilung der Philosophie der Sache nach beibehalten hätte. Genauer Sen. ep. 89, 11: *Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem: rationalem removerunt, deinde cum ipsis rebus cogerentur, ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de judicio et regula appellant, alio nomine rationalem induxerunt; sed eum accessionem esse naturalis partis existimant.*

3) Ritter III, 463. Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 123.

4) So Steinhart in der mehrerwähnten Abhandlung.

5) Diog. 29 f. Sext. Math. VII, 22.

die Lehre von der Begriffsbildung und den Schlüssen, wurde von Epikur übergangen [1]). Auch die Erkenntnisstheorie musste aber bei ihm sehr einfach ausfallen. Wenn selbst die Stoiker ihrer idealistischen Ethik und ihrer pantheistischen Metaphysik einen sensualistischen Unterbau gaben, so musste sich Epikur für die | theoretische Begründung einer Lebensansicht, welche alles auf die Empfindung der Lust und der Unlust bezog, noch viel unbedingter auf die sinnliche Wahrnehmung stützen. Wie uns nur die sinnliche Empfindung belehren kann, was angenehm und unangenehm, begehrens- oder verabscheuungswerth ist, so muss auch unser Urtheil über Wahrheit und Falschheit ausschliesslich auf ihr beruhen: das Kriterium ist in theoretischer Beziehung die Wahrnehmung, in praktischer das Gefühl der Lust und der Unlust [2]). Wollen wir den Sinnen nicht glauben, so werden wir,

1) Cic. Fin. I, 7, 22 s. o. 383, 1.

2) Die Angaben über Epikur's Lehre vom Kriterium lauten zwar nicht ganz übereinstimmend; ihre Differenzen lassen sich jedoch, wenn man genauer zusieht, leicht heben. Diog. 31 heisst es: *ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκ. κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη, οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας.* Indessen nennt Epikur selbst in den *κύριαι δόξαι* (D. 147) gerade die letztern, wenn er verlangt, dass man unterscheide zwischen dem *δοξαζόμενον κατὰ τὸ προςμένον* (den Erwartungen über die Zukunft) *καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας*, da man sonst jedes Kriterium verlieren würde. Ebenso sagt er in dem Brief an Herodot, D. 50: *ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις* (oder wie es nachher heisst: *τῶν φαντασιῶν . . . ἢ καθ' ὕπνους γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων*), die sei die Form eines Körperlichen, welche uns durch ein *εἴδωλον* desselben (hierüber S. 388 f. 2. Aufl.) zugeführt werde; und in dem Bruchstück aus dem *Κανὼν* b. Diog. 32 (von dem mir Hirzel Unters. zu Cic. I, 186 diese Worte mit Unrecht abzutrennen scheint) heisst es: *τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ τὰ κατ' ὄναρ ἀληθῆ· κινεῖ γάρ· τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ.* Wenn daher nach D. 31 erst die Epikureer die *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ* zu den Kriterien gerechnet hätten, so hat diess auch schon ihr Meister gethan, mag er auch in der Stelle, welche der Gewährsmann des Diogenes im Auge hat, ihrer nicht ausdrücklich erwähnt haben. Er konnte diess um so eher unterlassen, da sie seiner Ansicht nach ebenso, wie die Wahrnehmungen, aus dem Eindruck gegenwärtiger Bilder (*εἴδωλα*) entspringen. Andererseits sind die *προλήψεις* blosse Nachwirkungen der Wahrnehmung (s. S. 389). Als ursprüngliche Quellen richtiger Vor-

nach der Meinung unsers Philosophen, der Vernunfterkenntniss noch weit weniger vertrauen können, denn diese ist ganz und gar aus der sinnlichen abzuleiten [1]); es bliebe uns mithin überhaupt kein Merkmal der Wahrheit und keine Möglichkeit einer festen Ueberzeugung, wir würden dem unbeschränkten Zweifel anheimfallen. Ist aber dieser Zweifel schon an sich selbst der Widerspruch, dass er zu wissen behauptet, man könne nichts wissen, so widerspricht er ebensosehr auch der menschlichen Natur, denn er würde nicht blos alles Wissen, sondern auch jede Möglichkeit des Handelns, alle Bedingungen des menschlichen Lebens aufheben [2]). Dem zu entgehen, müssen wir zugeben, dass die Wahrnehmung als solche immer und unter allen Umständen wahr sei; und auch die Sinnestäuschungen dürfen uns

stellungen bleiben daher nur zwei übrig: die Wahrnehmungen (einschliesslich der *φανταστικαὶ ἐπιβολαί*), welche uns von der Gegenwart gewisser Bilder, und die Lust- und Schmerzempfindungen, welche uns von dem Dasein Lust oder Schmerz erregender Gegenstände unterrichten. Vgl. Epik. im Kanon (D. 32): die Wahrheit der *αἰσθήσεις* werde durch die Wirklichkeit der *ἐπαισθήματα* (die Wahrnehmung, im Unterschied von der *αἴσθησις*, dem Wahrnehmungsvermögen; vgl. Plut. plac. IV, 8, 2 par.) bewiesen; *ὑφέστηκε δὲ τό θ' ὁρᾷν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν*. Sext. Math. VII, 203: Epikur behaupte, dass von den zwei zusammengehörigen Stücken, der *φαντασία* und *δόξα*, die erste immer wahr sei; denn wie die *πρῶτα πάθη*, nämlich *ἡδονὴ* und *πόνος*, immer von solchem hervorgerufen werden, das Lust oder Schmerz erzeuge, so setzen auch die *φαντασίαι* als unsere *πάθη* ein *φανταστὸν*, d. h. ein solches voraus, das diese bestimmten Vorstellungen hervorzubringen geeignet sei. Ebenso sagt Cic. Fin. I, 7, 22: die *judicia rerum* (das Kriterium der objektiven Wahrheit) suche Epik. in den Sinnen; was zu begehren und zu meiden sei, mache er von Lust und Schmerz abhängig.

1) Selbst die mathematischen Sätze sind nach den Epikureern blosse Erfahrungssätze; Philodemus wenigstens (bzw. sein Lehrer Zeno) sagt *π. σημείων* col. 15, 12 ff. über den Satz, dass vier die einzige Zahl ist, in deren Quadrat Fläche und Umfang die gleiche Summe liefern: es sei diess durch Vergleichung sämmtlicher Quadratzahlen gefunden worden.

2) Epikur b. Diog. X, 146 f. Lucr. IV, 467—519. Cic. Fin. I, 19, 64. Ebenso wendet Kolotes b. Plut. adv. Col. 24, 3 gegen die cyrenaische Skepsis (vgl. Bd. II, a, 298 f.) ein: *μὴ δύνασθαι ζῆν μηδὲ χρῆσθαι τοῖς πράγμασιν*. Der sensualistische Dogmatismus wird hier ebenso, wie bei den Stoikern, durch ein praktisches Postulat, die Nothwendigkeit einer festen Ueberzeugung für's menschliche Leben, begründet.

in dieser Ueberzeugung, wie Epikur glaubt, nicht irre machen, denn auch bei diesen liegt der Fehler nicht in der Wahrnehmung als solcher, sondern nur in unserem Urtheil: was unsere Sinne aussagen, ist nur, dass ein Gegenstand so oder so auf uns eingewirkt, dass dieses oder jenes Bild unsere Seele berührt hat, und diess ist immer richtig; | nur folgt daraus durchaus nicht, dass auch der Gegenstand selbst genau so beschaffen ist, wie er sich uns darstellt, und dass andere genau den gleichen Eindruck von demselben erhalten müssen, wir wir, denn es können von Einem und demselben Dinge verschiedene Bilder ausgehen, und diese Bilder selbst können sich auf dem Wege zu unserem Auge und Ohr verändern, es können auch blosse Bilder, denen kein fester Körper entspricht, unsere Sinne treffen; wenn wir nun das Bild mit der Sache, den subjektiven Eindruck mit dem Objekt selbst verwechseln, so sind wir allerdings im Irrthum, aber diese Täuschung kann nicht unseren Sinnen, sondern nur unserer Meinung zur Last gelegt werden[1]). Wie könnte auch, fragt Epikur[2]), das Zeugniss der Sinne widerlegt werden? Durch die Vernunft? diese ist selbst von den Sinnen abhängig, und kann nicht gegen die zeugen, von deren Glaubwürdigkeit ihre eigene bedingt ist. Oder durch einander? Aber die verschiedenartigen Wahrnehmungen beziehen sich nicht auf dasselbe, die gleichartigen haben gleiche Geltung. Es bleibt daher nur übrig, dass wir jeder Sinnesempfindung Glauben schenken; sie ist das unmittelbar Gewisse, und wird desshalb von Epikur mit dem Namen der Augenscheinlichkeit (ἐνάϱγεια) bezeichnet[3]); ja ihre Wahrheit steht ihm so fest, dass er behauptet, selbst die Einbildungen der Wahnsinnigen

1) Epikur b. Diog. X, 50 ff. 147. Sext. Math. VII, 203—210. VIII, 9. 63. 185. Plut. adv. Col. 4, 3. 5, 2 f. 25, 2 f. plac. IV, 9, 2. Lucr. IV, 377—519. Cic. Acad. II, 25, 79 f. c. 32, 101. Fin. I, 7, 22. N. D. I, 25, 70. Tertull. De an. 17. Eine unnöthige Uebertreibung der Lehre von der Wahrheit der Wahrnehmungen ist es, wenn nach Cic. Acad. II, 25, 80 Timagoras (s. o. 371, 6) behauptete, er habe nie durch einen Druck auf das eine Auge ein Doppelbild erhalten: Epikur würde diese Erscheinung nicht geläugnet, sondern nur den Schluss auf ein doppeltes Objekt abgelehnt haben. Genaueres über die sinnliche Wahrnehmung tiefer unten.

2) B. Diog. X, 31 f.; ebenso, ihm folgend, Lucr. IV, 480 ff.

3) Sext. Math. VII, 203. 216 u. a. St. Auch Diog. X, 52 ist für ἐνεϱγείας mit Cobet ἐναϱγείας zu lesen. Ausser dieser eigenthümlichen

und die Traumerscheinungen seien wahr, denn sie seien von etwas Wirklichem veranlasst [1]): erst durch das Hinausgehen über die Wahrnehmung soll ein Irrthum möglich werden.

An sich selbst ist aber freilich dieses Hinausgehen nothwendig. Durch die Wiederholung der gleichen Anschauung entsteht | der Begriff (*πρόληψις*), welcher demnach nichts anderes ist, als das im Gedächtniss festgehaltene allgemeine Bild des Wahrgenommenen [2]). Auf diesen gedächtnissmässigen Vorstellungen beruht alles Reden und Denken, denn sie allein sind das, was wir ursprünglich mit dem Namen der Dinge bezeichnen; die Sprache ist nur ein Mittel, um die Erinnerung an bestimmte Anschauungen hervorzurufen [3]). Sie sind die Voraussetzung alles wissenschaftlichen Erkennens [4]); sie bilden nächst der Wahr-

Bezeichnung setzt Epikur für die Wahrnehmung bald *αἴσθησις* bald *φαντασία* (Sext. a. a. O.).

1) Diog. 32. 50 f. s. o. 386, 2 und S. 390 2. Aufl.

2) Diog. 33: *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος.* Nach dieser Stelle ist auch die Darstellung Cicero's N. D. I, 16, 43 f. zu berichtigen, der seinen Epikureer von einem angeborenen Begriff der Götter reden lässt, ohne zu fragen, ob ein solcher auf Epikur's Standpunkt möglich war. Richtiger ist, was ebd. bemerkt wird, dass Epikur den Namen *πρόληψις* für Begriff aufbrachte.

3) Diog. a. a. O.: *ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι· καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό . . . οὐδ' ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες.* Daher in Epikur's Brief an Herodot D. X, 37 die Ermahnung: *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ εἰληφέναι ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ὃ ἀνάγοντες ἐπικρίνειν* u. s. w. Jede Vorstellung soll auf bestimmte Anschauungen zurückgeführt werden, denn abgesehen von der Anschauung kommt unsern Vorstellungen keine Realität zu; oder wie diess b. Sext. Pyrrh. II, 107. Math. VIII, 13. 258 ausgedrückt ist: die Epikureer läugneten, dass es ein *λεκτὸν* gebe, dass zwischen der Sache und dem Wort der Begriff als drittes in der Mitte stehe. Vgl. auch Sext. VII, 267.

4) Diog. 33, s. Anm. 3. Math. I, 57 (XI, 21): *οὔτε ζητεῖν οὔτε ἀπορεῖν ἔστι κατὰ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον ἄνευ προλήψεως.* Ebd. VIII, 337. S. 521. Plut. De an. Fr. 6: die Schwierigkeit, dass jedes Lernen schon ein Wissen vorauszusetzen scheint, beantworten die Stoiker mit den *φυσικαὶ*

nehmung den Masstab für die Wahrheit unserer Ueberzeugungen [1]; und auch von ihnen gilt, wie von jener, der Satz, dass sie an und für sich wahr und keines Beweises bedürftig sind [2], denn sie sind für sich genommen ebenso, wie die Anschauungen, Abspiegelungen der | Dinge in der Seele, die subjektive Thätigkeit, welche die gegenständlichen Eindrücke verändert, ist noch nicht eingetreten.

Ebendesswegen können aber auch die Begriffe nicht genügen. Wir müssen von den Erscheinungen zu ihren verborgenen Gründen, von dem Bekannten zu dem Unbekannten fortgehen [3]. Nur legt Epikur den logischen Denkformen viel zu geringen Werth bei, um die Methode dieses Fortgangs genauer zu untersuchen [4]. Die Gedanken ergeben sich seiner Meinung nach von selbst aus den Wahrnehmungen, und wenn auch die Reflexion dabei nicht unthätig ist, so bedarf sie doch keiner wissenschaftlichen Leitung [5]. Was auf diesem Wege erreicht wird, soll aber auch nicht der Gedanke, als ein höheres, über der Anschauung stehendes, sein, sondern nur die Meinung (*ὑπόληψις, δόξα*), welche ohne ein Merkmal der Wahrheit in sich selbst erst durch die Wahrnehmung beglaubigt werden muss. Diejenige Meinung ist für wahr zu halten, welche durch das Zeugniss der Sinne

ἔννοιαι, die Epikureer mit den *προλήψεις* (welche demnach gleichfalls für die natürliche Norm der Wahrheit gelten).

1) Vgl. S. 386, 2. D. 33: *ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται, ἐφ' ὃ ἀναφέροντες λέγομεν.*

2) S. vor. Anm. und Epik. b. Diog. 38: *ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἕξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν.*

3) Diog. 33 (vgl. 38. 104): *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.*

4) S. o. 383, 1. Desshalb kann man aber nicht mit Steinhart (a. a. O. S. 466) sagen, Epikur habe im Denken alles Gesetz und alle Regel verworfen.

5) D. 32: *καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι, κατά τε περίπτωσιν* (wahrscheinlich: Zusammentreffen mehrerer Wahrnehmungen, von der *σύνθεσις*, ihrer freien Verknüpfung, noch zu unterscheiden) *καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ.* Vgl. Anm. 2. S. 383, 1 und mit dem, was Epikur über die Entstehung der Gedanken aus den Wahrnehmungen sagt, die entsprechende Lehre der Stoiker, oben S. 73 f.

unterstützt, oder wenigstens nicht widerlegt wird, diejenige für falsch, bei welcher das umgekehrte der Fall ist[1]). Wir setzen voraus, | dass auf gewisse gegenwärtige Vorstellungen gewisse andere folgen werden, dass uns z. B. der Thurm, der sich uns in der Entfernung als rund darstellt, auch aus der Nähe rund erscheinen werde; wenn die wirkliche Anschauung dieser Erwartung entspricht, ist unsere Meinung wahr gewesen, andernfalls unwahr[2]). Oder wir setzen für gewisse Erscheinungen verborgene Ursachen voraus, wie z. B. den leeren Raum als Ursache der Bewegung; wenn sich nun alle Erscheinungen dieser

1) D. 33 f.: *καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται . . τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν. ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται ψευδῆ τυγχάνειν.* Sext. Math. VII, 211: *τῶν δοξῶν κατὰ τὸν Ἐπίκουρον αἱ μὲν ἀληθεῖς εἰσιν αἱ δὲ ψευδεῖς· ἀληθεῖς μὲν αἵ τε ἐπιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας, ψευδεῖς δὲ αἵ τε ἀντιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἐπιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας.* Ritter III, 486 bemerkt, diese Angaben stimmen nicht zusammen, nach Sextus sei nur die Meinung wahr, welche bestätigt und nicht widerlegt wird, nach Diogenes die, welche bestätigt oder nicht widerlegt wird. Indessen will auch Sextus nur das letztere sagen, wie aus dem zweimaligen *τε καὶ* erhellt: *αἵ τε ἐπιμαρτ.* u. s. f. heisst: sowohl die bestätigten, als die nicht widerlegten. Das gleiche sagt Epikur selbst b. Diog. 50 f. Nach dieser Stelle sind nicht blos die Wahrnehmungen, sondern auch die Phantasiebilder immer wahr (vgl. S. 386, 2. 389, 1); *τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστι* (dass Wahr und Falsch erst aus der Verbindung der Begriffe entstehen, hatte schon Aristoteles bemerkt; vgl. Bd. II, b, 219. 191) *κατὰ τὴν κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται* (ein Irrthum entsteht, wenn zu der durch den äusseren Eindruck erzeugten Bewegung, welche uns ein Bild liefert, eine aus uns selbst kommende Bewegung hinzutritt, die mit ihr zwar verknüpft, aber doch so verschieden von ihr ist, dass sie nicht blos mit ihr übereinstimmen, sondern auch nicht mit ihr übereinstimmen, und ihr somit fälschlich gleichgesetzt werden kann) . . . *κατὰ δὲ ταύτην τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ διάληψιν δ' ἔχουσαν, ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ τὸ ψεῦδος γίνεται· ἐὰν δ' ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ τὸ ἀληθές.*

2) Epikur b. Diog. 50 f. Ebd. 33 f. Sext. VII, 212. Den Gegenstand unserer zukünftigen Wahrnehmungen nennt Epikur b. Diog. 38. 147 *τὸ προςμένον* (das Bevorstehende). Diog. selbst X, 34 gibt von diesem Ausdruck eine schiefe Deutung, durch welche sich wohl auch Steinhart a. a. O. S. 466, Anm. 90 hat täuschen lassen.

Erklärung fügen, werden wir unsere Voraussetzung für richtig zu halten haben, wo nicht, für unrichtig [1]). Im ersteren Fall ist die Wahrheit der Meinung daran zu erkennen, dass sie von der Erfahrung bestätigt, im anderen daran, dass sie von ihr nicht widerlegt wird [2]). Aber eine genauere Ermittlung der Bedingungen, an welche die Richtigkeit der Schlüsse von dem Bekannten auf das Unbekannte geknüpft ist, hat Epikur allem nach nicht versucht. Denn es sind uns nicht blos von ihm selbst keine Bestimmungen hierüber bekannt, sondern wir sehen auch aus den Antworten auf die stoischen Einwürfe gegen die Zulässigkeit jener Schlüsse, die noch zwei Jahrhunderte nach ihm in seiner Schule gegeben werden, wie weit sie und ihr Stifter von einer klaren Erkenntniss und einer gründlichen Behandlung der hier auftretenden Probleme entfernt waren. Auf die Frage, in welchen Fällen der Analogieschluss von dem einen auf das andere zulässig sei, erwiedern Zeno und Philodemus [3]): man dürfe von einer gegebenen Gleichförmigkeit zweier Dinge nicht auf jede beliebige andere schliessen, sondern nur auf solche, bei denen es undenkbar sei, dass sie nicht eintrete; die Erfahrung selbst belehre uns darüber, in welchen Eigenschaften gewisse Dinge mit andern übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, welche Merkmale mit gewissen andern regelmässig verbunden seien oder nicht, welche Sätze immer, welche nur meistentheils gelten; man schliesse von jedem auf das, was ihm zunächst stehe; könne man auch nicht alle Erscheinungen beobachten, so lasse sich doch das, was in vielen Fällen gleichmässig vorkomme, auf alle andern über-

1) SEXT. a. a. O. 213 f.

2) Die zwei Kriterien der Wahrheit, das Bestätigt- und das Nichtwiderlegtwerden, beziehen sich daher, wie diess SEXTUS a. a. O. ausdrücklich sagt, nicht auf denselben Fall: unsere Erwartung in Betreff äusserer Erscheinungen muss, um wahr zu sein, bestätigt, unsere Vorstellung von den geheimen Ursachen der Erscheinungen darf nicht widerlegt werden; jenes Merkmal bezieht sich auf die Meinungen über das προςμένον, dieses auf die über das ἄδηλον (DIOG. 38).

3) In der S. 373, 2 besprochenen, aus Zeno's Vorträgen geflossenen Schrift Philodem's π. σημείων καὶ σημειώσεων col. 12, 36 ff. 14, 11 ff. 15, 13 ff. 16, 31 ff. 17, 28 ff. 18, 17 ff. 20, 30 ff. 25, 28 ff. Eine eingehende Analyse dieser Schrift und eine umsichtige Würdigung ihres Inhalts findet sich bei BAHNSCH des Epikur. Philod. Schrift π. σημ. Lyck 1879.

tragen. So manches aber auch an diesen Bemerkungen richtig ist, so wenig wird doch darin die Hauptschwierigkeit berührt, wie man überhaupt auf ein Unbekanntes schliessen kann, wenn man nicht der Gesetzmässigkeit des Naturlaufs, des Hervorgangs gleicher Wirkungen aus gleichen Ursachen sicher ist, und wie man der letzteren versichert sein kann, wenn man so einseitig, wie Epikur, bei den Wahrnehmungen als solchen stehen bleibt [1]). Mag man daher auch den Versuch einer rein sensualistischen Erkenntnisstheorie bei Epikur finden, so ist doch die nähere Ausführung derselben zu oberflächlich ausgefallen, als dass sie über die allgemeinsten Grundzüge hinauskäme.

Auch um die Lösung einer weiteren Schwierigkeit, von der seine Ansicht gedrückt wird, scheint sich der Philosoph nur wenig bemüht zu haben. Wenn alle Wahrnehmungen als solche wahr sind, so folgt unmittelbar der Satz des Protagoras, dass für jeden das wahr ist, was ihm als wahr erscheint, dass mithin auch widersprechende Vorstellungen über denselben Gegenstand wahr sind: die Sinnestäuschungen, von denen uns doch die Erfahrung so zahllose Beispiele zeigt, werden unmöglich. Dem sucht nun Epikur allerdings dadurch zu entgehen, dass er den verschiedenen Vorstellungen verschiedene Objekte gibt: was unsere Sinne | unmittelbar berührt, das ist, wie schon bemerkt wurde, nicht der Gegenstand selbst, sondern nur das Bild desselben; solcher Bilder sind es aber unzählig viele, von denen jeder Wahrnehmung ein anderes zu Grunde liegt, und sind sich nun auch die von dem gleichen Gegenstand ausgehenden Bilder in der Regel sehr ähnlich, so ist es doch auch möglich, dass sie aus verschiedenen Ursachen von einander abweichen. Wenn sich daher der gleiche Gegenstand verschiedenen Personen verschieden darstellt, so haben

1) Wie sehr es den Epikureern an jedem klaren Bewusstsein hierüber fehlte, zeigt ihr ganzes Verfahren. So soll nach Philod. col. 8, 26 ff. der Satz, dass ohne leeren Raum keine Bewegung möglich sei, aus der Erfahrung erschlossen sein, die uns doch nie einen leeren Raum zeigt; die S. 387, 1 berührten Eigenschaften gewisser Quadratzahlen sollen durch Vergleichung aller Quadratzahlen gefunden sein; und andererseits werden in dem S. 412, 5 zu besprechenden Fall die unläugbarsten mathematischen und physikalischen Gesetze einer wahrhaft kindischen Meinung zuliebe mit den bodenlosesten Auskünften bei Seite geschoben.

sie eben in Wahrheit nicht dasselbe, sondern verschiedenes wahrgenommen, denn es waren verschiedene Bilder, von denen sie afficirt wurden; und wenn uns unsere Wahrnehmung getäuscht hat, so lag die Schuld nicht an unseren Sinnen, die uns etwas Unwirkliches vorgespiegelt haben, sondern an unserem Urtheil, das sich einen unbegründeten Schluss von dem Bild auf den Gegenstand erlaubt hat[1]). Indessen ist die Schwierigkeit damit, wie man leicht sieht, nur weiter zurückgeschoben. Die Wahrnehmung soll das Bild, von welchem die Sinneswerkzeuge getroffen werden, immer treu wiedergeben, aber die Bilder geben den Gegenstand nicht immer gleichmässig und treu wieder. Wie lassen sich nun die treuen Bilder von den untreuen, d. h. von denen unterscheiden, welche uns zwar einen bestimmten realen Gegenstand zu zeigen scheinen, denen aber entweder gar kein Gegenstand oder ein anders beschaffener Gegenstand entspricht[2])? Hierauf hat das System keine Antwort; denn wenn gesagt wurde, der Weise wisse beide zu unterscheiden[3]), so war damit nur auf ein objektives Kriterium verzichtet, und die ganze Entscheidung über Wahrheit und Irrthum in das Subjekt verlegt[4]). Ebendamit

1) M. vgl. hierüber die Stellen, welche S. 388, 1 angeführt sind, namentlich Sext. VII, 206 ff.

2) Eben diess nämlich ist es (wie wegen Lange Gesch. d. Mater. I, 138 hier ausdrücklich bemerkt sei), worauf die Unterscheidung der treuen Bilder von den untreuen sich bezieht. Dass jede Wahrnehmung, ja selbst jede Phantasievorstellung, nach Epikur der Abdruck eines die Seele berührenden Bildes sei, habe ich ja ausdrücklich bemerkt und werde es S. 390 2. Aufl. weiter nachweisen; daraus folgt aber doch nicht, dass auch dieses Bild selbst das treue Abbild eines von ihm verschiedenen Objekts ist, dass der Stab, der uns im Wasser gebrochen erscheint, es auch *ist*, die Centauren und die Verstorbenen, deren Bilder uns vorschweben (Lucr. IV, 730 f.) auch wirklich existiren.

3) Cic. Acad. II, 14, 45 (welche Aeusserung doch wohl diesem Gedankenzusammenhang angehört): *nam qui voluit subvenire erroribus Epicurus iis, qui videntur conturbare veri cognitionem, dixitque sapientis esse opinionem a perspicuitate sejungere, nihil profecit, ipsius enim opinionis errorem nullo modo sustulit.*

4) Die Antwort aber, welche Lange a. a. O. Epikur leiht, dass wir die Uebereinstimmung der Bilder mit ihren Urbildern durch die Bildung der πρόληψις und demnächst der δόξα aus wiederholter Wahrnehmung erkennen — diese Antwort ist nicht als epikureisch überliefert und würde uns

waren aber auch alle unsere Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge für etwas blos relatives erklärt; denn wenn uns die Wahrnehmung nicht die Dinge selbst, sondern nur diejenigen Bilder der Dinge zeigt, von denen wir eben berührt werden, so heisst diess: sie stellt uns die Dinge nicht nach ihrem Ansich, sondern immer nur nach ihrem zufälligen Verhältniss zu uns dar. Wenn | daher Epikur läugnete, dass die Farbe den Körpern an und für sich zukomme, da sie ja im Dunkeln von den einen bemerkt werde, von den anderen nicht[1]), so spricht sich darin eine richtige Folgerung aus seiner Erkenntnisstheorie aus. Auf die gleiche Ansicht musste er, wie sein Vorgänger Demokrit, durch seine atomistische Physik geführt werden; denn da den Atomen nur wenige von den Eigenschaften zukommen sollen, die wir an den Dingen wahrnehmen, so mussten alle übrigen für etwas erklärt werden, was nicht das Wesen der Dinge angehe, sondern nur ihre Erscheinung[2]). Indessen ist der speculative Sinn bei Epikur viel zu schwach, und das Bedürfniss einer unmittelbaren sinnlichen Gewissheit zu stark, als dass er sich dieser Richtung auf die Dauer hinzugeben vermocht hätte, und

auch nichts nützen. Eine *πρόληψις* als *μνήμη τοῦ πολλάκις φανέντος* (s. o. 389, 2) kann sich auch von solchen Erscheinungen bilden, denen nichts Reales entspricht. Woher kann nun der Epikureer wissen, dass es zwar Pferde und Menschen gibt, nicht aber Centauren, wenn doch die Erscheinungen und somit auch die Begriffe der letztern die gleiche Wahrheit haben, wie die der andern?

1) Plut. adv. Col. 7, 2 (vgl. Stob. Ekl. I, 366. Lucr. II, 795 ff.): *ὁ Ἐπίκουρος οὐκ εἶναι λέγων τὰ χρώματα συμφυῆ τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ γεννᾶσθαι κατὰ ποιάς τινας τάξεις καὶ θέσεις πρὸς τὴν ὄψιν.* Denn, sagt Epik., *οὐκ οἶδα ὅπως δεῖ τὰ ἐν σκότει ταῦτα ὄντα φῆσαι χρώματα ἔχειν,* oft sehen ja hier die einen noch Farben, andere keine; *οὐ μᾶλλον οὖν ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν χρῶμα ῥηθήσεται τῶν σωμάτων ἕκαστον.* Philod. *π. σημ.* col. 18, 3: *χρώματ᾽ ἔχει τὰ παρ᾽ ἡμῖν σώματα οὐχ ᾗ σώματ᾽ ἐστίν·* denn zum Wesen des Körpers gehöre nur das *ἁπτὸν*, mit dem die Farbe nichts zu thun habe, im Dunkeln zeigen die Körper keine Farbe, aber Körper seien sie doch.

2) Simpl. Categ. 109, *β* (Schol. in Ar. 92, a, 10): da Demokrit und Epikur den Atomen alle Eigenschaften ausser der Gestalt und der Art ihrer Zusammensetzung absprechen, *ἐπιγίνεσθαι λέγουσι τὰς ἄλλας ποιότητας, τάς τε ἁπλᾶς, οἷον θερμότητας καὶ λειότητας, καὶ τὰς κατὰ χρώματα καὶ τοὺς χυμούς.* Lucr. a. a. O. Weiteres unten.

wenn er auch einzelnen Eigenschaften der Dinge blos relative Geltung zugesteht, so will er doch im allgemeinen die Gegenständlichkeit dessen, was wir an ihnen wahrnehmen, nicht bezweifeln [1]).

3. Die epikureïsche Physik.

Wenn Epikur und seine Nachfolger die Dialektik geringschätzten, so legten sie dagegen der Physik einen bedeutenden | Werth bei. Aber sie fanden diesen, wie früher gezeigt wurde, ausschliesslich in dem praktischen Nutzen, welchen die Kenntniss der natürlichen Ursachen als Heilmittel gegen den Aberglauben gewähre. Ohne diesen Zweck wäre die Naturforschung ganz entbehrlich [2]). Von diesem Standpunkt aus konnte es sich natürlich nicht um eine gründliche und vollständige Erklärung der Erscheinungen, sondern nur im allgemeinen um die Aufstellung einer solchen Weltansicht handeln, durch welche die Nothwendigkeit übernatürlicher Ursachen beseitigt würde, ohne dass eine sichere und genügende Lösung aller wissenschaftlichen Probleme als solcher nothwendig erschienen wäre [3]). So ausführlich sich daher auch schon Epikur selbst mit der Physik beschäftigte [4]), so wenig hielt er doch eine Sicherheit der naturwissenschaftlichen Ergebnisse im einzelnen für nothwendig, oder auch nur für möglich. Ueber die allgemeinen Gründe der Dinge

1) M. vgl. ausser den früher angeführten Aeusserungen über die Wahrheit der Sinnesempfindung auch die Worte Epikur's b. Diog. 68: *ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρεα καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται κατὰ τοῦ σώματος ὡς ἂν εἰς αὐτὸ βεβηκότα καὶ πᾶσιν ἐνόντα ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὴν γνωστοῖς, οὐθ᾽ ὡς καθ᾽ ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον (οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο), οὐθ᾽ ὅλως ὡς οὐκ εἰσὶν, οὐθ᾽ ὡς ἕτερά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα οὐθ᾽ ὡς μόρια τούτου, ἀλλ᾽ ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον* u. s. w.

2) Epik. b. Diog. 143: *οὐκ ἦν τὸν φοβούμενον περὶ τῶν κυριωτάτων λύειν μὴ κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις ἀλλ᾽ ὑποπτευόμενόν τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους. ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίας τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.* Weiteres S. 383 f.

3) *Οὐ γὰρ δὴ ἰδιολογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν.* Epik. b. Diog. 87.

4) Abgesehen von einigen kleineren Werken gehören hieher die 37 Bücher *π. φύσεως*, worüber Diog. 27 f. und oben S. 367, 6.

können und sollen wir uns allerdings eine feste Ueberzeugung bilden, weil davon die Ueberwindung der religiösen Vorurtheile und der aus ihnen entspringenden Furcht abhängt. Die Erforschung des einzelnen dagegen leistet uns diesen Dienst nicht, sie wird vielmehr jene Vorurtheile bei dem, welcher sich nicht vorher schon davon freigemacht hat, nur verstärken; hier genügt es daher unserem Philosophen, wenn nachgewiesen wird, dass sich verschiedene natürliche Ursachen der Erscheinungen denken lassen, dass wir mancherlei Wege einschlagen können, um der Einmischung der Götter, den Mythen des Vorsehungsglaubens zu entgehen[1]; einen von diesen | Wegen für den allein möglichen ausgeben, heisst in den meisten Fällen, wie er meint, über die Grenzen der Erfahrung und des menschlichen Wissens hinausgehen, und in die Willkür der mythologischen Erklärung zurückfallen[2]. Es ist möglich, dass die Welt sich bewegt, aber

1) Epik. b. Diog. 78 f.: *καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν καὶ τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ τῶν μετεώρων γνώσει ἐνταῦθα πεπτωκέναι· καὶ ἐν τῷ, τίνες φύσεις αἱ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτί, καὶ ὅσα συγγενῆ πρὸς τὴν εἰς ταῦτα ἀκρίβειαν· ἔτι δὲ καὶ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι* (offenbar zu lesen: *μὴ εἶναι*) *καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πως ἔχειν, ἀλλ᾽ ἁπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μηθέν· καὶ τοῦτο καταλαβεῖν τῇ διανοίᾳ ἔστιν ἁπλῶς οὕτως εἶναι. τὸ δ᾽ ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκὸς τῆς δύσεως καὶ ἀνατολῆς καὶ τροπῆς καὶ ἐκλείψεως καὶ ὅσα συγγενῆ τούτοις μηθὲν ἔτι πρὸς τὸ μακάριον τῆς γνώσεως συντείνειν* (wie ganz anders Aristoteles! s. Bd. II, b, 165, 3. 167, 3. 467, 2), *ἀλλ᾽ ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατιδόντας τίνες δὲ αἱ φύσεις ἀγνοοῦντας καὶ τίνες αἱ κυριώταται αἰτίαι, καὶ εἰ* (wie wenn) *μὴ προῄδεσαν ταῦτα, τάχα δὲ καὶ πλείους, ὅταν τὸ θάμβος ἐκ τῆς τούτων προκατανοήσεως μὴ δύνηται τὴν λύσιν λαμβάνειν κατὰ τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν.* (Vgl. Lucr. VI, 50 ff. V, 82 ff.) *διὸ δὴ καὶ πλείους αἰτίας εὑρίσκομεν τροπῶν* u. s. w. *καὶ οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων χρείαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληφέναι ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει* u. s. w. Ebd. 104: *καὶ κατ᾽ ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας ἐνδέχεται κεραυνοὺς ἀποτελεῖσθαι. μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω.*

2) A. a. O. 87: *πάντα μὲν οὖν γίνεται ἀσείστως κατὰ πάντων, κατὰ πλεοναχὸν τρόπον ἐκκαθαιρομένων συμφώνως τοῖς φαινομένοις, ὅταν τις τὸ πιθανολογούμενον ὑπὲρ αὐτῶν δεόντως καταλίπῃ. ὅταν δέ τις τὸ μὲν ἀπολίπῃ τὸ δὲ ἐκβάλῃ ὁμοίως σύμφωνον ὂν τῷ φαινομένῳ δῆλον ὅτι καὶ ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταῤῥεῖ.* s. 98:

auch, dass sie stille steht; es ist möglich, dass sie die runde, aber auch dass sie die dreieckige oder sonst eine beliebige Gestalt hat; es ist möglich, dass die Sonne und die Sterne bei ihrem Untergang erlöschen und bei ihrem Aufgang sich neu entzünden, es ist aber auch möglich, dass sie unter der Erde verschwinden, und wieder hervorkommen, oder dass ihr Auf- und Untergang irgend welche andere Gründe hat; es ist möglich, dass die Zu- und Abnahme des Mondes auf einer Drehung des Mondkörpers, es ist aber auch möglich, dass sie auf einer Gestaltung der Luft, oder auf wirklicher Zu- oder Abnahme, oder auf sonst einer Ursache beruht; es ist möglich, dass der Mond mit fremdem, es ist aber auch möglich, dass er mit eigenem Licht leuchtet, denn wir finden in der Erfahrung sowohl Körper, die eigenes, als | solche, die fremdes Licht haben [1]) u. s. w. u. s. w. Man sieht deutlich, die naturwissenschaftlichen Fragen, für sich genommen, haben für Epikur gar keinen Werth; wenn nur überhaupt eine natürliche Erklärung der Erscheinungen möglich ist, welche im einzelnen Fall gewählt wird, ist ihm gleichgültig.

Um so entschiedener wird dagegen allerdings jenes Allgemeine betont. Die Grundrichtung der epikureïschen Physik liegt in dem Bestreben, alle Erscheinungen, im Gegensatz gegen die Teleologie der religiösen Weltansicht, auf rein natürliche Ursachen zurückzuführen. Nichts ist ihr zufolge verkehrter, als die Meinung, dass die Einrichtung der Natur auf das Beste des Menschen, oder überhaupt auf irgend einen Zweck berechnet sei, dass wir die Zunge haben, um zu sprechen, die Ohren, um zu

οἱ δὲ τὸ ἓν λαμβάνοντες (die, welche sich nur Eine Erklärung jeder Erscheinung gefallen lassen wollen) *τοῖς τε φαινομένοις μάχονται καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν·* sie folgen bei der Naturforschung (wie schon damals der rohe Empirismus einer systematischeren, auf den innern Zusammenhang der Dinge gerichteten Forschung entgegenhielt) willkürlichen apriorischen Voraussetzungen (*ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίαι* Epik. a. a. O. 86). Aehnlich 94. 104. 113. Lucr. VI, 703 ff. u. ö.

1) Epik. b. Diog. 88. 92—95. Noch viele ähnliche Beispiele liessen sich beibringen, wie diess spätere Nachweisungen zeigen werden. Für die Annahme, dass die Sonne beim Untergang erlösche, soll Epikur nach Kleomed. Meteora S. 89 auch das Märchen (worüber Posidon. b. Strabo III, 1, 5. S. 138) angeführt haben, dass man an der Küste des Oceans das Meer zischen höre, wenn sie hineinsinke.

hören u. s. w., denn in der Wirklichkeit verhält es sich vielmehr umgekehrt: wir sprechen, weil wir eine Zunge, wir hören, weil wir Ohren haben; die natürlichen Kräfte haben rein nach dem Gesetz der Nothwendigkeit gewirkt, unter den mancherlei Produkten, die sie hervorgebracht haben, waren nothwendig auch solche, die zweckmässig zusammengesetzt sind, und es ergaben sich namentlich auch für den Menschen mancherlei Mittel und Kräfte; dieses Ergebniss ist aber durchaus nicht für einen beabsichtigten, sondern für einen rein zufälligen Erfolg der naturnothwendigen Wirkungen anzusehen: die Götter, deren Seligkeit mit der Sorge um die Menschen und ihr Wohl sich nicht verträgt, müssen wir bei der Naturerklärung ganz aus dem Spiele lassen[1]); und die Welt ist ja auch gar nicht so beschaffen, wie

1) Diese Sätze werden besonders von Lucrez vielfach ausgeführt z. B.
I, 1021: *nam certe neque consilio primordia rerum*
ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt,
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto:
sed quia multa modis multis mutata per omne
ex infinito vexantur percita plagis,
omne genus motus et coetus experiundo,
tandem deveniunt in tales disposituras,
qualibus haec rebus consistit summa creata,
et multos etiam magnos servata per annos,
ut semel in motus conjectast convenientis u. s. w.
V, 156: *dicere porro hominum causa voluisse* [scil. *Deos*] *parare*
praeclaram mundi naturam u. s. w.
desiperest. quid enim immortalibus atque beatis
gratia nostra queat largirier emolumenti,
ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur?
quidve novi potuit tanto post ante quietos
inlicere, ut cuperent vitam mutare priorem?
exemplum porro gignundis rebus et ipsa
notities hominum Dîs unde est insita primum,
..... si non ipsa dedit specimen natura creandi?

M. vgl. ferner IV, 820 ff. V, 78 ff. 419 ff. Auch hiebei folgt er aber nur Epikur. Die Himmelserscheinungen, sagt dieser z. B. b. Diog. 76 f., *μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξαντος καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετ᾽ ἀφθαρσίας· οὐ γὰρ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὀργαὶ καὶ χάριτες τῇ μακαριότητι, ἀλλ᾽ ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεήσει τῶν πλησίον ταῦτα γίνεται.* Ebd. 97: *ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῇ προσαγέσθω, ἀλλ᾽*

sie sein müsste, wenn sie von Göttern um der Menschen willen geschaffen worden wäre [1]). | Je vollständiger sich aber Epikur's naturwissenschaftliches Interesse auf diese allgemeine Anschauung beschränkt, um so geneigter musste er sein, für ihre weitere Durchführung sich an ein älteres System anzulehnen; und da kam keines seiner eigenen Denkweise vollständiger entgegen, als die demokritische Naturlehre, welche ihm neben der entschiedenen Verbannung der Teleologie auch durch ihren Materialismus, und vor allem durch ihre Atomistik zusagen musste: wie Epikur im Einzelwesen den letzten praktischen Zweck fand, so hatte Demokrit theoretisch in dem absolut Einzelnen, oder in den Atomen das ursprünglich Wirkliche erkannt; seine Physik schien sich als die natürlichste Grundlage für die epikureïsche Ethik darzubieten. Wenn daher schon die Stoiker in der Physik einem Heraklit gefolgt waren, so schliesst sich Epikur noch weit enger an Demokrit an: das wenige, was er zu der Theorie des letztern hinzugethan hat, ist theils unerheblich theils stört es die folgerichtige Geschlossenheit des atomistischen Systems.

Mit seinem Vorgänger trifft Epikur zunächst schon in der | Behauptung zusammen, dass die Atome und das Leere die Grundbestandtheile aller Dinge seien. Nichts, sagt er, kann aus nichts werden, denn wenn diess möglich wäre, müsste alles aus allem, nicht blos aus seinen eigenthümlichen Keimen, werden können. Ebensowenig kann etwas zu nichts werden, da ja dann am Ende alles vernichtet werden könnte. Die Gesammtheit des Wirklichen ist mithin immer so gewesen und wird immer so sein, wie sie jetzt ist [2]). Für ein Wirkliches ist aber nur das Körperliche zu halten. Jede Substanz, erklärt Epikur mit den Stoikern, muss auf anderes wirken und Einwirkungen von anderem erfahren; was

ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι. Ebd. 113. Mit diesen Ausführungen stimmt Cic. N. D. I, 9, 21 ff. 20, 52 ff. Plut. plac. I, 7, 7 ff. (auch II, 3, 2. Stob. I, 442) durchaus überein. Weitere Belege sind entbehrlich. Lact. Inst. III, 17. VII, 5. Opif. D. 6 folgt Cicero und Lucrez.

1) Hierüber S. 393 2. Aufl.

2) Epik. b. Diog. 38 f. Plut. adv. Col. 13, 3. Ebenso Lucr. I, 149—264, der auf diesen Satz um so grösseren Werth legt, weil mit der Entstehung aus dem Nichts auch das Eingreifen der Gottheit beseitigt sei. Plut. b. Eus. I, 8, 9.

aber wirkt oder leidet, ist ein Körper; es gibt mithin keine andern, als körperliche Substanzen [1]). Nur etwas Accidentelles an den Körpern, kein fürsichseiendes Unkörperliches sind die verschiedenen Eigenschaften der Dinge, sowohl die wesentlichen, als die zufälligen; jene nennt Epikur *συμβεβηκότα*, diese *συμπτώματα* [2]). Neben den Körpern ist aber zur Erklärung der Erscheinungen noch ein zweites nöthig, der leere Raum. Dass es einen solchen geben muss, erhellt schon aus dem Gewichtsunterschiede der Körper, denn wo sollte dieser sonst herrühren [3])? noch augenscheinlicher aber aus der Bewegung, die ohne ein Leeres | undenkbar wäre [4]). Dagegen scheint unserem Philo-

1) Lucr. I, 440: *praeterea per se quodcunque erit aut faciet quid*
aut aliis fungi (*πάσχειν*) *debebit agentibus ipsum,*
aut erit, ut possint in eo res esse gerique.
at facere et fungi sine corpore nulla potest res,
nec praebere locum porro nisi inane vacansque.
ergo praeter inane et corpora tertia per se
nulla potest rerum in numero natura relinqui.

Epikur b. Diog. 67: *καθ᾽ ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν ἐπὶ τοῦ κενοῦ. τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι᾽ ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται. ὥσθ᾽ οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιάζουσιν. οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν εἰ ἦν τοιαύτη.*

2) Diog. 68 ff. 40. Lucr. I, 449 ff., welcher für *συμβεβηκότα conjuncta* setzt, für *συμπτώματα eventa.* Zu den letzteren rechnet Lucrez hier (459 ff.) namentlich auch die Zeit, weil dieselbe nichts für sich sei, sondern nur an der Bewegung und Ruhe uns zum Bewusstsein komme. Aehnlich zeigt Epikur b. Diog. 72 f. (vgl. Stob. I, 252), dass wir die Zeit aus Tagen und Nächten und ihren Theilen, aus den Zuständen der Empfindung oder Empfindungslosigkeit, der Bewegung und Ruhe zusammensetzen, dass sie mithin nur ein Produkt (*σύμπτωμα*) dieser Erscheinungen sei; und da nun diese selbst gleichfalls *συμπτώματα* sind, so definirt sie der Epikureer Demetrius (b. Sext. Math. X, 219. Pyrrh. III, 137) als *σύμπτωμα συμπτωμάτων παρεπόμενον ἡμέραις τε καὶ νυξὶ καὶ ὥραις καὶ πάθεσι καὶ ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ μοναῖς.* Die Unterscheidung der abstracten und der sinnlichen oder ungetheilten Zeit (Steinhart a. a. O. 466) kann ich in dieser Weise bei Diog. 47 nicht finden: die *χρόνοι διὰ λόγου θεωρητοὶ* sind nur unmerklich kleine Zeittheile, die *tempora multa, ratio quae comperit esse,* welche nach Lucr. IV, 792 in jeder gegebenen Zeit enthalten sind.

3) Lucr. I, 358 ff. Vgl. was Bd. I, 779 über Demokrit angeführt ist.

4) Lucr. a. a. O. und I, 329 ff. Diog. 40. 67. Philodem. *π. σημείων* col. 12, 7 ff. Sext. Math. VII, 213. VIII, 329. Auch hierin folgt Epikur

sophen der Geist, als bewegende Ursache, ganz entbehrlich; alles, was ist, besteht nur aus den Körpern und dem Leeren, ein drittes gibt es nicht [1]). Die Begriffe des Körperlichen und des Leeren hatte nun Demokrit auf die des Seienden und des Nichtseienden zurückgeführt [2]). Epikur kann diese metaphysische Begründung seiner ganzen Richtung nach entbehren; er hält sich an die gewöhnlichen Vorstellungen von dem leeren Raum und dem raumerfüllenden Stoffe [3]), und er beweist diese Vorstellungen einfach aus der Beschaffenheit der Erscheinungen [4]). Um so nothwendiger erscheint ihm dafür die demokritische Zertheilung des Körperlichen in unzählig viele Urkörper oder Atome. Alle Körper, die wir wahrnehmen, sind aus Theilen zusammengesetzt [5]); gienge jedoch diese Theilung in's unendliche, so würde

Demokrit; vgl. Th. I. 770, 1. 771, 1. Auf den gleichen Grund führt das meiste von dem zurück, was Lucr. I, 346 ff. 532 ff., sicher gleichfalls nach Epikur (und Demokrit; s. Th. I, 771, 1), weiter beifügt: ohne leere Zwischenräume könnte sich die Nahrung nicht durch den ganzen Körper der Pflanzen und Thiere verbreiten, der Schall, die Kälte, das Feuer, das Wasser nicht durch feste Körper hindurchdringen, kein Körper zertrümmert oder zertheilt werden. (Diess auch bei Themist. 40, b, u. Simpl. De coelo, Schol. in Arist. 484, a, 26.) Epikur b. D. 40 und Lucr. I, 426 f. bemerken auch noch, dass ohne das Leere die Körper keinen Ort hätten.

1) Lucr. I, 440 ff. Epikur bei Diog. 39 f. 86. Plut. adv. Col. 11, 5. 13, 3.

2) S. Bd. I, 764 ff.

3) Der Körper wird von Epikur (Sext. Math. I, 21. X, 240. 257. XI, 226) als *τὸ τριχῆ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας* oder als *σύνοδος κατὰ ἀθροισμὸν μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας καὶ βάρους* definirt; das Leere ist nach Sext. X, 2 die *φύσις ἀναφὴς* oder *ἔρημος παντὸς σώματος;* sofern dasselbe von einem Körper eingenommen ist, heisst es *τόπος* (welcher nach Themist. phys. 38, b, m. Simpl. phys. 133, a, m. als *διάστημα τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων τοῦ περιέχοντος* gefasst wurde), sofern Körper durch dasselbe hindurchgehen (*χωρεῖν*) *χώρα*, so dass also diese drei Ausdrücke (wie auch Stob. Ekl. I, 388 richtig sagt und die Vergleichung der Anm. 1 angeführten Stellen bestätigt) nur verschiedene Namen für die gleiche Sache sind. Auf dasselbe kommt die Angabe b. Plut. plac. I, 20 hinaus.

4) D. 39: *τὸ πᾶν ἐστι σῶμα* (*καὶ κενόν*, wie Woltjer a. a. O. S. 18 beifügt)· *τὰ μὲν γὰρ σώματα ὡς ἔστιν αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ . . . παρὰ δὲ ταῦτα* (die Körper und das Leere) *οὐθὲν ἐπινοηθῆναι δύναται οὔτε περιληπτῶς* (so dass man es begreift) *οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς.*

5) Daher b. Diog. 69 *ἄθροισμα* und *συμπεφορημένον* zur Bezeich-

sich alles am Ende, wie | Epikur mit Demokrit[1]) meint, in das Nichtseiende auflösen, und ebenso müsste umgekehrt alles aus einem Nichtseienden geworden sein[2]). Wir müssen demnach annehmen, dass die Urbestandtheile der Dinge weder geworden sind, noch vergehen, noch in ihrem Bestande verändert werden können[3]). Diese Urkörper haben keinen leeren Raum in sich[4]), und ebendesshalb können sie nicht zertheilt oder zerstört, oder

nung der Körper, bei Diog. 71 der Satz, dass alle Körper *συμπτώματα* (etwas Gewordenes) seien; vgl. Sext. Math. X, 42: alle Veränderungen in den Körpern beruhen nach Epikur auf der Ortsveränderung der Atome. Plut. amator. 24, 3. S. 769: bei Epikur komme es nur zur *ἁφὴ* und *περιπλοκὴ*, nicht zur *ἑνότης*.

1) Vgl. Bd. I, 771.

2) Epik. b. Diog. 40 f.: *τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι συγκρίσεις τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται· ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι, ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων . . . ὥστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις.* Ebd. 56. Lucr. I, 147 ff. II, 551 ff. 751. 790 ff. u. ö. Viele weitere Beweisgründe für die Annahme von Atomen b. Lucr. I, 498 ff.: Da der Körper und der Raum, in welchem die Körper sind, zwei verschiedenartige Dinge seien, so müsse jedes von beiden ursprünglich ohne alle Beimischung des andern sein. Wenn es solches gebe, das aus Vollem (*solidum*, *στερεὸν*) und Leerem bestehe, müsse es auch ein Volles als solches und ein Leeres als solches geben; die Körper aber, in denen kein Leeres ist, können nicht aufgelöst werden (so auch Epikur b. Diog. 41), seien mithin ewig, und sie müssen es sein, wenn wir dem Werden aus nichts entgehen sollen. Ohne ein Leeres könnte es keine weichen, ohne ein Festes keine harten Körper geben. Wenn es keine unzerbrechlichen letzten Theile gäbe, müsste schon längst alles zerstört sein. Die Regelmässigkeit der Erscheinungen setze unveränderliche Grundstoffe voraus. Alles Zusammengesetzte müsse am Ende aus einfachen kleinsten Theilen bestehen. Wenn es kein Kleinstes gäbe, wären in jedem Körper unendlich viele Theile, also in dem kleineren so viele, wie in dem grösseren (vgl. Epik. b. Diog. 56). Wenn die Natur nicht alles in seine kleinsten Theile auflöste, könnte sie nichts neues daraus machen (weil sie dann nicht die elementaren, sondern irgendwie geformte Stoffe zur Verfügung hätte). Auch diese, ihrem Werth nach sehr ungleichen, Gründe hat Lucrez ohne Zweifel von Epikur selbst entnommen.

3) Epik. und Lucr. a. d. a. O. Lucr. I, 529. Sext. Math. IX, 219. X, 318. Stob. Ekl. I, 306. Plut. pl. phil. I, 3, 29.

4) Sie sind *πλήρη* oder *μεστὰ* (Epik. b. Diog. 41 f.), vgl. Leucipp's *παμπληθὲς ὄν*, Demokrit's *στερεὰ* und *ναστὰ* Th. I, 773, 1 f.

irgendwie verändert werden[1]). Sie sind so klein, dass wir sie nicht wahrnehmen können, denn es ist Thatsache, | dass wir sie nicht sehen; doch darf man sie darum nicht für mathematische Atome halten, sondern sie führen diesen Namen nur desshalb, weil ihre physikalische Beschaffenheit jeder Theilung widerstrebt[2]). Sie sind ferner ohne Farbe, Wärme, Geruch oder sonst eine von den Eigenschaften, welche erst den bestimmten Stoffen zukommen[3]); und sie können schon aus diesem Grunde auch nicht in den vier Elementen gesucht werden, die ja ohnedem alle, wie der Augenschein zeigt, vergehen und entstehen[4]); nur die allgemeinen Eigenschaften alles Körperlichen müssen auch sie haben. Diese aber sind: die Gestalt, die Grösse und die Schwere[5]). Die Atome müssen nicht blos überhaupt eine Gestalt haben, wie jeder Körper, sondern es müssen auch unbestimmbar viele (*ἀπερίληπτοι*) Unterschiede der Gestalt unter ihnen stattfinden, da sich sonst die zahllosen Unterschiede unter den Dingen nicht erklären liessen; doch können es dieser verschiedenen Gestalten nicht wirklich unendlich viele (*ἁπλῶς ἄπειροι*) sein, wie Demokrit gewollt hatte, weder in einem begrenzten Körper, wie sich diess von selbst versteht, noch auch in dem Ganzen[6]); denn eine un-

1) Epik. b. Diog. 41. Lucr. I, 528 ff. Simpl. De coelo, Schol. in Arist. 484, a, 23 ff. u. a. St.

2) Diog. 44. 55 f. Lucr. I, 266 ff., wo mit vielen Analogieen dargethan wird, dass es auch unsichtbare Körper geben könne; Stob. a. a. O. Plut. a. a. O. Simpl. Phys. 216, a, u.

3) Diog. 44. 54. Lucr. II, 736 ff. 841 ff. Plut. a. a. O. Vgl. S. 395, 2.

4) Lucr. V, 235 ff. Sext. Math. VIII, 336: (*Ἐπίκουρος*) *ἀντιλέγει τῷ εἶναι τέσσαρα στοιχεῖα.*

5) Diog. a. a. O. Plut. plac. I, 3, 29. Wenn die Placita u. a. behaupten, Demokrit habe den Atomen nur Grösse und Gestalt beigelegt, Epikur die Schwere hinzugefügt, weil sonst ihre Bewegung unerklärlich wäre, so ist diess unrichtig; vgl. Bd. I, 779 f.

6) Diog. 42. Lucr. II, 333 ff. 478 ff. Plut. plac. I, 3, 30. Alex. Aphr. b. Philop. gen. et corr. 3, b, o. Vgl. Cic. N. D. I, 24, 66. Nach Plut. plac. a. a. O. (wo man nicht mit Steinhart a. a. O. S. 473, 94 ἢ statt μὴ setzen kann) bestritt Epik., dass Atome (wie Demokrit wollte; s. Th. I, 776, 3) die Gestalt eines Ankers oder Dreizacks oder Rings haben können, denn solche wären zu zerbrechlich; während er selbst doch (s. Anm. 1) Demokrit's Satz wiederholt, dass die Atome unzerstörbar seien, weil

begrenzte Menge derselben würde die Ordnung der Welt, in der alles zwischen gewisse äusserste Grenzen eingeschlossen ist, unmöglich machen [1]). Ebenso müssen sich die Atome hinsichtlich ihrer Grösse unterscheiden, denn nicht alle Stoffe lassen sich in gleich grosse Theile theilen; nur muss auch dieser Unterschied gewisse Grenzen haben, denn so wenig ein | Atom gross genug sein kann, um wahrgenommen zu werden, ebensowenig kann es, nach dem obenbemerkten, unendlich klein sein [2]). Aus dem Grössenunterschied der Atome folgt dann weiter die Ungleichheit ihres Gewichts [3]). Was endlich die Zahl der Atome betrifft, so muss diese unendlich, und ebenso muss der leere Raum unbegrenzt sein. Denn da alles Begrenzte durch anderes begrenzt ist, so kann man sich keine Grenze des Weltalls denken, jenseits deren nicht wieder etwas wäre, also überhaupt keine Grenze desselben. Diese Unbegrenztheit muss ebensowohl von der Masse der Atome, als vom Raum gelten. Denn wenn unbegrenzt viele Atome in einem begrenzten Raum nicht Platz hätten, so würde umgekehrt eine begrenzte Zahl von Atomen im unbegrenzten Raum sich zerstreuen, so dass es nie zur Bildung einer Welt kommen könnte [4]). Epikur schliesst sich mit diesen Bestim-

kein leerer Raum in ihnen ist. Dass Lucr. II, 333 ff. die Verschiedenheit der Figuren ebenso gross setze, als die Menge der Atome (Ritter IV, 101), kann ich nicht finden.

1) Zu diesem von Lucr. I, 500 ff. ausgeführten Grunde vgl. m. was Bd. II, b. 287, 1 aus Aristoteles angeführt ist.

2) Diog. X, 55 f. Lucr. II, 381 ff.

3) S. o. 404, 5 und die S. 407, 6 anzuführenden Stellen. Dagegen scheint der verdorbene Text Plut. plac. I, 12, 5. Stob. Ekl. I, 346 die irrige Meinung ausgesprochen zu haben, dass die Schwere nicht den Atomen selbst, sondern nur den aus ihnen zusammengesetzten Körpern zukommen solle; vgl. Diels Doxogr. 52.

4) Epik. b. Diog. 41: *ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δ' ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται. ὥστε οὐκ ἔχον ἄκρον πέρας οὐκ ἔχει, πέρας δ' οὐκ ἔχον ἄπειρον ἂν εἴη καὶ οὐ πεπερασμένον*, und das weitere, wie im Text. Vgl. §. 56. Den gleichen Beweis gibt Cic. Divin. II, 50, 103 (wo aber der letzte Satz verkehrt übersetzt ist) und Lucr. I, 951 ff. 1008—1020. Weiter fügt dieser bei (984 ff. 1021 ff.): wenn der Raum begrenzt wäre, würden sich alle Körper vermöge ihrer Schwere in dem unteren Theile desselben ansammeln, und ihre Bewegung aufhören; wenn die Masse des Stoffs nicht unbegrenzt wäre, könnte

mungen in allem übrigen genau an Demokrit an, nur hinsichtlich der Zahl der Atomengestalten weicht er von ihm ab; und mit demselben stimmte er ohne Zweifel auch in der Art überein, wie er die Eigenschaften der Dinge aus ihrer Atomenzusammensetzung erklärte [1]). Dass er alle qualitativen Veränderungen auf räumliche Bewegungen der Atome zurückführte, wird ausdrücklich bezeugt [2]). |

Dagegen entfernt er sich nicht unbedeutend von seinem Vorgänger bei der Frage nach der Entstehung der Dinge aus den Urgründen. Die Atome, so lehren beide zunächst noch gemeinschaftlich, waren von Ewigkeit her vermöge ihrer Schwere in einer Bewegung nach unten begriffen [3]). Dass alle Körper

den Körpern das, was sie an einander abgeben, nicht immer wieder ersetzt werden. Ausserdem vgl. m. Plut. adv. Col. 13, 3. Eus. pr. ev. I, 8, 9. plac. I, 3, 28. Alex. b. Simpl. Phys. 107, b, u. (welcher den oben aus Epikur angeführten Beweis als den Hauptgrund der Epikureer bezeichnet) u. a.

1) Wir haben darüber nur wenige Nachrichten; indessen wurde schon S. 395, 2 gezeigt, und es versteht sich ohnedem von selbst, dass er alle Eigenschaften der Körper auf die Gestalt und Ordnung der Atome zurückführte, aus denen sie bestehen. Wo er daher verschiedenartige Eigenschaften bei demselben Körper fand, da nahm er an, er sei aus verschiedenerlei Atomen zusammengesetzt, von denen bald die einen bald die andern auf andere Körper einwirken. So behauptete er z. B. vom Wein: *οὐκ εἶναι θερμὸν αὐτοτελῶς τὸν οἶνον, ἀλλ᾽ ἔχειν τινὰς ἀτόμους ἐν αὐτῷ θερμασίας ἀποτελεστικάς, ἑτέρας δ᾽ αὖ ψυχρότητος;* je nach der verschiedenen Constitution wirke er daher auf die einen abkühlend, auf die andern erhitzend (Plut. qu. conv. III, 5, 1, 4. adv. Col. 6). Diess trifft mit dem zusammen, was Bd. I, 785, 1. 2 über Demokrit mitgetheilt ist.

2) Sext. Math. X, 42: *καίτοι τινὲς τῶν φυσικῶν, ἐξ ὧν ἐστι καὶ ὁ Ἐπίκουρος, τὴν μεταβλητικὴν κίνησιν εἶδος ἔλεξαν εἶναι τῆς μεταβατικῆς· τὸ γὰρ μεταβάλλον κατὰ ποιότητα σύγκριμα πάντως κατὰ τὴν τῶν συγκεκρικότων αὐτὸ λόγῳ θεωρητῶν σωμάτων τοπικήν τε καὶ μεταβατικὴν κίνησιν μεταβάλλει,* was sofort an Beispielen erläutert wird. Vgl. hiezu Th. I, 781 f.

3) Diog. 43. 47. Cic. N. D. I, 20, 54 u. a. Wie der Begriff der Bewegung selbst von Epikur bestimmt wurde, wird uns nicht mitgetheilt. Dagegen erfahren wir aus Themist. phys. 52, b, u., dass er gegen den von der Bewegung hergenommenen Beweis des Aristoteles (Phys. VI, 1) für den Satz, dass keine stetige Grösse aus untheilbaren Theilen zusammengesetzt sein könne, einwandte: was sich durch eine gegebene Linie bewegt, das bewege sich zwar durch die ganze Linie, aber nicht durch die einzelnen untheilbaren Grössen, aus denen sie bestehe, sondern in diesen sei es immer

sich im leeren Raum nach unten bewegen, diess hielt Epikur für ganz selbstverständlich, denn das, was schwer ist, meinte er, müsse doch fallen, wenn es nicht gestützt werde [1]). Er widersprach daher der aristotelischen Ansicht, nach welcher die Schwere in dem Streben nach der Mitte besteht, und ebenso, natürlich, der weiteren Annahme, dass nur gewissen Körpern diese Bewegung, anderen die nach dem Umkreis natürlich sei [2]). Dem Einwurf aber, dass es im unendlichen Raum kein oben und unten gebe [3]), weiss er nur die oberflächliche Bemerkung entgegenzuhalten, | dass doch immer die Richtung von unserem Kopf gegen unsere Füsse von der entgegengesetzten verschieden sei [4]). Während nun aber Demokrit die Atome in ihrem Falle auf einander treffen, und in Folge dessen eine Wirbelbewegung entstehen liess [5]), so scheint diess Epikur unmöglich; denn da das Leere den Atomen keinen Widerstand leiste, so müssen sie alle gleich schnell fallen, es sei daher nicht denkbar, dass sie, bei derselben senkrechten Bewegung nach unten, zusammenstossen [6]). Um nun doch ihren Zusammenstoss möglich zu

nur als ein solches, das sich bewegt habe. Auf die gleiche Frage bezieht es sich, wenn die Epikureer nach SIMPL. phys. 219, b, o. behaupteten, durch untheilbare Räume bewege sich alles gleich schnell (was freilich mit dem aus Themist. angeführten sich nicht reimt). Ueber eine solche Logik hat es natürlich Themistius nicht schwer, sich lustig zu machen.

1) CIC. Fin. I, 6, 18. LUCR. I, 1074 ff. Dass diess nicht (wie GUYAU Mor. d'Epic. 74 glaubt) eine Aenderung, sondern die einfache Wiederholung der demokritischen Lehre ist, wird aus Th. I, 791 f. erhellen.

2) LUCR. II, 1052 ff., dessen Text jedoch lückenhaft ist. SIMPL. De coelo 121, a, 32 ff. K. Schol. in Arist. 510, b, 30. 486, a, 7, der aber in beiden Stellen Epikur ungenau mit andern (Demokrit und Strato) zusammenfasst. Ueber dieselbe Frage stritt nach SIMPL. Phys. 113, b, u. noch um das Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Alexander von Aphrodisias gegen den Epikureer Zenobius.

3) Wie schon Aristoteles gegen Demokrit bemerkt hatte; s. Bd. II, b, 412.

4) Bei DIOG. 60 (wo der Text allerdings nicht ohne Verderbniss ist — Vermuthungen über das Richtige b. WOLTJER Lucr. phil. 40 — der oben angegebene Sinn jedoch gesichert scheint) vgl. PLUT. def. orac. 28, S. 425. Das Ungenügende dieser Auskunft habe ich Th. I, 793 gegen LANGE nachgewiesen.

5) Bd. I, 793.

6) Epik. b. DIOG. 43. 61. LUCR. II, 225 ff. PLUT. c. not. 43, 1.

machen, nahm er an, dass die Atome in ihrem Fall um ein kleinstes von der senkrechten Linie abweichen. Diese Annahme schien ihm auch desshalb unerlässlich, weil die Freiheit des menschlichen Willens nicht zu retten wäre, wenn alles dem Gesetz der Schwere schlechthin folgte, und aus dem gleichen Grunde sollte jene Abweichung selbst von keiner Naturnothwendigkeit, sondern rein von der willkürlichen Selbstbestimmung der Atome herrühren[1]). In Folge ihres Zusammenstosses soll dann, wie bei Demokrit, ein Theil der Atome abprallen, die leichteren aufwärts gedrängt werden, und aus diesen beiden Bewegungen eine Wirbelbewegung sich erzeugen[2]). Wo diess geschieht, entsteht eine Zusammenhäufung von Atomen, die durch ihre eigenthümliche Bewegung sich von der übrigen Masse aussondert, und eine

S. 1082. Simpl. Phys. 219, b, o. Diese Einwendung selbst hat Epikur, wie schon Bd. II, b, 287, 3. 412, 3 gezeigt ist, von Aristoteles entlehnt.

1) Lucr. II, 216 ff. 251 ff. Philod. π. σημ. col. 36, 11. Cic. Fin. I, 6, 18 f. N. D. I, 25, 69. De fato 10, 22. Plut. an. procr. 6, 9. S. 1015. solert. anim. 7, 2. S. 964. plac. I, 12, 5. 23, 4. Stob. Ekl. I, 346. 394. Wäre nun Epikur ein folgerichtigerer Physiker, so könnte man vielleicht mit Guyau Mor. d'Epic. 87 ff. schliessen, dass die Atome die gleiche Freiheit, welche sie in den oben besprochenen παρεγκλίσεις an den Tag legen, und welcher der Mensch in seinen Handlungen sich erfreut, auch in anderen Fällen behaupten, und dass mithin nicht blos ihr erstes Zusammentreffen die Folge einer willkürlichen Abweichung von der Fallinie sei, sondern auch in dem, was weiter daraus hervorgeht, die willkürliche Bewegung der Atome mit der dieselbe beschränkenden Naturnothwendigkeit zusammenwirke. Allein es ist uns keine einzige Aeusserung von Epikur oder einem seiner Schüler bekannt, welche diese Annahme ausspräche oder voraussetzte, so gut sie sich auch zur Vertheidigung der (S. 397 f. besprochenen) willkürlichen Hypothesen hätte verwerthen lassen, deren Epikur bei seiner Naturerklärung sich bediente. Wenn vielmehr Lucrez (s. o. 399, 1) ausführt, dass eine Atomenmasse, einmal in zweckmässige Bewegungen versetzt, sich auch lange darin erhalte, liegt ihm offenbar der Gedanke ferne, dass diese Zweckmässigkeit jeden Augenblick durch die willkürlichen Bewegungen der einzelnen Atome gestört und zerstört werden könnte, und wenn Epikur das Eingreifen der Götter in den Weltlauf mit der menschlichen Gemüthsruhe unverträglich fand (Cic. N. D. I, 20, 54 und oben S. 383, 4. 384, 1), so hätte er ein fortwährendes freies Eingreifen der zahllosen Atome in denselben mit ihr nicht minder unverträglich finden müssen.

2) Diog. 44 vgl. 62. 90. Plut. plac. I, 12, 5. fac. lunae 4, 5. S. 921. Stob. I, 346. Lucr. V, 432 ff. Das nähere sogleich.

eigene Welt bildet[1]). Dass dieser Weltbildungsprocess ohne Anfang und Ende sein muss, folgte unmittelbar aus der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Atome[2]); dass es der Welten unendlich viele geben müsse, wird aus der Unendlichkeit der Atomenmasse auf der einen, des leeren Raums auf der andern Seite bewiesen[3]). In der Beschaffenheit dieser Welten musste die grösste Mannigfaltigkeit vorausgesetzt werden, denn es war nicht zu erwarten, dass die zahllosen Atomenverbindungen, welche nur das Ungefähr zusammengeführt hat, gleich ausfallen würden; andererseits liess sich aber auch keine durchgängige Ungleichheit derselben behaupten: Epikur nahm daher an, dass die Welten zwar im allgemeinen sowohl hinsichtlich ihrer Gestalt, als hinsichtlich ihrer Einrichtung höchst verschieden seien, dass aber einzelne auch der unsrigen ähnlich sein mögen[4]); und da in der unendlichen Zeit für alle denkbaren Atomenverbindungen Raum war, so soll nie etwas geschehen, was noch niemals dagewesen wäre[5]). Darin jedoch gleichen sich alle Welten, dass sie nicht allein geworden, sondern auch vergänglich sind, und ebenso, wie die übrigen Einzelwesen, einer allmählichen Zu- und Abnahme unterliegen[6]), wie diess nach allen Voraussetzungen

1) Diog. 73 f. Lucr. I, 1021 ff. (s. o. 399, 1). Plut. def. or. 19, S. 420.

2) Cic. Fin. I, 6, 17 u. a. s. o. 406, 3.

3) Diog. 45. 73 f. 89. Lucr. II, 1048 ff. Plut. plac. II, 1, 3. Dass unter diesen Welten nicht etwa nur Weltkörper gemeint sind, braucht kaum bemerkt zu werden; b. Diog. 88 definirt Epikur die Welt ausdrücklich als einen Theil des Himmels, welcher eine Erde und Gestirne umfasse, eine bestimmte Gestalt habe und gegen andere Theile des Himmels abgegrenzt sei.

4) Diog. 45. 74. 88. Plut. plac. II, 2, 2. 7, 3. Stob. I, 490. Cic. N. D. II, 18, 48. Acad. II, 40, 125.

5) Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 9: Epik. sagt, *ὅτι οὐδὲν ξένον ἀποτελεῖται ἐν τῷ παντὶ παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον.*

6) Diog. 73 f. 89 f. Lucr. II, 1105 ff. V, 91 ff. 235 ff. Cic. Fin. I, 6, 21. Plut. pl. II, 4, 2. Stob. Ekl. I, 418. Was die Art und Weise betrifft, in welcher der Untergang der Welten sich vollzieht, so nahm Epikur mit Demokrit (Th. I, 797 f.) an, dass er durch verschiedene Gründe (*τὰ μὲν ὑπὸ τοιῶνδε τὰ δ' ὑπὸ τοιῶνδε*) veranlasst werden könne. Lucr. redet II, 1131 ff. von einem Altern der Welt, das schliesslich zu ihrem Untergang führen müsse, und auf dieselbe Analogie weist es, wenn Plut. pl. II,

des Systems nicht anders angenommen werden konnte. Zwischen die einzelnen Welten schiebt Epikur mit Demokrit die leeren Intermundien ein, in denen aber von Zeit zu Zeit durch Atomenanhäufung neue Welten entstehen sollen [1]).

Die Entstehung unserer Welt wird so geschildert. Als sich in irgend einem Zeitpunkt — Lucrez [2]) glaubt, es sei noch nicht | sehr lange her — in diesem bestimmten Theile des Raumes durch den Zusammenstoss eine Anhäufung von Atomen der verschiedensten Gestalt und Grösse gebildet hatte, ergaben sich zunächst aus dem Aufeinandertreffen, dem Druck und dem Abprall der rasch fallenden Urkörperchen nach allen Seiten hin Atomenbewegungen der verschiedensten Art. Im Verlaufe derselben drängten sich die grösseren Atome vermöge ihrer Schwere nach unten, und drückten dadurch die mit ihnen vermischten kleineren und leichteren nach oben, zuerst und am stärksten die feurigen, welche den Aether, nächstdem die, welche die Luft bilden [3]). Als der Druck nach oben nachliess, verbreiteten sich diese Massen seitwärts, und es entstand so der Feuer- und Luftkreis. Zunächst nach ihnen stiegen die Atome, aus welchen die Sonne und die Gestirne wurden, in die Höhe, und gleichzeitig sank die Erde, deren Inneres dadurch theilweise entleert war, an den Stellen ein, wo jetzt das Meer ist. Durch die Einwirkung

4, 2 sagt, Epikur halte den *κόσμος* für *φθαρτὸν, ὅτι καὶ γενητὸν, ὡς ζῶον, ὡς φυτόν.* Bei Stob. Ekl. I, 418 heisst es jedoch: *Ἐπίκ. πλείστοις τρόποις τὸν κόσμον φθείρεσθαι, καὶ γὰρ ὡς ζῶον καὶ ὡς φυτὸν καὶ πολλαχῶς*, so dass also ausser der Abnahme der welterhaltenden Kräfte im Innern auch äussere Eingriffe diesen Erfolg herbeiführen können. Lucr. beweist auch wirklich V, 351 ff., dass die Welt wohl durch einen Zusammenstoss mit andern Körpern zerstört werden könne, und Ps. Philo aetern. m. c. 3, S. 222 Bern. sagt von Demokrit und Epikur, sie nehmen viele Welten an, *ὧν τὴν μὲν γένεσιν ἀλληλοτυπίαις καὶ ἐπιπλοκαῖς ἀτόμων ἀνατιθέασι, τὴν δὲ φθορὰν ἀντικοπαῖς καὶ προσράξεσι τῶν γεγονότων.*

1) Bei Diog. X, 89.

2) V, 324 ff. mit der Begründung, dass sonst die geschichtliche Erinnerung (welche für ihn schon mit dem trojanischen Krieg und dem Zug gegen Theben aufhört) viel weiter hinaufreichen müsste, Künste und Wissenschaften nicht so jungen Ursprungs sein könnten.

3) M. s. hierüber auch Lucr. II, 1112 ff., wo der Grundsatz, dass die gleichartigen Stoffe sich zusammenfinden, (wie schon von Demokrit; s. Bd. I, 795) in diesem Sinn erläutert wird.

der Aetherwärme und der Sonnenhitze zog sich der Erdkörper noch weiter zusammen, das Meer wurde aus demselben ausgepresst, und die Erdoberfläche nahm eine unebene Gestalt an [1]). Durch diejenigen Körper, welche ihren äussersten Umkreis | bilden, ist die Welt gegen die übrigen Welten und den leeren Raum ausser ihr abgeschlossen [2]).

Fragen wir weiter, wie wir uns die Einrichtung der Welt vorzustellen und zu erklären haben, so wird Epikur nicht müde, uns immer auf's neue die zwei Grundsätze einzuschärfen, die wir bereits kennen: dass wir die Dinge zwar keinenfalls von einer absichtlichen Veranstaltung der Gottheit, sondern einzig und allein von den mechanischen Ursachen herleiten dürfen, welche die Atomenlehre aufzeigt; dass aber abgesehen davon für die Erklärung der Erscheinungen allen möglichen Annahmen der weiteste Spielraum gelassen werden müsse, und dass nichts verkehrter sei, als wenn man sich durch ausschliessliche Bevorzugung einer einzigen diese ausgedehnte Möglichkeit natürlicher Erklärung verkürze [3]). Ebendamit verliert aber für ihn die naturwissenschaftliche Forschung als solche ihren Werth, und

1) Lucr. V, 416—508. Plut. plac. I, 4. Auch die letztere Darstellung wird zunächst aus einer epikureischen, nicht unmittelbar aus einer der älteren Atomistik angehörigen Quelle geflossen sein. Denn theils ist ihre Verwandtschaft mit der Stelle aus Lucrez doch noch grösser als mit den (Th. I, 794 besprochenen) Berichten über Leucipp und Demokrit (m. vgl. z. B. plac. 4, 6 mit Lucr. V, 483 ff.), theils verräth eine andere Stelle, in welcher der Verfasser der Placita gleichfalls nicht berichtend, sondern in eigenem Namen spricht, I, 7, 7 ff. den Epikureer unverkennbar. Ganz vollständig stimmt übrigens Epikur's Vorstellung von der Weltbildung (auch abgesehen von der Declination der Atome) mit der demokritischen nicht überein: wenn Epikur b. Diog. 90 die Annahme bestreitet, dass eine Welt sich durch andere vergrössern könne, und dass Sonne und Mond möglicherweise erst auf diesem Wege in unsere Welt aufgenommen worden sein könnten, so hat er dabei wahrscheinlich Demokrit im Auge (vgl. was Bd. I, 797, 2 aus Hippolytus angeführt ist). Doch nimmt auch Lucr. II, 1105 ff. eine Vergrösserung der schon gebildeten Welt von aussenher an.

2) M. s. über diese *moenia mundi*, welche nach Lucrez mit dem Aether oder dem Feuerkreis zusammenfallen müssen, Epik. b. Diog. 88. Ders. π. φύσεως XI (Vol. Herc. II) col. 2. Plut. plac. II, 7, 3. Lucr. I, 73. II, 1144. V, 454.

3) M. s. hierüber S. 397 ff.

auch für uns hat es kein grosses Interesse, seiner Physik weit in's einzelne zu folgen. Er verwahrt sich dagegen, dass man das Himmelsgebäude für ein Werk der Gottheit halte [1]), oder den Gestirnen selbst Leben und Vernunft beilege [2]); im übrigen aber lässt er uns fast bei allen den Fragen, mit denen sich die damalige Astronomie beschäftigte, zwischen den verschiedensten Annahmen seiner Vorgänger, guten und schlechten gleichsehr, mit einer Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit die Wahl, welche sich nur durch eine völlige Gleichgültigkeit gegen derartige Untersuchungen erklären | lässt [3]). Wie es mit seinen eigenen astronomischen Kenntnissen bestellt war, erhellt aus der berüchtigten Behauptung [4]), dass Sonne, Mond und Gestirne entweder gar nicht, oder nur um weniges grösser, wo nicht gar kleiner seien, als sie uns erscheinen. Die Gründe, mit denen Epikur und seine Schüler diese seltsame Meinung vertheidigten, und sich der zwingenden mathematischen und physikalischen Gegengründe zu erwehren suchten, sind so schwach [5]), dass man sich ihr eigen-

1) S. S. 399, 1.

2) Bei Diog. 77. 81. Lucr. V, 78 ff. 114 ff., wo dieser Widerspruch auch näher begründet wird. Bei den ζῷα οὐράνια in der, wie es scheint, defekten Stelle Plut. plac. V, 20, 2 werden wir keinenfalls an die Gestirne denken dürfen.

3) Beispiele sind uns schon S. 397 f. vorgekommen. Eine vollständige Uebersicht über den astronomischen Theil der epikureischen Physik verlohnt sich für uns kaum der Mühe; ich will daher hier nur die Orte angeben, wo sich das nähere darüber findet. Ueber die Substanz der Gestirne s. m. Plut. plac. II, 13, 9; über Auf- und Untergang derselben, Diog. 92. Lucr. V, 648 ff. Kleomed. Meteora S. 87 f.; über ihren Umlauf und die Umbiegung ihrer Bahnen D. 92 f. 112—114. Lucr. V, 509 ff. 612 ff.; über das Licht des Mondes und seinen Wechsel D. 94 f. L. V, 574. 703 ff.; das Gesicht im Monde D. 95; die Sonnen- und Mondfinsternisse D. 96. L. V, 749 ff.; den Wechsel der Tageslänge D. 98. L. V, 678 ff.

4) Bei Diog. 91. Cic. Acad. II, 26, 82. Fin. I, 6, 20. Sen. qu. nat. I, 3, 10. Kleomed. Met. II, 1, Anf. S. 65. Plut. plac. II, 21, 4. 22, 4. Lucr. V, 564 ff. Den Körper der Sonne soll Epikur nach Plut. plac. II, 20, 9. Stob. I, 530 (mit Diogenes von Apollonia; s. Bd. I, 244) für eine erdartige, schwammige, mit Feuer gesättigte Masse gehalten haben. Nach Lucr. V, 471 ff. stehen Sonne und Mond an Dichtigkeit zwischen Aether und Erde in der Mitte.

5) Schon Epikur berücksichtigt b. Diog. 91 die Einwendung, dass uns die Sonne bei ihrer weiten Entfernung nothwendig viel kleiner erscheinen

sinniges Beharren auf derselben, wenn man überhaupt ein sachliches Motiv dafür sucht, wohl nur aus dem Wunsch erklären kann, der epikureischen Lehre von der Untrüglichkeit der Sinne[1]) nichts zu vergeben und ihren Gegnern eine naheliegende und einleuchtende Gegeninstanz zu entreissen[2]). Dass die Erde von der Luft getragen in der Mitte der Welt ruht, was nach ihren Voraussetzungen über die Schwere der Körper eigentlich unmöglich ist[3]), meint die epikureïsche Physik aus der allmählichen

müsse, als sie in Wirklichkeit sei. Aber er behauptet, man sehe auch das irdische Feuer aus der Entfernung in der richtigen Grösse (denn diess muss die Meinung der Worte: κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται sein). Im 11. Buch seiner Physik, in der er auf die Einwürfe gegen seine Lehre genauer eingegangen war, hatte er (D. 91) auch noch bemerkt: wenn die Sonne ihre Grösse durch die Entfernung verloren hätte, müsste sie noch mehr ihre Farbe verloren haben. Aus Epikur's Physik stammen ohne Zweifel die Bemerkungen von Lucr. V, 564 ff. Er behauptet gleichfalls, wenn das Licht und die Wärme eines Feuers aus der Entfernung zu uns gelange, erscheine es uns nicht kleiner, als es ist; da nun die Sonne uns so viel Licht und Wärme sende, müsse diess auch von ihr gelten. Auch der Mond könne nicht grösser sein, als wir ihn sehen, denn da sein Bild vollkommen deutlich und hell sei, müsse es auch die richtige Grösse haben. Nicht besser vertheidigt Philodemus (π. σημείων col. 10 f. vgl. Bahnsch Philod. Schr. π. σημ. 23 f.) die Lehre seiner Schule. Die Sonne, hatte man ihr entgegengehalten, müsse sehr gross sein, da sie beim Aufgang zum Aufsteigen über den Horizont trotz ihrer schnellen Bewegung so lange brauche. Er weiss auf diesen Einwurf nur zu erwiedern: die uns bekannten Körper müssen allerdings, wenn sie längere Zeit brauchen, um hinter einem sie verdeckenden Gegenstand hervorzukommen, sich entweder langsam bewegen oder gross sein; aber es könne sich doch bei der Sonne aus irgend einem Grund anders verhalten; und zur Bestätigung fügt er bei, dass ja auch der Glanz der Sonne nicht wie der der irdischen Körper durch die Entfernung vermindert werde. Es verlohnt sich, an einem konkreten Fall dieser Art sich anschaulich zu machen, wie es mit der logischen Schärfe und dem naturwissenschaftlichen Denken Epikurs und seiner Schule bestellt war. Weniger leichtfertig sind immerhin die Hypothesen, durch welche Lucrez V, 591 ff. die Möglichkeit darzuthun sucht, dass die Sonne trotz ihres geringen Umfangs so viel Licht und Wärme ausstrahle, aber recht ungenügend sind auch sie.

1) Worüber S. 387 f.

2) Darauf weist auch die Aeusserung b. Diog. 91: jede Einwendung gegen seine Annahme lasse sich leicht widerlegen, ἐάν τις τοῖς ἐναργήμασι προςέχῃ.

3) Noch undenkbarer ist aber freilich, dass die Welt selbst ruhe, wie

Abnahme im Gewicht der sie umgebenden Körper erklären zu können[1]). Wie sie sich in ihrem meteorologischen Theile die atmosphärischen und tellurischen Erscheinungen zurechtlegt, kann hier um so weniger im einzelnen nachgewiesen werden, da auch bei diesen von dem Grundsatz, mehrfache Erklärungen als gleich möglich nebeneinanderzustellen, der freieste Gebrauch gemacht ist[2]). |

doch gleichfalls stillschweigend vorausgesetzt wird, sondern sie müsste in beständigem Fall durch den unendlichen Raum begriffen sein, dann aber bei ihrer Masse nothwendig sehr bald auf andere Massen stossen. Wenn Lange das letztere bestreitet (Gesch. d. Mat. I, 141, 72), weil bei der weiten Entfernung der einzelnen Welten von einander ein Zusammenstoss derselben erst nach sehr langen Zeiträumen zu erwarten sei, so übersieht er, dass die Bewegung im leeren Raume nach Epikur (b. Diog. 46. 61) eine unendlich schnelle sein soll, so dass sowohl die Atome als die εἴδωλα (von denen diess Epikur auch in einem von Gomperz Sitzungsber. d. Wiener Akad. Bd. 83, S. 89 mitgetheilten Bruchstück seiner Physik sagt) „jede denkbare Entfernung in unfassbar kurzer Zeit durchmessen.“ Wollte man andererseits sagen, alle Welten und alle Atomenmassen überhaupt fallen mit der gleichen unendlichen Schnelligkeit und stossen desshalb nicht zusammen, so würde man nicht allein der S. 409, 6 nachgewiesenen Annahme über einen Untergang von Welten durch Zusammenstoss mit andern widersprechen, sondern man würde auch den Umstand unbeachtet lassen, dass die Welten so wenig, als die Atome, aus denen sie bestehen, sich in vollkommen parallelen Fallbahnen bewegen könnten, nachdem die Atome einmal von der senkrechten Linie abgewichen sind.

1) Lucr. V, 534 ff. vgl. Epikur b. Diog. 74 und π. φύσεως XI, col. 1. In der letztern Stelle, deren Text aber unvollständig ist, stützt sich Epikur auch darauf, dass die Erde von den Grenzen der Welt gleich weit entfernt sei.

2) Das genauere gibt: über die Wolken Diog. 99. Lucr. VI, 451 ff. Plut. plac. III, 4, 3; Regen D. 100. L. VI, 495 ff.; Donner D. 100. 103. L. VI, 96 ff.; Blitz D. 101 ff. L. VI, 160 ff.; Gluthwinde D. 104 f. L. VI, 423 ff. plac. III, 3, 2; Erdbeben D. 105. L. VI, 535 ff. plac. III, 15, 11. Sen. nat. qu. VI, 20, 5; Winde D. 106; Hagel D. 106. plac. III, 4, 3; Schnee, Thau, Reif, Eis D. 107—109; Regenbogen D. 109 f.; Hof des Mondes D. 110; Kometen D. 111; Sternschnuppen D. 114. Weiter finden wir bei Lucrez Erörterungen über die Vulkane (VI, 639 ff.), über die Nilüberschwemmungen (VI, 712 ff.), den Avernersee und ähnliche Gewässer (VI, 738—839), über den Magnet, dessen Wirkung durch die Hypothese der Poren und Ausflüsse sehr künstlich erklärt wird (VI, 906—1087), über die angebliche Erkältung der Brunnen im Sommer (VI, 840 ff.).

Aus der jugendkräftigen Erde sprossten nicht allein die Pflanzen empor [1]), sondern dieselbe brachte auch die Thiere hervor, welche ja doch, sagt Lucrez, unmöglich vom Himmel gefallen sein können [2]); und in ähnlicher Weise werden in anderen Welten, wenn auch nicht nothwendig in allen, lebende Wesen entstanden sein [3]). Unter denselben waren anfangs, wie schon Empedokles angenommen hatte [4]), allerlei seltsam zusammengesetzte oder verstümmelte Gestalten, es erhielten sich aber nur die, welchen es ihre Natur möglich machte, sich zu ernähren, fortzupflanzen und vor Gefahren zu schützen. So abenteuerliche Geschöpfe jedoch, wie die Centauren oder die Chimära, kann es nie gegeben haben, weil die Wesen, aus denen man sie sich zusammengesetzt denkt, unter ganz verschiedenen Lebensbedingungen stehen [5]).

Wie nun so die epikureïsche Physik die Entstehung der Thiere und Menschen rein natürlich zu begreifen bemüht ist, so sucht sie auch über den ursprünglichen Zustand und die geschichtliche Entwicklung der Menschheit, unter Beseitigung aller mythischen Annahmen, eine möglichst naturgemässe Vorstellung zu gewinnen; und man kann nicht läugnen, dass sie in dieser | Beziehung trotz der materialistischen Einseitigkeit, welche sich auch hier nicht verbirgt, im ganzen sehr gesunde Ansichten

1) Lucr. II, 1157 ff. V, 780 ff. Sonst erfahren wir aber über die Pflanzen nur, dass ihnen die Epikureer so wenig, wie die Stoiker, eine Seele beilegten. Plut. plac. V, 26, 3.

2) Lucr. II, 1155 ff. V, 787 ff., wozu Woltjer Lucr. phil. 138 passend die nahe verwandte Darstellung Diodor's I, 7 vergleicht. Bei Lucr. findet sich auch näheres über die Art, wie wir uns die erste Entstehung und Ernährung der lebenden Wesen zu denken haben (Lucr. meint, aus der Erde selbst sei eine Art Milch für sie gequollen), und über das spätere Nachlassen der Produktionskraft der Erde. Vgl. was ich zur Erläuterung dieser Darstellung in den Abhandl. d. Berl. Akademie 1878, S. 122 f. bemerkt habe. Das gleiche, was wir bei Lucr. lesen, legt Censor. di. nat. 4, 9 Epikur bei.

3) Epik. b. Diog. 74.

4) S. Bd. I, 718. Die Erzeugung der lebenden Wesen aus der Erde lehrte ausser ihm auch Anaximander, Parmenides, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia, Demokrit; vgl. I, 210. 528. 906 f. 245. 806.

5) Lucr. V, 834—921.

geltend gemacht hat[1]). Die Menschen der Urzeit waren, wie Lucrez glaubt, zwar weit kräftiger und stärker, als die jetzigen; aber noch ganz roh und unwissend lebten sie wie die Thiere, und unter beständigem Kampf mit den Thieren, ohne Recht und Geselligkeit in den Wäldern[2]). Die ersten und wichtigsten Schritte zur Gesittung machten die Menschen, als sie den Gebrauch des Feuers lernten, als sie Hütten zu bauen und sich in Felle zu kleiden begannen, als die Ehe und das häusliche Leben anfieng[3]), als die Sprache, ursprünglich gleichfalls nicht durch Uebereinkunft, sondern ebenso, wie die Töne der Thiere, als der natürliche Ausdruck für gewisse Vorstellungen und Empfindungen, sich entwickelte[4]). Je älter das Menschengeschlecht wurde, um so mehr lernte es Fertigkeiten und Künste, welche zur Erhaltung des Lebens und zum Lebensgenuss dienen; es erlernte dieselben zunächst an der Hand der Erfahrung, durch seine Natur genöthigt, durch das Bedürfniss gedrängt; was so gefunden war, wurde dann durch Nachdenken vervollkommnet, indem die Begabteren den übrigen als Lehrer vorangiengen[5]). In derselben

1) Die aber Epikur vielleicht theilweise (wie ich schon in den Abhandl. d. Berl. Akad. 1878, S. 107 f. bemerkt habe) von Theophrast entlehnt hat, über den Th. II, b, 837. 866 zu vergleichen ist. Auch Demokrit ist ihm, nach dem Th. I, 826 angeführten, vielleicht schon mit ähnlichen Erörterungen vorangegangen.

2) V, 922 ff., womit Diodor I, 8 übereinstimmt. M. vgl. hiemit, was Plato Polit. 274, B. Arist. Polit. II, 8. 1269, a, 4 sagt. Die Schilderung des Lucrez scheint Horaz Serm. I, 3, 99 ff. zu berücksichtigen.

3) M. s. hierüber Lucr. V, 1009—1025.

4) Seine Ansicht über die Entstehung der Sprache fasst Epikur selbst bei Diog. 75 f. dahin zusammen: *τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ᾽ αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ᾽ ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν, ... ὕστερον δὲ κοινῶς καθ᾽ ἕκαστα τὰ ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἧττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας.* Wer endlich etwas neues aufgebracht habe, habe auch wohl neue Wörter in Umlauf gesetzt, die er bald unwillkürlich bald mit Ueberlegung gebildet hatte. Ausführlicher setzt Lucr. V, 1026—1088 auseinander, dass die Sprache durchaus natürlichen Ursprungs sei. Ueber die Stimme Ders. IV, 522 ff. Plut. plac. IV, 19, 2.

5) Epik. b. Diog. 75: *ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων* [Cobet streicht *τ. ἀ.* mit Unrecht] *φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ τῶν αὐτὴν περιεστώτων* [Cobet: *ὑπὸ τῶν αὐτῶν*, was aber keinen guten Sinn gibt]

Weise | entwickelte sich das gesellschaftliche Leben. Einzelne gründeten Burgen und warfen sich zu Herrschern auf; aber mit der Zeit erregte die Macht der Könige die Eifersucht, und sie wurden erschlagen. Um der Anarchie, die nun entstand, zu steuern, wählte man Obrigkeiten und sorgte durch Strafgesetze für Ordnung [1]). Dass Epikur ebenso auch die Religion rein natürlich erklärt, wird später noch gezeigt werden.

Der Naturalismus, aus welchem diese Geschichtsansicht hervorgegangen ist, muss nun vor allem in der Psychologie zum Vorschein kommen. Nach allem bisherigen konnte diese nur rein materialistisch ausfallen. Die Seele ist, wie alles Wirkliche, ein Körper; im besonderen beriefen sich die Epikureer für diesen Satz, in Uebereinstimmung mit den Stoikern, auf die Wechselwirkung von Seele und Leib [2]). Dieser Körper muss aber aus den feinsten, leichtesten und beweglichsten Atomen bestehen; diess erhellt aus der Schnelligkeit der geistigen Bewegungen, aus

πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι· τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα καὶ ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν, ἐν μέν τισι θᾶττον ἐν δέ τισι βραδύτερον. Lucr. V, 1450: alle Künste *usus et impigrae simul experientia mentis paulatim docuit.* Ebd. 1103: *inque dies magis hi victum vitamque priorem — commutare novis monstrabant rebu' benigni, — ingenio qui praestabant et corde vigebant.* Diesen Voraussetzungen gemäss sucht nun Lucrez die verschiedenen Erfindungen zu erklären. Man erhielt das erste Feuer durch Blitze oder durch Entzündung von Aesten, die der Sturm an einander rieb, man lernte von der Sonne kochen (V, 1089 ff.). Zur Bearbeitung der Metalle, erst der leichtflüssigeren, nachher auch des Eisens, gaben Waldbrände Veranlassung, durch welche Erze geschmolzen wurden (V, 1239—1294). Zur Hülfe im Krieg wurden Pferde und Elephanten verwendet; anfangs versuchte man es aber auch mit Stieren und reissenden Thieren (V, 1295 ff.). Zuerst kleidete man sich in Felle, dann in geflochtene, erst später in gewobene Stoffe (V, 1009. 1348 ff. 1416 ff.). Den ersten Anstoss zu Pflanzung und Feldbau gab die natürliche Fortpflanzung der Gewächse (V, 1359 ff.). Die erste Musik war Nachahmung des Vogelgesangs, das erste Instrument das Rohr, durch das man den Wind pfeifen hörte; aus dieser Naturmusik ist die künstliche allmählich erwachsen (V, 1377 ff.). Zeitmass und Ordnung lernte man von den Gestirnen (V, 1434 ff.). Verhältnissmässig spät kam die Dichtkunst und die Schreibkunst auf (V, 1438 ff.). (Aehnlich, nur viel kürzer, Diodor I, 8.) M. vgl. hiezu was Bd. I, 826, 2. 3 aus Demokrit angeführt ist.

1) Lucr. V, 1106 ff.

2) Lucr. III, 161 ff. Diog. 67; s. o. 401, 1.

der augenblicklichen Auflösung der Seele nach dem Tode, und | daraus, dass der entseelte Körper so schwer ist, wie der beseelte[1]). Epikur beschrieb daher die Seele, auch hierin mit den Stoikern zusammentreffend, als einen feuer- und luftartigen Stoff[2]), oder genauer als zusammengesetzt aus einem feurigen, einem luftigen, einem pneumatischen und einem vierten, namenlosen Stoffe, welcher aus den allerfeinsten und beweglichsten Atomen bestehen und die Ursache der Empfindung sein sollte, während vom Pneuma die Bewegung, von der Luft die Ruhe, vom Feuer die Wärme herrühre[3]). Je nachdem in der Mischung dieser Stoffe der eine oder der andere überwiegt, bestimmt sich das Temperament der Menschen so oder anders[4]). Diesen Seelenstoff denkt sich Epikur, wie die Stoiker, als Ableger der elterlichen Seelen durch die Zeugung entstanden[5]), und durch den ganzen Leib verbreitet[6]), mit dem desshalb auch die Seele wachsen soll[7]); zugleich macht er aber eine ähnliche Unterscheidung, wie sie jene durch ihre Lehre vom *ἡγεμονικὸν* gemacht

1) Lucr. III, 177 ff. vgl. Diog. 63.

2) B. Diog. 63: *ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ᾽ ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον· προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῆ μὲν τούτῳ προσεμφερὲς πῆ δ᾽ ἐκείνῳ· ἔστι δὲ κατὰ μέρος* (nämlich dem gleich zu erwähnenden namenlosen Seelenstoff nach; Cobet's *ἔστι δὲ τὸ μέρ.* gibt keinen erträglichen Sinn; Woltjer a. a. O. S. 61 vermuthet: *ἔστι δέ τι μ.*) *πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς δὲ τούτῳ* [-οις] *μᾶλλον καὶ* [l. *ἢ*] *τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι* (dem übrigen Leibe; so steht der Ausdruck auch §. 64 dreimal). 66: *ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλοτάτων πολλῷ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός.*

3) S. vor. Anm. Lucr. III, 231 ff. 269 ff. Plut. plac. IV, 3, 5 (Stob. I, 798); vgl. Alex. Aphr. De an. 127, b, u.

4) Lucr. III, 288 ff.

5) Nach Plut. plac. V, 3, 5 hielt er den Samen für ein *ἀπόσπασμα ψυχῆς καὶ σώματος*, und da er (ebd. 5, 1) auch ein weibliches *σπέρμα* annahm, so muss er die Entstehung der Seele des Kindes aus einer Mischung von Seelenatomen der beiden Eltern hergeleitet haben, welche (Diog. 66) von allen Theilen des elterlichen Leibes herstammen sollten. Der Fötus sollte schon im Mutterleibe gesäugt werden; ebd. V, 16, 1. (Dieses beides nach Demokrit s. Bd. I, 805, 2.)

6) Diog. 63. s. Anm. 2. Lucr. III, 216. 276 ff. 323 ff. 370 ff.

7) Die Schrift *π. αἰσθητῶν* (Vol. Herc. VI) col. 7.

hatten [1]): nur der vernunftlose Theil der Seele soll den ganzen Körper als sein Lebensprincip durchdringen, der vernünftige dagegen in der Brust seinen Sitz haben [2]). Diesem allein gehört | die geistige Thätigkeit, die Wahrnehmung und die Vorstellung, die Bewegung des Willens und des Gemüths an, von ihm hängt in letzter Beziehung auch das Leben selbst ab, und wenn gleich beide zusammen nur Ein Wesen ausmachen, so können sie sich doch in verschiedenem Zustand befinden, der Geist kann heiter sein, während der Körper und die vernunftlose Seele Schmerz empfindet, und umgekehrt, ja es können Theile der vernunftlosen Seele durch körperliche Verstümmelung verloren gehen, ohne dass darum die vernünftige und mit ihr das Leben entweicht [3]). Nur wenn das Band zwischen Seele und Leib ganz

1) Und insofern widerspricht Lucr. III, 98 ff. der Behauptung (worüber Bd. I, 413. II, b, 888 f.), dass die Seele die Harmonie des Körpers sei, wiewohl Epikur (b. Philop. De an. E, 1, u.) einen von den platonischen Einwürfen dagegen bestritten hatte.

2) Diog. 66. Lucr. III, 94 ff. 136 ff. 396 ff. 613 f. Plut. plac. IV, 4, 3. Tert. De an. 15. Lucr. nennt den vernünftigen Theil *animus* oder *mens*, den unvernünftigen *anima*. Wenn Plac. IV, 23, 2 steht: Ἐπίκουρος καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις, τὸ δὲ ἡγεμονικὸν ἀπαθές, so ist diess ein Missverständniss oder ein ungenauer Ausdruck für das, was S. 422, 1 nachgewiesen werden wird, oder auch das, was Lucr. III, 252 f. sagt: wenn heftige Schmerzen bis zu jenem ungenannten Element der Seele, in welchem die Empfindung ihren Sitz hat, vordringen, entstehe eine solche Erschütterung, dass die Seele den Körper verlasse; *sed plerumque fit in summo quasi corpore finis motibus: hanc ob rem vitam retinere valemus* (und hierauf gründet sich der S. 446, 3 angeführte Trost bei körperlichen Leiden). Die Sinnesempfindung dagegen gehört nach dem obigen und nach S. 421 f. der Seele, nicht dem Leibe, ursprünglich an, und dass der vernünftige Theil der Seele in der Brust wohnt, ist nach Epikur b. Diog. 66 δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς, und das gleiche beweist Lucr. III, 140 ff. daraus, dass Furcht, Schrecken und Freude in der Brust ihren Sitz haben, während doch diese Gefühle ebenso, wie das Selbstbewusstsein, Sache des *animus* seien. An eine Apathie des letztern kann auch nach Lucr. III, 459 ff. und nach dem ganzen Zusammenhang des Systems nicht gedacht werden.

3) Diog. und Lucr. a. d. a. O. Auch im Schlaf soll nach Lucr. IV, 913 ff. (vgl. Tert. De an. 43) ein Theil der *anima* den Körper verlassen, ein anderer in den Körper zurückgedrängt werden, und nichts anderes wollen wohl auch die etwas unklaren Worte Epikur's b. Diog. 66 besagen.

gelöst wird, vermag auch die Seele nicht länger fortzudauern, sondern ihre Atome, von der schützenden leiblichen Umhüllung nicht mehr zusammengehalten, zerstreuen sich vermöge ihrer Leichtigkeit und Beweglichkeit augenblicklich; in Folge dessen geht dann aber auch der Leib, da er seinerseits die Seele gleichfalls nicht entbehren kann, in Verwesung über [1]). Glaubt man aber, durch diese Ansicht würde dem Menschen die trostloseste Aussicht in die Zukunft eröffnet, so findet Epikur diess unbegreiflich, da ja mit dem Leben auch jede Empfindung eines Uebels aufhöre [2]), | und die Zeit, in der wir nicht mehr sind, uns so wenig berühre, wie die, in der wir noch nicht gewesen sind [3]); ja er ist der Meinung, seine Lehre allein vermöge uns über den Tod zu beruhigen, da sie allein die Furcht vor der Unterwelt und ihren Schrecknissen gründlich aufhebe [4]). Diess werden wir nun auch ganz natürlich finden; um so auffallender erscheint beim ersten Anblick jene Unterscheidung der vernünftigen und der unvernünftigen Seele in einer so durchaus materialistischen Psychologie; indessen ist sie doch um nichts befremdender, als die entsprechenden Bestimmungen der stoischen Lehre, und wenn sich diese aus dem ethischen Gegensatz der Sinnlichkeit und der Vernunft erklären, so werden wir auch in Epikur's Ethik dem

1) Epik. b. DIOG. 64 f. Sehr ausführlich beweist LUCR. III, 417—827 die Sterblichkeit der Seele, die sich übrigens auf epikureischem Standpunkt von selbst verstand. Andere Stellen, wie PLUT. n. p. suav. vivi 27, 1. 3. 30, 5. SEXT. Math. IX, 72, brauchen kaum angeführt zu werden. Sehr bezeichnend tritt aber hier gerade der Gegensatz des Stoicismus und Epikureismus hervor. Dort ist es die Seele, welche den Leib, hier der Leib, welcher die Seele zusammenhält; dort überlebt daher die Seele den Leib, hier ist diess unmöglich. Im Stoicismus fühlt sich der Geist als die Macht über das Aeussere, und so auch über den eigenen Körper; im Epikureismus stellt er sich ihm gleich und macht sich von ihm abhängig.

2) Epik. b. DIOG. 124—127; z. B. *τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ τόθ᾽ ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.* Ders. b. SEXT. Pyrrh. III, 229 (ALEX. Aphr. Anal. pri. 117, m. Top. 9, u. GELL. N. A. II, 8, 1. STOB. Floril. 118, 30): *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δὲ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.* LUCR. III, 828—975.

3) LUCR. III, 830 ff.

4) DIOG. 81. 142. LUCR. III, 37 ff.

gleichen Gegensatz zwischen der allgemeinen und der sinnlichen Seite des Geistes begegnen. So theilt Epikur mit den Stoikern auch die Annahme einer himmlischen Herkunft des Menschen [1]), und soll auch damit hier zunächst nur gesagt sein, dass der Mensch, wie die lebenden Wesen überhaupt, ätherische Stoffe in sich habe, so knüpft sich doch hieran, ähnlich wie bei den Stoikern, die ebenbesprochene Unterscheidung des Edleren und Unedleren im Menschen, welche in letzter Beziehung doch nichts anderes ist, als ein materialistischer Ausdruck für den Unterschied des Geistes von der Materie.

Von den Erscheinungen des Seelenlebens bringt Epikur zunächst die sinnliche Wahrnehmung mit den allgemeinen Grundlagen seiner Naturlehre durch die demokritische Lehre von den Idolen in Verbindung. Von der Oberfläche der Körper — diess ist das wesentliche dieser Vorstellung — lösen sich beständig ungemein feine Theilchen ab, welche vermöge dieser ihrer Feinheit die weitesten Räume in unendlich kleiner Zeit, durch's Leere | dringend [2]), durcheilen. Viele von diesen Ausflüssen werden nun allerdings bald nach ihrer Entstehung durch irgend einen Widerstand aufgehalten oder in Verwirrung gebracht; in anderen dagegen bewahren die Atome noch längere Zeit dieselbe Stellung und Verbindung, welche sie in den Körpern selbst gehabt haben, so dass sie ein Bild von den Dingen gewähren, welchem nur die körperliche Dichtigkeit fehlt. Einzeln können wir nun solche Bilder allerdings nicht wahrnehmen, weil sie hiefür zu dünn sind; aber wenn eine ununterbrochene Reihe gleicher Bilder von einem Gegenstand aus uns zuströmt, werden sie für uns wahrnehmbar: sie dringen durch die verschiedenen Sinneswerkzeuge in die Seele ein, setzen diese in Bewegung und erzeugen dadurch unsere Vorstellungen von den Dingen [3]). Von der Seele

1) Lucr. II, 991: *denique coelesti sumus omnes semine oriundi* u. s. w.
999: *cedit item retro de terra quod fuit ante*
in terras: et quod missum est ex aetheris oris
id rursum coeli rellatum templa receptant.

2) Demokrit, von dem Epikur diese Theorie im übrigen entlehnt hat, lässt sie statt dessen die vor ihnen liegende Luft gestalten; s. Bd. I, 818.

3) Epik. b. Diog. X, 46—50. 52 f. und in den Bruchstücken des zweiten Buchs περὶ φύσεως. Lucr. IV, 26—266. 722 ff. (vgl. VI, 921 ff. und Woltjer

wird die Empfindung dem Leibe mitgetheilt [1]). Auch diejenigen Vorstellungen, denen kein wirkliches Objekt entspricht (die Phantasievorstellungen), sind auf solche der Seele gegenwärtige Bilder zurückzuführen [2]); denn theils dauern die Bilder der Dinge oft länger, als die Dinge selbst [3]), theils entstehen durch zufällige

Lucr. phil. 81 f.) Cic. ad Fam. XV, 16. Plut. qu. conv. VIII, 10, 2, 2 f. plac. IV, 3, 1. 19, 2. Sext. Math. VII, 206 ff. Gell. N. A. V, 16. Macrob. Sat. VII, 14. Dass Timagoras (über den S. 371, 6. 388, 1) statt der *εἴδωλα* von den *ἀποῤῥοαὶ* sprach (Stob. Floril. IV, 173 Nr. 1 Mein.), ist in der Sache keine Abweichung. Zu der Lehre von den Idolen gehört auch, was Lucr. IV, 267 ff. 568 ff. Plut. plac. IV, 14, 2 über die Spiegelbilder und das Echo sagt, und die Definition der Stimme b. Porphyr. in Ptol. Harm. 216, m.

1) Epik. b. Diog. 63 f.: Die Seele habe *τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν.* Sie hätte dieses Vermögen allerdings nicht, wenn sie nicht von dem Leibe geschützt würde (*ἐστεγάζετο*); *τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα παρασκευάσαν τὴν αἰτίαν ταύτην μετείληφε καὶ αὐτὸ τοιούτου συμπτώματος παρ᾽ ἐκείνης, οὐ μέντοι πάντων ὧν ἐκείνη κέκτηται.* Nach dem Austritt der Seele ist der Leib ohne Empfindung; *οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ᾽ ἑτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης περὶ αὐτὸ δυνάμεως κατὰ τὴν κίνησιν σύμπτωμα αἰσθητικὸν εὐθὺς ἀποτελοῦν ἑαυτῷ ἀπεδίδου κατὰ τὴν ὁμούρησιν καὶ συμπάθειαν καὶ ἐκείνῳ*, was dann noch weiter begründet wird. Nur nach Massgabe dieser Erklärung haben wir es zu verstehen, wenn Lucr. III, 350 ff. die Meinung bekämpft, dass der Körper keine Empfindung habe, und die Augen nicht sehen, sondern nur die Fenster seien, durch welche die Seele blicke: da der vernunftlose Theil der Seele durch den ganzen Leib verbreitet ist, wird der äussere Eindruck an der Stelle, die er trifft, von dem hier befindlichen Theil der Seele empfunden und diese Empfindung dem entsprechenden Theil des Leibes mitgetheilt.

2) So z. B. die Vorstellungen der Träumenden und Verrückten, aber überhaupt alle leeren Einbildungen Diog. 32 (s. o. 386, 2). Lucr. IV, 730 ff. Dafür, dass auch diese Vorstellungen aus Bildern entstehen, die uns wirklich berühren, macht Epikur b. Diog. 51 geltend: *ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασιῶν οἱονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ᾽ ὕπνους γινομένων ἢ κατ᾽ ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἄν ποθ᾽ ὑπῆρχε τοῖς οὖσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις εἰ μὴ ἦν τινα καὶ τοιαῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν*, d. h. die Traumerscheinungen und sonstigen Phantasiebilder könnten nicht diesen Schein der Realität (diese *ὁμοιότης τοῖς οὖσι* u. s. f.) haben, wenn es nicht etwas ihnen entsprechendes gäbe, auf das unser Denken sich richtet.

3) Plut. def. orac. 19, S. 420: *εἰ δὲ χρὴ γελᾶν ἐν φιλοσοφίᾳ τὰ εἴδωλα γελαστέον τὰ κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα, ἃ ποιμαίνουσιν* (sc. *οἱ*

Verbindung von Atomen nicht selten Bilder in der Luft, die von keinem ihnen ähnlichen Körper herrühren, theils vermischen sich auch verschiedenartige Bilder auf dem Wege zu unseren Sinnen; die Vorstellung eines Centauren z. B. entsteht dadurch, dass das Bild eines Menschen sich mit dem eines Pferdes — nicht etwa nur in unserer Vorstellung, sondern vorher schon im Idol — verbindet [1]). Wenn uns endlich unsere Wahrnehmung wirkliche Gegenstände unrichtig oder unvollständig darstellt, so haben wir auch dieses nur daraus zu erklären, dass die Bilder derselben verändert oder verstümmelt worden sind, ehe sie unsere Sinne erreicht haben [2]). Und in dieser Erklärung | unserer Vorstellungen lässt sich die epikureïsche Schule auch durch die Thatsache nicht stören, dass wir die Vorstellungen aller möglichen Dinge beliebig in uns hervorrufen können; diess soll vielmehr nur davon herrühren, dass wir beständig von unendlich vielen Bildern umgeben sind, welche wir aber nur dann wahrnehmen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten; ebenso wird die scheinbare Bewegung der Gestalten, welche wir im Traum sehen, aus der raschen Aufeinanderfolge ähnlicher Idole erklärt, die uns als eine Veränderung Eines und desselben Bildes erscheine [3]). Doch soll neben dem blossen Aufnehmen der uns von aussen gegebenen Bilder auch eine selbstthätige Bewegung in Beziehung auf dieselben stattfinden, welche sich an die durch den äusseren Eindruck in der Seele bewirkte Bewegung zwar anschliesse, aber doch nicht als ihre blosse Fortsetzung zu betrachten sei [4]). Wenn nämlich die Eindrücke, die wir erhalten, die Seele in Bewegung setzen, so werden dadurch ähnliche frühere Bewegungen auf's neue erzeugt, und es verbinden sich mit den

Ἐπικούρειοι) ἀπλέτους ἐτῶν περιόδους ἐμφαινόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντη τὰ μὲν ἔτι ζώντων τὰ δὲ πάλαι κατακαέντων ἢ κατασαπέντων ἀποῤῥυέντα.

1) Lucr. IV, 127 ff. 720 ff. Epik. b. Diog. 50 vgl. S. 386, 2. Sext. Math. VII, 203. Vgl. auch S. 431, 2.

2) Lucr. IV, 351 ff. Sext. VII, 206 f.

3) Lucr. IV, 766—819 und über das unausgesetzte Ausströmen von Bildern V, 141 ff. Diog. 48.

4) Welche man desshalb nicht mit Woltjer a. a. O. S. 94 mit den *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ* (S. 422, 2. 386, 2) identificiren darf, denn diese sind Wahrnehmungen gegenwärtiger *εἴδωλα*.

gegenwärtigen Bildern die Erinnerungen an früher wahrgenommenes, oder es werden auch die ihnen entsprechenden Körperbewegungen hervorgerufen [1]), so dass demnach hier die auf der Ideenassociation beruhenden Erinnerungen eine ähnliche consequent sensualistische Erklärung erfahren, wie nach dem obigen die Phantasievorstellungen. Aus dieser Selbstthätigkeit entspringt die Meinung, und ebendesshalb ist die Meinung nicht ebenso nothwendig und ausnahmslos wahr, wie die Sinnesempfindung, sondern sie kann mit dieser übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, wahr oder falsch sein [2]). Die Bedingungen ihrer Wahrheit oder Unwahrheit sind schon S. 390 f. untersucht worden.

Aus dem Vorstellen geht auch das Wollen und Handeln hervor, indem die Seele durch die Vorstellungen in Bewegung gesetzt wird, und diese Bewegung sich von ihr aus dem Körper mittheilt [3]). Genauere psychologische Untersuchungen über das Wesen des Willens scheint aber Epikur nicht angestellt zu haben; | sein einziges Interesse liegt hier in der Rettung der Willensfreiheit. Diese hält er für unbedingt nothwendig, wenn etwas in unseren Handlungen unser eigenes Werk sein soll, wenn wir auf die sittliche Zurechnung nicht verzichten, und uns nicht einer trostlosen unerbittlichen Nothwendigkeit preisgeben wollen [4]); und

1) Diese Vorstellung ergibt sich aus dem, was Chalcid. in Tim. 213, anscheinend nach einer guten Quelle, mittheilt, wenn wir es mit dem S. 389, 3. 391, 1 angeführten verbinden. Dort heisst es nämlich: die Seele bestehe aus *atomi casu quodam et sine ratione concurrentes in unum et animam creantes, ut Epicuro placet, quarum una commota omnem spiritum*, *i. e. animam moveri simul. Unde plerumque audita nive candorem simul et frigus homines recordari, vel cum quis edit acerba quaedam, qui hoc vident, assidue exspuere incremento salivae, et cum oscitantibus simul oscitari alios, et in consonis rhythmis moveri nos juxta sonos.*

2) Epik. b. Diog. X, 51: *τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν, διάληψιν* (was ich für richtiger halte als *διάλειψιν*; *διάληψις* steht auch in dem fünften der [S. 367, 6 berührten] ethischen Bruchstücke in der Bedeutung: Unterschied, *ἀδιαλήπτως* b. Philodem. *π. ὀργ.* col. 41, 23 = ununterschieden) *δ' ἔχουσαν* u. s. w. s. o. S. 391, 1.

3) Lucr. IV, 874 ff. Vgl. Galen Hippocr. et Plat. V, 2. Bd. V, 367 K.

4) B. Diog. 133 f.: *τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον· ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν, ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν.* Die gleiche

dass er eben hierauf den grössten Werth legt, begreift sich aus dem individualistischen Charakter seiner Ethik. Wie Zeno in seiner Physik den Menschen den Weltgesetzen unbedingt unterwirft, um in seiner Ethik die unbedingte Unterwerfung seines Willens unter dieselben als das naturgemässe Verhalten von ihm verlangen zu können, so glaubt Epikur umgekehrt, ihm eine von keinem Naturgesetz abhängige Selbstbestimmung beilegen zu müssen, um das innere Leben des Einzelnen, dessen ungestörter Verlauf sein ethisches Ideal ist, gegen jeden Eingriff einer ihm fremden und von ihm unverstandenen Macht zu sichern [1]). Die

Ueberzeugung spricht sich in den Bruchstücken aus Epikur's Physik aus, welche GOMPERZ Sitzungsber. d. Wiener Akad. Bd. 83 (1876) S. 87 ff. herausgegeben hat. Auch hier wird der (stoische) Fatalismus bestritten, und behauptet, alles *νουθετεῖν* ergehe an uns *ὡς ἔχοντας καὶ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν καὶ οὐχὶ ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς μόνον συστάσει καὶ ἐν τῇ τοῦ περιέχοντος καὶ ἐπεισιόντος κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκῃ*. (Wie Gomperz aus diesen Fragmenten herauslesen kann, dass Epik. nicht Indeterminist sondern Determinist gewesen sei, ist mir unverständlich.) Von Epikureern genügt es an LUCR. II, 251 ff. zu erinnern, der für die Abweichung der Atome von der Fallinie nach Epikur's Vorgang (s. folg. Anm.) geltend macht: wenn jede Bewegung aus früheren mit Nothwendigkeit hervorgienge: woher dann bei den lebenden Wesen *haec fatis avolsa potesta* stammen sollte, *per quam progredimur quo ducit quemque voluntas . . . ubi ipsa tulit mens?* Aus nichts könne diese nicht entstanden sein; *sed ne mens ipsa necessum intestinum habeat cunctis in rebus agendis et devicta quasi id cogatur ferre patique*, das bewirke die kleine Abweichung der Atome.

1) Dass diess das Hauptmotiv des epikureischen Indeterminismus ist, ergibt sich ausser dem ganzen Charakter des Systems, welches ja wesentlich von praktischen Interessen beherrscht ist, auch aus dem, was vor. Anm. und S. 408, 1. 428, 2 angeführt ist. Denn wenn selbst eine dem naturwissenschaftlichen Sinn so widerstrebende Annahme, wie die Declination der Atome, an erster Stelle zur Rettung der Willensfreiheit nöthig gefunden wurde, so liegt am Tage, dass diese selbst sich dem Philosophen durch ein praktisches Interesse empfehlen musste; und wenn er den stoischen Fatalismus mit dem Götteraberglauben auf Eine Linie stellt, ja noch schlimmer findet, als diesen, so wird er beide auch aus dem gleichen Grunde, wegen ihres nachtheiligen Einflusses auf die Gemüthsruhe des Menschen, verworfen haben. Die *εἱμαρμένη* ist ihm eine fremde Macht, deren Eingreifen in sein Leben ihm gerade so unheimlich ist, wie das der Götter, die seine Freiheit vernichten müsste (*τῇ εἱμαρμένῃ δουλεύειν*), weil diese Freiheit eben nicht, wie die des Stoikers, in der Hingebung an die Gesetze des Ganzen besteht, das Gefühl, welches das *ἄγου μ' ὦ Ζεῦ* (s. o. S. 303, 1) ausspricht, ihm un-

Psychologie wird bei dem einen wie bei dem andern gerade bei diesem für die Ethik massgebenden Punkte von dem ethischen Interesse beherrscht: wer für die Bethätigung seines Willens keine andere Freiheit in Anspruch nimmt, als die, das nothwendige, im Weltlauf und seinen Gesetzen begründete, zu vollbringen, der kann sich auch bei der Frage nach dem Wesen und der Natur des Willens mit dieser Freiheit begnügen; wer dagegen seine praktische Aufgabe in der Unabhängigkeit des Einzelnen von allem, was nicht er selbst ist, in der ungestörten Gestaltung seines individuellen Lebens sucht, der wird auch schon in seiner Psychologie für diese individuelle Unabhängigkeit dadurch Raum zu schaffen geneigt sein, dass er den Willen von jeder Nöthigung durch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gegeben hat, freispricht. Um diese Freiheit möglich zu machen, hatte Epikur, wie wir früher gesehen haben [1]), den Zufall in die Bewegung der Atome eingeführt; aus demselben Grunde bestreitet er die Wahrheit der disjunktiven Sätze, welche sich auf Zukünftiges beziehen [2]). Doch wollte er in letzterer Beziehung ohne Zweifel [3]) eigentlich nicht die formale Richtigkeit der Disjunktion, sondern nur die materielle Wahrheit der beiden Satzglieder angreifen; d. h. er läugnete nicht, dass von contradictorisch entgegengesetzten Fällen der eine oder der andere eintreten müsse, dass es wahr sei, wenn gesagt wird: Epikur wird morgen entweder leben oder nicht leben, sondern er bestritt nur die beiden Sätze, jeden für sich genommen, er läugnete sowohl die Wahrheit des Satzes: Epikur wird leben, als die des entgegenstehenden: Epikur wird nicht leben, weil sowohl der eine als der andere erst durch das wirkliche Eintreten des jetzt

bekannt ist. In Epikur's System lagen daher die stärksten Gründe für seinen Indeterminismus, und wir brauchen uns weder (mit Hirzel Unters. zu Cic. I, 16, 3) darüber zu wundern, dass „eine so passive Natur" für die Willensfreiheit eintrat, noch diese Thatsache aus geschichtlich nicht nachweisbaren (hierüber S. 364, 2) peripatetischen Einflüssen zu erklären.

1) S. 408.

2) Cic. N. D. I, 25, 70: *(Epicurus) pertimuit, ne, si concessum esset hujusmodi aliquid: aut vivet cras aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium; totum hoc: aut etiam aut non negavit esse necessarium.* Dasselbe Acad. II, 30. 97. De fato 10, 21.

3) Vgl. Steinhart S. 466 des mehrerwähnten werthvollen Artikels.

noch ungewissen Erfolgs wahr werde [1]). Hierüber wird er | daher weniger zu tadeln sein, als dafür, dass er die Natur des Willens und den Begriff der Freiheit nicht gründlicher untersucht, und dass er überhaupt auch die Psychologie ebenso dürftig und oberflächlich behandelt hat, wie die ganze Physik.

4. Die Religionsphilosophie.

Epikur selbst freilich ist von den Ergebnissen seiner physikalischen Untersuchungen vollkommen befriedigt. Durch seine Ansicht über die Gründe der Dinge hofft er nicht allein den Aberglauben der polytheistischen Götterverehrung, sondern auch das Vorurtheil von dem Walten einer Vorsehung gründlich beseitigt zu haben. Diese beiden Meinungen stellt er nämlich ganz auf die gleiche Linie. Die Vorstellungen des Volks von den Göttern sind so verkehrt, dass Epikur glaubt, nur wer sie annehme, begehe eine Gottlosigkeit, nicht wer sie zerstöre [2]); die Religion hat, wie Lucrez ausführt [3]), die grössten Uebel verursacht,

1) Wenigstens sagt Cic. de fato 16, 37 mit Beziehung auf die vorliegende Frage: *nisi forte volumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales propositiones nec veras nec falsas esse dicunt, aut cum id pudet illud tamen dicunt, quod est impudentius, veras esse ex contrariis disjunctiones, sed quae in his enuntiata essent eorum neutrum esse verum.* Cic. thut nun zwar hiezu den Ausruf: *o admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam dicendi!* indessen hat er dazu kein Recht, denn der Satz: es wird entweder A oder B erfolgen, ist nicht gleichbedeutend mit dem Satze: es lässt sich entweder von A oder von B behaupten, dass es erfolgen werde; Epikur konnte daher recht wohl jenen zugeben, und diesen läugnen. Wirklich folgt er auch hierin nur der peripatetischen Lehre; s. Bd. II, b, 220, 3.

2) B. Diog. X, 123: *οἵους δ' αὐτοὺς [τοὺς θεοὺς] οἱ πολλοὶ νομίζουσιν οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν. ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.* Vgl. Cic. N. D. I, 16, 42 f.

3) III, 14 ff. VI, 49 ff., besonders aber in der berühmten Stelle I, 62 ff.:

Humana ante oculos foede cum vita jaceret
in terris oppressa gravi sub relligione,
quae caput a coeli regionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus instans u. s. w. bis zu

V. 101: *tantum relligio potuit suadere malorum.* Vgl. auch Epik. b. Diog. 81 und oben S. 383, 4. 399, 1.

und der Mann, welcher sie durch eine natürliche Weltanschauung verdrängt hat, ist als der Sieger über den gefährlichsten Feind der Menschheit zu preisen; auch Epikur's wegwerfende Urtheile über die Dichtkunst galten zunächst den religiösen Irrthümern, die von ihr genährt werden [1]. Aber auch der Vorsehungsglaube ist, wie er glaubt, um nichts besser, als die Volksreligion, auch er wird von den Epikureern als ein Märchen bezeichnet [2], und in der fatalistischen | Form, die er bei den Stoikern hatte, sogar für noch schlimmer erklärt als der Volksglaube [3]. Wie könnte auch, fragen sie, die göttliche Vorsehung die Schöpferin einer Welt sein, in der so unzählig viel Uebles ist [4], in der so oft der Edle misshandelt wird, das Laster triumphirt [5]? wie könnte eine Welt um des Menschen willen geschaffen sein, deren kleinerer Theil überhaupt für den Menschen bewohnbar ist? wie sollte eine Natur seinem Besten dienen, die sein Leben und seine Werke so tausendfältig gefährdet, ja die ihn hülfloser, als jedes Thier,

1) Heraklit. Alleg. Homer. c. 4: (*Ἐπίκουρος*) *ἅπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιούμενος.* Ebd. c. 75. Eine ausführliche Polemik gegen den Widersinn und die Unwürdigkeit der Göttermythen, die sich namentlich gegen Homer wendet, enthält der erste Theil von Philodem. *π. εὐσεβείας.*

2) Plut. def. orac. 19, S. 420: *Ἐπικουρείων δὲ χλευασμοὺς καὶ γέλωτας οὔτι φοβητέον οἷς τολμῶσι χρῆσθαι καὶ κατὰ τῆς προνοίας μῦθον αὐτὴν ἀποκαλοῦντες.* n. p. suav. vivi 21, 2: *διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν Ἔμπουσαν ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπιγεγραμμένην.* Bei Cic. N. D. I, 8, 18 nennt der Epikureer die *πρόνοια* eine *anus fatidica,* wozu sie freilich von dem Weissagungsaberglauben der Stoiker nicht selten gemacht wurde.

3) S. o. 424, 4.

4) Hierauf bezieht sich die Beweisführung, die Lactant. De ira Dei c. 13 g. E. von Epikur anführt: *Deus aut vult tollere mala et non potest: aut potest et non vult: aut neque vult neque potest: aut et vult et potest;* die drei ersten Fälle seien aber undenkbar; andererseits: *si et vult et potest, quod solum Deo convenit: unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit?* In seiner disjunktiven Form und der Schärfe seiner Antithesen erinnert dieser Beweis übrigens ganz an die von Epikur sonst so geringgeschätzte stoische Dialektik.

5) Gerade von dieser Wahrnehmung meint Lact. Inst. III, 17. V, 10 (S. 206. 353 Bip.), sie sei der eigentliche Ausgangspunkt für Epikur's Läugnung der Vorsehung, an der ersteren Stelle unter Verweisung auf Lucr. II, 1101.

in die Welt schickt? Wie sollen wir uns andererseits Wesen vorstellen, welche das unendliche Weltall zu regieren, und alles an allen Orten zugleich allgegenwärtig zu schaffen im Stande wären [1])? Was hätte diese Wesen zur Weltschöpfung bestimmen sollen, und woher konnten sie wissen, was und wie sie es schaffen sollten, wenn ihnen nicht die Natur mit ihrem Beispiel vorangieng [2])? Wie könnte endlich die Gottheit das selige Wesen sein, das sie doch sein muss, wenn sie die ganze Last der Fürsorge für alle Dinge und Vorgänge in der Welt auf sich nehmen, oder gar selbst in dem Körper der Welt sich mit herumwälzen müsste [3])? wie könnten auch wir einem solchen Gott gegenüber, der sich um alles kümmert, ohne Furcht sein [4])? — Mit den Göttern des Volks werden natürlich auch die Dämonen [5]), mit der Vorsehung wird auch die Nothwendigkeit des Gebets [6]) und die Weissagung geläugnet [7]), welche die Stoiker aus jener abgeleitet hatten. Alle diese Vorstellungen sind nach Epikur nur aus Unwissenheit und Furcht entstanden: die Bilder, welche in Träumen geschaut werden, wurden mit wirklichen Wesen verwechselt, die Regelmässigkeit in der Bewegung der Himmelskörper wurde von den Unwissenden auf Götter zurückgeführt, Vorgänge, die mit anderen zufällig zusammentrafen, wurden für Vorzeichen derselben gehalten, schreckenerregende Naturerscheinungen, wie Gewitter und Erdbeben, erzeugten in den Gemüthern

1) Lucr. V, 196 ff. II, 1090 ff. Plut. plac. I, 7, 10. Vgl. auch die Disputation des Stoikers und Epikureers b. Lucian Jup. trag. c. 35 ff., namentlich c. 46 f.

2) Lucr. V, 165 ff. (vgl. S. 399, 1). Plut. plac. I, 7, 8 f.

3) Diog. 76 f. 97. 113 (s. S. 399, 1). Cic. N. D. I, 20, 52 ff. Plut. plac. I, 7, 7.

4) Cic. a. a. O. 54. Epik. b. Diog. 81.

5) Plut. def. orac. 20. plac. I, 8, 3. Von der ersten von diesen Stellen macht es Bernays (Theophr. v. d. Frömmigk. 140) wahrscheinlich, dass die darin erwähnte Polemik der Epikureer gegen die Dämonen des Empedokles in Hermarch's Werk π. Ἐμπεδοκλέους (Diog. 25. Philodem. π. εὐσ. S. 101. 112 Gomp.) niedergelegt war.

6) Gegen diese richtet Hermarchus b. Prokl. in Tim. 66, E den Fangschluss: wenn zu allem Gebet nöthig sei, sei es auch zum Gebet selbst nöthig, und so fort in's unendliche.

7) Diog. 135. Lucr. V, 379 ff. (gegen die vorbedeutenden Blitze). Plut. plac. V, 1, 2. Cic. N. D. I, 20, 55. Divin. II, 17, 40. Tertull. De an. 46.

die Furcht vor höheren Mächten [1]). Die Furcht ist daher auch fortwährend die Grundbestimmung der Religion [2]), wie umgekehrt die Befreiung von dieser Furcht die wesentlichste Aufgabe der Philosophie ist.

Nichtsdestoweniger wollte auch Epikur den Glauben an Götter nicht aufgeben [3]). Dass diess nur eine unwahre Anbequemung an die allgemeine Meinung gewesen sei [4]), ist gewiss ein ungerechter Vorwurf; denn theils machen die epikureïschen Erklärungen über die Götter durchaus den Eindruck der Aufrichtigkeit, theils konnte auch der erklärte Atheismus in jener Zeit schwerlich Gefahr bringen, und wäre wohl jedenfalls ebenso leicht verziehen worden, als der epikureïsche Deismus, der ja die Volksgötter gleichfalls ganz unumwunden läugnete. Wir können aber auch noch nachweisen, was Epikur zu der Annahme von Göttern veranlasste. Einestheils schien ihm nämlich die Allgemeinheit des Götterglaubens seine objektive Wahrheit zu beweisen, und er erklärte aus diesem Grunde das Dasein der Götter | für etwas unmittelbar gewisses, in unseren natürlichen Begriffen (*πρόληψις*) begründetes [5]); was er mit seiner sen-

1) LUCR. V, 1159—1238, vgl. IV, 33 f. VI, 49 ff. SEXT. Math. IX, 25. VI, 19, und die Vorbedeutungen betreffend DIOG. 98. 115.

2) Diese Ansicht tritt besonders bei Lucrez (s. o. 427, 3) hervor, der kaum jemals der Religion erwähnt, ohne die Angst und Scheu, durch welche sie das Menschengeschlecht niedergedrückt habe, mit den stärksten Farben zu schildern. M. s. auch PLUT. n. p. suav. v. 21, 10. CIC. N. D. I, 20, 54.

3) Er hatte darüber eigene Schriften verfasst, die uns aus DIOG. 27. CIC. N. D. I, 41, 115. PLUT. n. p. suav. v. 21, 11 und jetzt aus PHILODEM. *π. εὐσεβείας* (S. 89, 22. 113, 4. 122, 16. 20. 128, 13. 133, 7. 137, 17 Gomp.) bekannt sind: *π. θεῶν*, *π. ὁσιότητος*, *π. εὐσεβείας*. Eine Schrift Metrodor's *π. θεῶν* scheint bei PHILOD. S. 137, 8 Gomp. angeführt zu werden; die Philodem's über die Götter und über die Frömmigkeit sind in herculanensischen Rollen wenigstens theilweise erhalten.

4) POSIDON. b. CIC. N. D. I, 44, 123 vgl. 30, 85. III, 1, 3. De Divin. II, 17, 40. PLUT. a. a. O.

5) Epik. b. DIOG. 123 f.: *θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν· ἐναργὴς μὲν γάρ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις.* Aber so, wie die Menge sie sich vorstellt, seien sie nicht: ihre Meinungen über die Götter seien nicht *προλήψεις*, sondern *ὑπολήψεις ψευδεῖς*. Ausführlicher der Epikureer b. CIC. N. D. I, 16, 43: *solus enim [Epicurus] vidit, primum esse Deos quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum quod non*

sualistischen Erkenntnisstheorie durch die Annahme ausglich, dass die πρόληψις, welche uns vom Dasein der Götter überzeugt, aus der Wahrnehmung jener Bilder entstanden sei, von denen schon Demokrit den Götterglauben hergeleitet hatte [1]); von denen aber allerdings nur ein Theil die wirkliche Anschauung göttlicher Wesen gewähren sollte, während andere, wie wir sagen würden, ein blosses Erzeugniss unserer Phantasie, wie Epikur sagt, blosse in der Luft herumschwebende Bilder sein sollen, denen kein körperlicher Gegenstand entspricht [2]). Neben diesem theoretischen

habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus u. s. w. Diese Angaben sind freilich mit Vorsicht aufzunehmen, da Cicero seine Vorstellung von den angeborenen Begriffen einzumischen scheint; da er sich aber ausdrücklich auf Epikur's Schrift περὶ κανόνος beruft, so werden wir doch annehmen dürfen, was auch Diog. 124 bestätigt, dass der Götterglaube von Epikur auf eine allgemeine πρόληψις gegründet wurde.

1) Diese Annahme ergab sich für Epikur mit Nothwendigkeit aus seiner Erkenntnisstheorie. Denn da die πρόληψις nur aus Anschauungen, als Gedächtnissbild, entstehen soll (s. S. 389), so kann auch die πρόληψις über die Götter nur aus der Anschauung, und so weit sie richtig ist, nur aus der realen Anschauung von Göttern entstanden sein. Dass aber Epikur diess auch ausdrücklich anerkannt hatte, ergibt sich ausser dem folg. Anm. anzuführenden aus Cic. N. D. I, 18, 46, wo der Epikureer für die menschliche Gestalt der Götter geltend macht: *quae enim alia forma occurrit unquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti?* Lucr. VI, 76: wenn du verkehrte Meinungen über die Götter hast, *nec delubra Deûm placido cum pectore adibis, nec de corpore quae sancto simulacra feruntur in mentes hominum divinae nuntia formae, suscipere haec animi tranquilla pace valebis.*

2) Auch diese weitere Bestimmung liess sich auf Epikur's Standpunkt nicht umgehen. Wie sein Sensualismus die wahren Vorstellungen über die Götter nur von der Anschauung wirklicher Götter herleiten kann, so kann er die falschen Vorstellungen über dieselben, da auch das, was wir Phantasiebilder nennen, hier für eine Wahrnehmung gegenwärtiger εἴδωλα erklärt wird (S. 422), nur von der Anschauung solcher Idole herleiten, die keinen von ihnen selbst verschiedenen Gegenstand hinter sich haben. Diess geschieht denn auch wirklich, wenn Epik. b. Diog. 139 sagt: τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων ἀνθρωποειδῶς· d. h. die Götter lassen sich nur durch die Vernunft erkennen, und zwar seien unter denselben solche zu unterscheiden, welche individuell (κατ' ἀριθμὸν in dem Sinn, in welchem Aristoteles von dem ἀριθμῷ ἓν redet), also real existiren, und solche, deren Bild dadurch ent-

Grunde wirkte aber bei Epikur unverkennbar auch das ästhetisch-religiöse Interesse, sein Ideal der Glückseligkeit in den Göttern verwirklicht anzuschauen[1]; und dasselbe Ideal ist es, durch

stehe, dass demselben (demselben wahrnehmenden Subjekt) eine Reihe gleichartiger menschenähnlich gestalteter Idole zuströmen. Zu der letzteren Klasse gehören alle die Götter, welche Epikur nach unserem Sprachgebrauch als Geschöpfe der menschlichen Phantasie bezeichnen müsste, nach seinen eigenen Voraussetzungen dagegen nur für Erscheinungen halten kann, die sich in unserer Seele durch das Zusammentreffen mehrerer, nicht von denselben Individuen ausgegangener *εἴδωλα* gebildet haben. Mit diesem Bericht des Diogenes stimmt nun, abgesehen von einem auf seine eigene Rechnung kommenden Verstoss, auch Cicero überein, wenn er N. D. I, 19, 49 sagt: *Epicurus . . . docet eam esse vim et naturam Deorum, ut primum non sensu sed mente cernatur* (= *τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς*, wie auch Plut. plac. I, 7, 18 mit dem Beisatz sagt, über den S. 421, 3, sie seien diess *διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως*) *nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea, quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis* (die wir wahrnehmen, weil sie einander ähnlich sind, und uns fortwährend zufliessen), *cum* (so wird statt: *perceptis; cumque* zu lesen sein: das *que* ist blosse Conjectur) *infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et ad nos* (nicht: *ad eos* oder: *a Deo) adfluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere, quae sit et beata vita et aeterna.* Diese Erklärung passt allerdings nur auf die Götter des Volks (die nicht *κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτες*), während sie Cicero später (27, 75. 37, 105 ff.) so behandelt, als ob sie auf Epikur's eigene Götter gienge; aber dieses Missverständniss Cicero's darf uns nicht abhalten, die Richtigkeit seiner Angaben im übrigen anzuerkennen. M. vgl. zum vorstehenden die gründliche Erörterung von Hirzel Unters. zu Cic. I, 46—84, an die ich mich, unter theilweiser Aenderung meiner früheren Auffassung, in allem wesentlichen anschliesse.

1) Vgl. Diog. 121, wo dem Gott die *ἀκροτάτη εὐδαιμονία ἐπίτασιν οὐκ ἔχουσα* beigelegt wird. Cic. N. D. I, 17, 45: *si nihil quaereremus, nisi ut Deos pie coleremus et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum; nam et praestans Deorum natura hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset et beatissima . . . et metus omnis a vi atque ira Deorum pulsus esset.* Ebd. 20, 56: wir fürchten die Götter nicht, *et pie sancteque colimus naturam excellentem atque praestantem.* Ebd. 41, 115 f. Sen. Benef. IV, 19, 3: Epikur habe jede Beziehung der Gottheit zur Welt abgebrochen. Nichtsdestoweniger verlange er, dass man sie verehre, wie einen Vater, *propter majestatem ejus eximiam singularemque naturam.* Philod. *π. εὐσεβ.* col. 110, S. 128 Gomp.: Epikur habe seine Freunde ermahnt, die gottesdienstlichen Uebungen zu beobachten *οὐ μόνον [διὰ τ]οὺς νόμους ἀλλὰ διὰ φυσικὰς [αἰτίας].* Er selbst sage:

welches der ganze Inhalt seiner Vorstellung über die Götter bestimmt wird. Seine Götter sind daher durchaus menschenähnlich. Nur solche menschenähnliche Wesen kennt die religiöse Vorstellung; | oder wie Epikur diess auffasst: nur solche erscheinen uns in den Bildern der Götter, die sich uns bald im Schlaf, bald in wachem Zustande darstellen; und auch das Nachdenken überzeugt uns, dass die menschliche Gestalt die schönste ist, dass ihr allein die Vernunft inwohnt, und dass sie sich für selige Wesen am meisten eignet[1]). Gieng doch Epikur so weit, dass er seinen Göttern selbst den Geschlechtsunterschied beilegte[2]). Aber doch soll alles das von ihnen entfernt werden, was für die göttliche Natur nicht passt. Die zwei wesentlichsten Merkmale des Göttlichen sind aber nach Epikur die Unvergänglichkeit und die Seligkeit[3]). Diese würden beide, wie er glaubt, nothleiden, wenn wir den Körpern der Götter die dichte Leiblichkeit der unsrigen zuschreiben wollten; wir können ihnen daher nur ein Analogon unseres Leibes, eine ätherische, aus den feinsten Atomen bestehende Gestalt beilegen[4]). Natürlich taugen sie aber mit diesen ätherischen Leibern nicht in eine Welt, die der unsrigen ähnlich

προσεύχεσθαι οἰκεῖον εἶναι οὐχ ὡς [λυπου]μένων (wofür ich *ὀργιζομένων* vorziehe) *τῶν [θεῶν] εἰ μὴ ποιή[σομεν] ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν [ὑπερ]βαλλουσῶν [δυνά]μει καὶ [σπουδαι]ότητι φύσεων.* Epikur selbst bezeichnet b. Diog. 133 das *ὅσια* (gotteswürdiges) *δοξάζειν περὶ θεῶν* als einen wesentlichen Bestandtheil der Glückseligkeit.

1) Cic. N. D. I, 18, 46; s. S. 431, 1. Divin. II, 17, 40. Philod. *π. εὐσεβ.* S. 84 f. Gomp. Sext. Pyrrh. III, 218. Plut. pl. I, 7, 18 (Stob. I, 66). Anon. *π. αἰσθητῶν* (Vol. Herc. VI) col. 10 ff. Ebd. col. 16. 21 gegen die Kugelgestalt der stoischen Götter, d. h. der als Götter verehrten Gestirne.

2) Cic. N. D. I, 34, 95.

3) Epik. b. Diog. 123: *πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων . . . μηδὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε* u. s. w. Ebd. 139. Cic. N. D. I, 17, 45. 19, 51. Lucr. II, 646 f. V, 165 u. a.

4) Cic. N. D. II, 23, 59. I, 18, 49. 25, 71. 26, 74 f. Divin. II, 17, 40. Lucr. V, 148 ff. Anon. *π. αἰσθητ.* col. 7. Plut. a. a. O. Epikur hat, wie Cic. sagt, *monogrammos Deos*, seine Götter haben nur *quasi corpus* und *quasi sanguinem*, sie sind *perlucidi et perflabiles*, oder nach Lucr. *tenues*, so dass sie nicht berührt werden können, und ebendesshalb (vgl. *π. αἰσθ.* a. a. O.) unzerstörbar.

wäre, ja sie dürfen überhaupt in keiner Welt wohnen, wenn nicht der endliche Untergang derselben auch sie ereilen, und die Furcht davor ihre Seligkeit trüben soll; Epikur weist ihnen daher die Intermundien als Wohnort an, wo sie, wie Lucrez sagt, von keinem Unwetter belästigt, unter ewig heiterem Himmel hausen[1]. Ebensowenig kann den Göttern eine Sorge um die Welt und die Angelegenheiten | der Menschen auferlegt werden, wenn wir nicht ihre Seligkeit durch die mühseligste Geschäftigkeit zerstören wollen; sondern völlig frei von Sorgen und Mühen, schlechthin unbekümmert um die Welt, keiner Gemüthsbewegung zugänglich, müssen sie in seliger Betrachtung ihrer unveränderlichen Vortrefflichkeit das reinste Glück geniessen[2]. Wie sich die epikureïsche Schule dieses Glück ausmalte, sagt uns Philodemus[3]. Die Götter sind frei vom Schlafe, der ja doch immer ein theilweiser Tod ist, und dessen Wesen, die ohne jede Anstrengung leben, entbehren können. Dagegen glaubt der Epikureer, dass sie der Nahrung doch bedürfen, nur dass diese natürlich ihrer Leiblichkeit angemessen sein muss. Ebenso brauchen sie Wohnungen[4], wie ja jedes Wesen seinen Aufenthaltsort hat.

1) Cic. Divin. II, 17 40. Lucr. II, 646 ff. III, 18 ff. V, 146 ff. Sen. Benef. IV, 19, 2. Dass die Götter *propter metum ruinarum* in den Intermundien wohnen, ist keine blosse Ausdeutung Cicero's: auch Lucrez nennt die *Deûm natura: privata periclis* und es lässt sich wirklich nicht sagen, auf welchem anderen Wege diese „*tenuis natura*" vor dem Untergang geschützt, der Gottheit die Grundeigenschaft der Aphtharsie gesichert werden könnte. In welche Verlegenheit die Epikureer freilich dennoch durch den Einwurf kamen, alles Zusammengesetzte sei auch der Auflösung fähig, lässt sich aus den Fragmenten Philodem's π. εὐσεβ. S. 136 ff. Gomp. deutlich erkennen.

2) Epik. b. Diog. 77. 97. 139. Cic. N. D. I, 19, 51 ff. (wo u. a.: *nos autem beatam vitam in animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus*, was daher beides den Göttern vor allem beizulegen sei). Legg. I, 7, 21. Lucr. II, 646 ff. 1093 f. VI, 58. Sen. Benef. IV, 4, 1. 19, 2. De m. Claud. 8. Lactant. De ira Dei (wo von Epikur der Schluss angeführt wird: *si est in Deo laetitiae affectus ad gratiam et odii ad iram: necesse est habeat et timorem et libidinem et cupiditatem ceterosque affectus, qui sunt imbecillitatis humanae)* u. a. Vgl. S. 399. 429, 3. 432, 1.

3) In den Bruchstücken seiner Schrift: περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστοχουμένης διαγωγῆς, κατὰ Ζήνωνα (so wird der Titel von dem Herausgeber, Vol. Herc. VI, ergänzt) col. 12 ff.

4) Auf diese nämlich, nicht auf gemeinsame Mahle, werden nach dem

Wollten wir ihnen ferner die Sprache nehmen, so würden wir sie des höchsten Genusses, der Unterhaltung mit Ihresgleichen, berauben; und so hat sie ihnen nach Sextus auch schon Epikur selbst beigelegt [1]); Philodemus findet es (ob gleichfalls mit Epikur,

unmittelbar folgenden die *κλίσια* (wenn die Ergänzung richtig ist) der Götter zu beziehen sein, von denen nach col. 13, 20 Hermarchus und Pythokles gesprochen hatten.

1) Sextus wirft nämlich Math. IX, 178, in der aller Wahrscheinlichkeit nach Karneades (bezw. Klitomachus) entnommenen Beweisführung gegen das Dasein der Götter, über die S. 463 ff. 2. Aufl. zu berichten sein wird, die Frage auf, ob die Gottheit (*τὸ θεῖον, ὁ θεὸς*) *ἄφωνον* oder *φωνᾶεν* sei. In dem letzteren Fall aber *φωνῇ χρῆται καὶ ἔχει φωνητικὰ ὄργανα, καθάπερ πνεύμονα καὶ τραχεῖαν ἀρτηρίαν γλῶσσάν τε καὶ στόμα. τοῦτο δὲ ἄτοπον καὶ ἐγγὺς τῆς Ἐπικούρου μυθολογίας.* Darin scheint mir nun deutlich ausgesprochen zu sein, dass Epikur seinen Göttern Sprache und Sprachwerkzeuge beilegte, und wenn Hirzel Unters. zu Cic. I, 174 diess läugnet, so weiss ich seine Erklärung mit dem Zusammenhang nicht in Einklang zu bringen. Wie könnte denn Sextus sagen, wer der Gottheit Sprache und Sprachwerkzeuge zuschreibe, der gehe beinahe so weit, wie Epikur, wenn dieser der Gottheit die Sprache eben nicht zugeschrieben hätte? Etwa weil er ihr (wie H. will) „nicht blos Sprachorgane, sondern auch in allem übrigen menschliche Gestalt gab"? Aber um die übrige menschliche Gestalt handelt es sich hier nicht (wer ihr Sprachorgane zuschrieb, konnte ihr diese so wenig wie Epikur absprechen), sondern um die Sprache; und da gienge doch offenbar der, welcher der Gottheit nicht blos Sprachwerkzeuge, sondern auch ihren Gebrauch beilegt, nicht weniger weit (*ἐγγὺς*), sondern weiter als der, welcher die Sprache, gerade das, nach dem hier an erster Stelle gefragt wird, ihr abspricht. Weit eher könnte man aus dem *ἐγγὺς* die Folgerung ableiten, dass auch schon Epikur seinen Göttern eine bestimmte Sprache (die griechische) beilegte; wie denn auch Sextus im nächstfolgenden ausführt, selbst wenn man der Gottheit eine Sprache zuschreibe, hätte man kein Recht, ihr gerade die griechische zuzuschreiben. Nun lässt freilich Cic. N. D. I, 34, 94 in seiner aus Klitomachus entlehnten Kritik der epikureischen Theologie dem Epikureer vorhalten: wenn die Götter menschliche Gestalt hätten, müsste ihnen auch eine menschliche Lebensweise, und *ad extremum etiam sermo et oratio* zukommen; und daraus schliesst Hirzel S. 173, dass zur Zeit des Karneades das Sprechen der Götter der epikureischen Schule noch unbekannt gewesen sei. Allein wer verbürgt uns, dass Cicero, dem Hirzel selbst S. 76 ff. gerade in seiner Kritik der epikureischen Götterlehre ein grobes (S. 431, 2 g. E. berührtes) Missverständniss der epikureischen Ansichten nachweist, in unserem Fall sein griechisches Original wortgetreu wiedergibt? Er fand in demselben ohne Zweifel die Bemerkung: wenn man den Göttern menschliche Gestalt gebe, müsse man ihnen

wissen wir nicht gewiss) sogar wahrscheinlich, dass sie sich der griechischen oder einer nahe verwandten Sprache mit der höchsten Vollkommenheit bedienen [1]). Er denkt sich seine Götter mit Einem Wort wie eine Gesellschaft epikureïscher Philosophen, die alles hat, was sie sich | wünschen mag: ewiges Leben, keine Sorge, und fortwährende Gelegenheit zu angenehmer Unterhaltung. Nur solche Götter sind auch, wie die Epikureer meinen [2]), nicht zu fürchten, nur sie werden frei und rein, blos um ihrer Vortrefflichkeit willen verehrt [3]). Dieser Götter sind es aber unzählige; denn wenn die Zahl der sterblichen Wesen unbegrenzt ist, so erfordert das Gesetz der Gleichheit, dass die der unsterblichen nicht geringer sei [4]). Wiewohl sich aber die | Epikureer den Stoikern gegenüber rühmten, durch diese Theologie nicht blos mit dem

auch die den verschiedenen Organen entsprechenden Thätigkeiten zuschreiben, die dann im einzelnen aufgezählt worden sein mögen; und indem er nun mit Unrecht voraussetzte, dass die Epikureer von allen diesen Thätigkeiten einräumen, sie können der Gottheit nicht zukommen, drückte er sich so aus, wie er sich ausgedrückt hat, ohne sich daran zu erinnern, dass er selbst c. 14, 36 Zeno von seinem Epikureer desshalb tadeln lässt, weil er die Götternamen *rebus inanimis atque mutis* beigelegt sein lasse; was doch voraussetzt, dass die Götter seiner Meinung nach nicht *ἄφωνοι* seien.

1) Col. 14 mit dem naïven Grunde: *λέγονται μὴ πολὺ διαφερούσαις κατὰ τὰς ἀρθρώσεις χρῆσθαι φωναῖς, καὶ μόνον οἴδαμεν γεγονότας θεοὺς Ἑλληνίδι γλώττῃ χρωμένους.* Das erstere scheint auf die Wörter zu gehen, die Homer aus der Göttersprache anführt, das andere auf Erzählungen von Göttererscheinungen; denn an Menschen, welche nachmals Götter geworden wären, zu denken (wie der neapolitanische Herausgeber), verbieten alle Voraussetzungen des Systems.

2) Cic. N. D. I, 20, 54 ff. Sen. Benef. IV, 19, 1.

3) Vgl. S. 432, 1. Philodem. De Mus. IV (V. Herc. I) col. 4: die Gottheit bedürfe ihrer zwar nicht, uns aber sei es naturgemäss, sie ihr zu erweisen, *μάλιστα μὲν ὁσίαις προλήψεσιν* [oder *ὑπολ.*, aber nicht: *θεολήψ.*], *ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς κατὰ τὸ πάτριον παραδεδομένοις ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος.* Dagegen ist es eine auffallende Verkennung der epikureischen Denkweise, wenn Lange (Gesch. d. Mater. I, 76) trotz des einstimmigen Widerspruchs der Quellen die Meinung äussert, Epik. habe in den Göttern nur ein menschliches Ideal, nicht die Götter selbst als äussere Wesen verehrt. Die menschlichen Ideale wohnen doch nicht in den Intermundien.

4) Cic. a. a. O. I, 19, 50, wo aber der Zusatz: *et si quae interimant* u. s. f. nur auf Cicero's Rechnung kommt, denn Epikur kann seine müssigen Götter nicht als die welterhaltenden Wesen beschrieben haben.

Anthropomorphismus der Volksreligion übereinzustimmen, sondern ihren Polytheismus mit der Annahme unzähliger Götter noch zu überbieten[1]), und wiewohl sie nach dem Vorgang ihres Meisters[2]) auch dem herkömmlichen Kultus sich nicht entziehen wollten[3]), so hatten sie doch nicht das gleiche Interesse, wie jene, ihre Uebereinstimmung mit dem Volksglauben wirklich nachzuweisen. Während sich daher die Stoiker für diesen Zweck kopfüber in die Allegorie stürzten, so wird uns von einem ähnlichen Bestreben der Epikureer nichts berichtet, und nur der Dichter der Schule gibt einzelne allegorische Deutungen von Volksvorstellungen und Mythen, und zwar mit mehr Geschmack und Geschick, als die stoischen Allegoriker zu zeigen pflegen[4]). Im übrigen hat die Schule, | wie auch Lucrez selbst, gegen die Volksreligion durch-

1) M. vgl. Philodem. *π. εὐσ.* S. 84 f. Gomp., wo gegen die Stoiker gesagt wird: *ἐπιδεικνύσθωσαν τοῖς πολλοῖς ἕνα μόνον* [sc. *θεὸν*] *ἅπαντα λέγοντες οὐ πολλοὺς οὐδὲ πάντας ὅσους ἡ κοινὴ φήμη παρέδωκεν, ἡμῶν οὐ μόνον ὅσους φασὶν οἱ Πανέλληνες ἀλλὰ καὶ πλείονας εἶναι λεγόντων. ἔπειθ᾽ ὅτι τοιούτους οὐδὲ μεμήκασιν ἀπολείπειν, οἵους σέβονται πάντες καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν· ἀνθρωποειδεῖς γὰρ ἐκεῖνοι οὐ νομίζουσιν ἀλλὰ ἀέρα καὶ πνεύματα καὶ αἰθέρα, ὥστ᾽ ἔγωγε καὶ τεθαῤῥηκότως εἴπαιμι τούτους Διαγόρου μᾶλλον πλημμελεῖν.* Es wird sodann weiter ausgeführt, wie wenig die Natursubstanzen der Stoiker die Bedeutung von Göttern haben können, und dabei namentlich hervorgehoben (S. 86): *τὰ θεῖα τοιαῦτα καταλείπουσιν ἃ καὶ γεννητὰ καὶ φθαρτὰ φαίνεται, τοῖς δὲ πᾶσιν ἡμεῖς ἀκολούθως ἀϊδίους κἀφθάρτους εἶναι δογματίζομεν.* Wir haben hier also die gleiche Erscheinung, die wir auch in neuerer Zeit erlebt haben, dass sich Deisten und Pantheisten gegenseitig der Gottlosigkeit beschuldigen, jene weil sie die Persönlichkeit, diese weil sie die lebendige Wirksamkeit an der Gottheit des Gegners vermissen.

2) Philodem. *π. εὐσεβ.* S. 108 ff. Gomp. gibt sich viele Mühe, die Frömmigkeit Epikur's nicht blos aus seinen Ansichten über die Götter, sondern auch aus seinem persönlichen Verhalten zu beweisen, und er macht in der letzteren Beziehung (abgesehen von so unerheblichem, wie die Formel: *θεῶν ἵλεων ὄντων* S. 125) geltend (S. 118. 126 ff. 146), dass der Philosoph sich an den Festen, Opfern und Mysterien seiner Vaterstadt betheiligt und seine Freunde gleichfalls dazu aufgefordert habe.

3) S. o. 436, 3.

4) So wird Lucr. II, 598 ff. die Göttermutter für die Erde erklärt, II, 655 die Bezeichnung Neptun, Ceres, Bacchus für das Meer, das Getreide, den Wein, gestattet, und III, 976 ff. werden die Mythen von den Strafen in der Unterwelt geistvoll auf die Qualen gedeutet, welche schon in der Gegenwart aus Aberglauben und thörichten Leidenschaften entspringen.

aus die negative Stellung einer aufklärenden Polemik, und eben hierin liegt ohne Zweifel eines ihrer wesentlichsten Verdienste.

5. Die epikureïsche Ethik. A. Die allgemeinen Grundsätze.

Die Physik sollte den Menschen von den Vorurtheilen befreien, welche seinem Glück im Wege stehen, die Ethik soll ihn positiv über das Wesen der Glückseligkeit und die Mittel zu ihrer Erreichung belehren. War nun schon in den theoretischen Theilen des Systems das Bestreben hervorgetreten, die Einzelwesen allein als das ursprünglich wirkliche darzustellen, alle gemeinsame Ordnung dagegen nur aus dem zufälligen Zusammentreffen der Einzelwirkungen abzuleiten, so muss sich die gleiche Richtung auf dem ethischen Gebiete darin geltend machen, dass die individuelle Empfindung zur Norm und das Wohl des Individuums zum Zweck aller menschlichen Thätigkeit gemacht wird. Aber wie die Physik von der äusseren Erscheinung auf ihre verborgenen, nur dem Denken zugänglichen Gründe, und von der scheinbar zufälligen Bewegung der Atome zu einem Ganzen von gesetzmässigen Wirkungen geführt hatte, so kann auch die Ethik weder bei der sinnlichen Seite des Menschen, noch bei der selbstsüchtigen Beziehung des Einzelnen auf sich selbst stehen bleiben; indem vielmehr der Begriff des Wohlbefindens näher bestimmt wird, so zeigt sich, dass dasselbe nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die blos individuellen Zwecke, nur durch die gleiche Zurückziehung des Bewusstseins in sich selbst und sein allgemeines Wesen zu erreichen ist, welche die Stoiker für das einzige Mittel zur Glückseligkeit erklärt hatten. Wir haben diese Entwicklung des epikureïschen Standpunkts in ihren wesentlichen Zügen darzustellen.

Das einzige unbedingte Gut ist nach Epikur's Ansicht die Lust, das einzige unbedingte Uebel der Schmerz [1]). Ein Beweis | dieses Satzes schien dem Philosophen kaum nöthig, da uns diese

1) Epik. b. Diog. 128 f. *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν . . . πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον . . . πᾶσα οὖν ἡδονὴ . . ἀγαθόν . . καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν.* Ebd. 141. Cic. Fin. I, 9, 29. Tusc. V, 26, 73: *cum praesertim omne malum dolore definiat, bonum voluptate.*

Ueberzeugung unmittelbar durch die Natur gegeben sei, und in allem unserem Thun und Lassen als massgebend vorausgesetzt werde [1]); sofern aber ein solcher verlangt wurde, berief er sich auf die Thatsache, dass alle lebenden Wesen vom ersten Augenblick ihres Daseins an die Lust suchen und den Schmerz fliehen [2]), dass daher die Lust überhaupt das natürliche Gut, oder der naturgemässe und in sich befriedigte Zustand jedes Wesens sei [3]). Hieraus ergibt sich im allgemeinen der Grundsatz, in welchem Epikur mit den älteren Hedonikern übereinstimmt, dass die Lust das Ziel aller unserer Thätigkeit sein müsse.

Indessen erhält dieser Grundsatz im epikureïschen System mehrere sehr eingreifende nähere Bestimmungen. Für's erste nämlich ist weder die Lust noch der Schmerz etwas einfaches, sondern es gibt verschiedene Arten und Grade der Lust und des Schmerzes, und es kann der Fall eintreten, dass wir eine Lust nur durch Verzicht auf andere, oder nur mit Schmerzen erkaufen, dass wir umgekehrt einem Schmerz nur durch Uebernahme eines anderen oder durch Verzicht auf eine Lust entgehen können. In diesem Fall räth uns Epikur, das Verhältniss der verschiedenen Lust- und Schmerzempfindungen abzuwägen, und mit Rücksicht auf den Nutzen und Schaden, den uns die einzelnen gewähren, je nach Umständen das Gute wie ein Uebles und das Ueble wie

1) B. Diog. 129: *ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει τὸ ἀγαθὸν κρίνοντες.* Plut. adv. Col. 27, 1, der als epikureisch anführt: *ὡς αἴσθησιν ἔχειν δεῖ καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανεῖται ἡδονὴ ἀγαθόν.* Cic. Fin. I, 9, 30: Epikur sagt, jedes lebende Wesen begehre von Geburt an die Lust als das höchste Gut, verabscheue den Schmerz als das grösste Uebel. *Itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. sentiri hoc putat, ut calere ignem, nivem esse albam* u. s. w.

2) Diog. 137. Cic. Fin. I, 7, 23. 9, 30 (s. vor. Anm.). II, 10, 31 f. Sext. Pyrrh. III, 194. Math. XI, 96.

3) Vgl. Stob. Ekl. II, 58: *τοῦτο δ'* [das *τέλος*] *οἱ κατ' Ἐπίκουρον φιλοσοφοῦντες οὐ προςδέχονται λέγειν ἐνεργούμενον, διὰ τὸ παθητικὸν ὑποτίθεσθαι τὸ τέλος, οὐ πρακτικόν· ἡδονὴ γάρ· ὅθεν καὶ τὴν ἔννοιαν ἀποδιδόασι τοῦ τέλους, τὸ οἰκείως διατεθεῖσθαι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς αὑτὸν χωρὶς τῆς ἐπ' ἄλλο τι ἁπάσης ἐπιβολῆς.* Alex. Aphr. De an. 154, a, u.: *τοῖς δὲ περὶ Ἐπίκουρον ἡδονὴ τὸ πρῶτον οἰκεῖον ἔδοξεν εἶναι ἁπλῶς· προϊόντων δὲ διαρθροῦσθαι ταύτην τὴν ἡδονήν φασιν.*

ein Gutes zu behandeln, der Lust zu entsagen, wenn uns von ihr grösserer Schmerz droht, und zur Erlangung grösserer | Lust Schmerzen zu übernehmen [1]). Weiter findet er aber mit Plato, dass jede positive Lust auf einem Bedürfniss, mithin auf einem Schmerz beruhe, der durch sie gehoben werden soll; und er schliesst hieraus, dass das eigentliche Wesen und Ziel aller Lust nur in der Schmerzlosigkeit bestehe [2]), dass das Gute nichts anderes sei, als die Freiheit von Uebeln [3]). Während daher die Cyrenaiker nicht die Ruhe der Seele, oder die Schmerzlosigkeit, sondern nur die sanfte Gemüthsbewegung, oder die positive Lust als Zweck gesetzt hatten, und ebendesshalb die Glückseligkeit nicht in dem Gesammtzustand des Menschen, sondern in der Summe der einzelnen Genüsse suchten, so will Epikur zwar beides anerkennen, sowohl die Lust der Ruhe, als die der Bewegung, sowohl die negative, als die positive Lust [4]); aber beide stehen, nach dem eben angeführten, nicht auf gleicher Linie, sondern der wesentliche und unmittelbare Grund der Glückseligkeit liegt in der Ruhe des Gemüths, oder in der Ataraxie, die positive Lust ist nur eine mittelbare Bedingung derselben, sofern sie uns von

1) Bei Diog. 129 f. Cic. Fin. I, 14, 48. Tusc. V, 33, 95. Sen. De otio 7, 3.

2) Epik. b. Diog. 139 (Gell. N. A. II, 9, 2): *ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.* Ders. b. Diog. 128: *τούτων γὰρ [τῶν ἐπιθυμιῶν] ἀπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπαναγαγεῖν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος. τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν· ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμὼν οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῴου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι . . . τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.* Ebd. 131. 144. vgl. Plut. n. p. suav. v. 3, 10. Stob. Floril. 17, 35. Lucr. II, 14 ff. Cic. Fin. I, 11, 37.

3) Epikur und Metrodor b. Plut. a. a. O. 7, 1 f.

4) Diog. 136, wo u. a. die Worte Epikur's angeführt werden: *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται.* Ritter III, 469 vermuthet statt *ἐνεργ.* *ἐναργείᾳ*, aber *ἐνεργείᾳ* gibt einen ganz passenden Sinn: sie stellen sich in bewegter Thätigkeit dar. Sen. ep. 66, 45: *apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione.*

der Unlust des unbefriedigten Bedürfnisses befreit [1]). Die Ataraxie beruht aber ebenso wesentlich auf der geistigen | Beschaffenheit des Menschen, wie umgekehrt die positive Lust innerhalb dieser sensualistischen Systeme auf den sinnlichen Reiz begründet werden muss. Wie es daher folgerichtig gewesen war, wenn Aristippus die körperliche Lust für die höchste hielt, so ist es umgekehrt von Epikur consequent, sie der geistigen unterzuordnen. Wenn wir die Lust für den höchsten Zweck erklären, sagt er, so meinen wir nicht die Lüste der Ausschweifenden, überhaupt nicht den (sinnlichen) Genuss, sondern diess, dass der Körper von Schmerzen und das Gemüth von Unruhe frei ist. Denn nicht Trinkgelage und Schmausereien, nicht der Genuss von Knaben und Weibern, nicht die Freuden der Tafel machen das Leben angenehm, sondern ein nüchterner Verstand, welcher die Gründe unseres Thuns und Lassens erforscht, und die grössten Feinde unserer Ruhe, die Vorurtheile vertreibt. Die Wurzel aber von dem allen und das grösste Gut ist die Einsicht [2]). Sie allein ist es, die uns frei macht; ihren Besitz uns zu erwerben, ist es nie zu früh, noch zu spät [3]). Unsere unentbehrlichen Bedürfnisse sind einfach, denn zur Freiheit von Schmerzen ist nur weniges nöthig, alles übrige dagegen gewährt theils nur eine Abwechslung im Genuss, durch welche dieser selbst nicht vermehrt wird, theils beruht es gar auf leerer Meinung [4]). Dieses wenige ist aber | leicht zu

1) Daher Sen. brevit. v. 14, 2: *cum Epicuro quiescere.* Benef. IV, 4, 1: *quae maxima Epicuro felicitas videtur, nihil agit.*

2) B. Diog. 131 f. In ähnlichem Sinn äussert sich Metrodor b. Clemens Strom. V, 614, B, wenn er im Anschluss an den platonischen Phädrus die Philosophen selig preist, welche zur Anschauung des Ewigen sich erhebend allen Uebeln entronnen seien, *καθαροὶ καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν.* Vgl. Dens. b. Plut. adv. Col. 17, 4: *ποιήσωμέν τι καλὸν ἐπὶ καλοῖς, μονονοὺ καταδύντες ταῖς ὁμοιοπαθείαις καὶ ἀπαλλαγέντες ἐκ τοῦ χαμαὶ βίου εἰς τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια.*

3) Epik. b. Diog. 122 (Clemens Strom. IV, 501, C): *μήτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν· οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον* (Clem. *-αίνειν*). Wer sagt, es sei für ihn zu früh oder zu spät zum philosophiren, der sagt, *πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μήπω παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι.* Ders. b. Sen. ep. 8, 7: *philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas.*

4) Epik. b. Diog. 127: *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ αἱ δὲ*

erreichen: die Natur sorgt genügend für unser Glück, wenn wir nur ihre Gaben dankbar zu würdigen wissen, und dessen, was wir haben, nicht über dem vergessen, was wir wünschen [1]; wer naturgemäss lebt, ist nie arm, und der Weise braucht bei Wasser und Brod Zeus nicht zu beneiden [2]; das Glück hat daher wenig Macht über ihn, die Hauptsache liegt am Verstande [3], und wenn es mit diesem recht bestellt ist, kann man sich auch äussere Unfälle gefallen lassen [4]. Auch der körperliche Schmerz erscheint unserem Philosophen nicht so unwiderstehlich, dass er das Glück des Weisen trüben könnte; und so unnatürlich er die stoische Apathie findet [5], so ist doch auch er der Meinung, der Weise könne selbst auf der Folter glücklich sein, er könne die heftigsten Schmerzen verlachen, ja er könne mitten unter Qualen ausrufen: ach wie süss! [6] Lässt sich in dem letzteren Ausdruck allerdings die Hohlheit eines erzwungenen Pathos, und selbst in den schönen Aeusserungen des sterbenden Philosophen über die Schmerzen

κεναί· καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον. τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. Ebd. 149, wo noch näheres über die einzelnen Klassen. Ebd. 144: *ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει.* (Aehnlich b. Stob. Floril. 17, 23.) Eine längere Ausführung dieses Gedankens, in der auch die Pflanzenkost als die einfachste empfohlen wird, theilt Porph. De abstin. I, 48—52 aus einer epikureïschen Schrift (Bernays Theophr. üb. Frömmigk. 16 vgl. 145 denkt an Hermarchus) mit. Lucr. II, 20 ff. Cic. Fin. I, 13, 45. Tusc. V, 33, 94. Plut. n. p. su. v. 3, 10. Eustrat. Eth. N. 48, b, o. Sen. vita be. 13, 1.

1) Vgl. Sen. Benef. III, 4, 1 (*Epicuro, . . . qui adsidue queritur, quod adversus praeterita simus ingrati*); Epik. b. Dems. ep. 15, 10 (*stulta vita ingrata est et trepida, tota in futurum fertur*) und die Ausführung bei Lucr. III, 929 ff.

2) Diog. 11. 130 f. 144. 146. Stob. Floril. 17, 23. 30. 34. Sen. ep. 2, 5. 16, 7. 25, 4.

3) Diog. 144: *βραχεῖα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκηκε.* (Dasselbe b. Stob. Ekl. II, 354. Cic. Fin. I, 19, 63. Sen. De const. 15, 4 u. a.) Epikur und Metrodor b. Cic. Tusc. V, 9, 26 f. und Plut. aud. po. 14, S. 37.

4) Diog. 135: *κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.*

5) Plut. n. p. su. vivi 20, 4.

6) Diog. 118. Plut. a. a. O. 3, 9. Sen. ep. 66, 18. 67, 15. Cic. Tusc. V, 26, 73.

seiner Krankheit [1]) ein Zug selbstgefälliger Uebertreibung nicht verkennen, so ist doch der Grundsatz, um den es sich handelt, im Geist der epikureïschen Philosophie begründet und durch das eigene Verhalten ihres Urhebers bestätigt. Die Hauptsache ist nach Epikur nicht der körperliche Zustand, sondern die Beschaffenheit des Innern, denn die körperliche Lust ist von kurzer Dauer und hat viel Störendes an sich, die geistigen | Genüsse allein sind rein und unvergänglich; ebenso sind aber andererseits auch die geistigen Schmerzen die schwereren, denn der Leib leidet nur von den gegenwärtigen Uebeln, die Seele auch von den vergangenen und zukünftigen [2]); die Lust des Fleisches kommt in einem Leben von begrenzter Dauer nie zum Abschluss, nur das Denken vermag, eben indem es uns über die Beschränktheit unseres leiblichen Daseins beruhigt, ein in sich vollendetes Leben hervorzubringen, welches der unbegrenzten Zeitdauer nicht bedarf [3]).

Dabei will nun das epikureïsche System allerdings nicht läugnen, dass die körperliche Lust die ursprünglichere, ja dass sie allein die letzte Quelle aller Lust sei, und sowohl Epikur als sein Lieblingsschüler Metrodorus haben diess schroff genug ausgesprochen, wenn jener sagt, er wüsste sich das Gute nicht zu denken, wenn er von allem Sinnengenuss absehen sollte [4]),

1) Diog. 22 (Cic. Fin. II, 30, 96. Tusc. II, 7, 17. M. Aurel IX, 41. Sen. ep. 66, 47. 92, 25. Plut. n. p. suav. v. 18, 1, der aber die Worte Epikur's auf eine gehässige Weise entstellt).

2) Diog. 137: *ἔτι πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς διαφέρεται. οἱ μὲν γὰρ χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας λέγουσι τῶν ψυχικῶν . . ὁ δὲ τὰς ψυχικάς. τὴν γοῦν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.* Das weitere b. Plut. a. a. O. 3, 10 f. Cic. Tusc. V, 33, 96. Die körperliche Lust bezeichneten die Epikureer mit *ἥδεσθαι*, die geistige mit *χαίρειν* Plut. a. a. O. 5, 1.

3) B. Diog. 145. Den Ausdruck *σάρξ* für den Leib, im Unterschied von der Seele, scheint zuerst Epikur aufgebracht zu haben, der hiefür eines anderen Ausdrucks, als *σῶμα*, bedurfte, denn ein *σῶμα* ist auch die Seele. M. vgl. Diog. 137. 140. 144 f. Metrodor b. Plut. Colot. 31, 2 (aber n. p. suav. v. 16, 9 hat Plut. für *σαρκὶ*: *γαστρί*).

4) Diog. X, 6 aus Epikur *περὶ τέλους*: *οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθὸν ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῶν.* Dasselbe b. Cic.

dieser sogar: alles Gute beziehe sich auf den Bauch [1]). Die Annahme, dass in diesen Sätzen die Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses nur als die natürliche Grundlage und die unerlässliche Bedingung aller andern Genüsse, als die elementarste Form des Genusses bezeichnet werden solle, aus der die höheren erst im weiteren Verlaufe sich entwickeln [2]), ist mit dem Wortlaut derselben ebenso unvereinbar [3]), als mit einigen weiteren wesentlichen Bestimmungen der epikureïschen Moral [4]); wir werden

Tusc. III, 18, 41 (vgl. N. D. I, 40, 111) mit dem Beisatz: *sive quae aliae voluptates in homine gignuntur quolibet sensu. Nec vero ita dici potest mentis laetitiam solam esse in bonis. Laetantem enim mentem ita* (= nur so) *novi, spe eorum omnium, quae supra dixi, fore ut natura iis potiens dolore careat.*

1) B. Plut. n. p. suav. v. 16, 9: *οὐδὲν δεῖ σώζειν τοὺς Ἕλληνας, οὐδ᾿ ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνων παρ᾿ αὐτῶν τυγχάνειν, ἀλλ᾿ ἐσθίειν καὶ πίνειν οἶνον, ὦ Τιμόκρατες, ἀβλαβῶς τῇ γαστρὶ καὶ κεχαρισμένως.* Ferner: *ὡς καὶ ἐχάρην καὶ ἐθρασυνάμην ὅτι ἔμαθον παρ᾿ Ἐπικούρου ὀρθῶς γαστρὶ* (doch vgl. vorl. Anm.) *χαρίζεσθαι* und: *περὶ γαστέρα γάρ, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, τὸ ἀγαθόν.* Vgl. S. 445, 1. Cic. N. D. I, 40, 113: *accusat enim Timocratem, fratrem suum, Metrodorus, quod dubitet omnia, quae ad beatam vitam pertineant, ventre metiri, neque id semel dicit, sed saepius.*

2) Guyau Morale d' Épic. S. 32 ff., wo u. a.: *Le plaisir du ventre est le plaisir le plus étroit, mais aussi le plus solide, base de tous les autres. . . . il n'est pas la fin suprême, mais . . . la condition nécessaire de tout autre plaisir, de toute autre fin. . . . Le plaisir dela nutrition, développé, agrandi, diversifié de mille manières, finalement transformé en d'autres plaisirs, comme ceux du goût ou dela vue, voilà l'objet dela morale. . . Le principe de tous les plaisirs n'est il pas le plaisir de vivre et, conséquemment, de renouveler et de nourrir sans cesse cette vie?*

3) Bei den Aeusserungen Metrodor's liegt diess am Tage: er sagt ja nicht blos, alle Lust beruhe auf der des Bauches, sondern auch, alle beziehe sich auf sie und werde an ihr gemessen, und nur sie sei der Zweck aller klugen und schönen Erfindungen. Von dieser Behauptung unterscheidet sich aber die Epikur's nur dadurch, dass er sich, besonnener als sein Schüler, nicht auf die Genüsse des Essens und Trinkens beschränkt, sondern von aller sinnlichen Lust sagt, was Metr. von jenen ausgesagt hatte. Aber mag er auch bei den durch Auge und Ohr vermittelten Genüssen vorzugsweise an ästhetische denken, so rechnet er selbst doch auch diese zu den sinnlichen, dem *ἡδόμενον τῆς σαρκός.*

4) Wenn Epikur der geistigen Lust einen selbständigen Werth zuspräche, könnte er unmöglich behaupten, sie bestehe nur in der Erinnerung an früheren, der Hoffnung auf künftigen Sinnengenuss. Aber welches Recht könnte ihm sein System geben, ihr einen selbständigen Werth beizulegen? Denn wenn uns nur durch die Sinne Gegenstände gegeben werden können,

vielmehr darin nur eine, an sich richtige, Consequenz des epikureïschen Sensualismus sehen können, die sich aber freilich mit dem Bestreben, den Menschen vom Aeussern unabhängig zu machen, schlecht verträgt, und nothdürftig genug mit demselben in Einklang gebracht wird. Auch die Epikureer waren allerdings, wie so eben gezeigt wurde, überzeugt, dass unsere Glückseligkeit ohne Vergleich mehr durch den Zustand unseres Innern, als durch die äusseren und leiblichen Güter bedingt sei. | Aber ein eigenthümlicher Inhalt blieb den geistigen Genüssen und Schmerzen unter den Voraussetzungen ihres Systems nicht übrig; ihr unterscheidendes Merkmal konnte daher nur darin gesucht werden, dass zu der gegenwärtigen Lust oder Unlust theils die Erinnerung, theils die Hoffnung oder die Furcht hinzutritt [1]), und ihre höhere Bedeutung liess sich nur mit der grösseren Stärke und Dauer begründen, welche diesen ideellen Gefühlen im Vergleich mit den unmittelbar gegenwärtigen sinnlichen Reizen zukomme [2]). Nur nebenbei wird auch die Erinnerung an philo-

und wir uns diesem Gegebenen gegenüber so ausschliesslich aufnehmend verhalten, wie Epikur annimmt, so lässt sich nicht einsehen, wie wir zu einem Gegenstand des Strebens oder des Genusses kommen könnten, der nicht mittelbar oder unmittelbar auf unsere Sinnlichkeit zurückführte. Wenn daher Epikur den Werth der geistigen Lust nur auf ihr Verhältniss zur sinnlichen zu gründen weiss, so entspricht diess dem Standpunkt seiner Kanonik und Physik besser, als die weitere Behauptung, dass unser Glück trotzdem wesentlich nur vom Zustand unseres Innern abhänge.

1) Vgl. S. 443, 2, 3 und Epik. b. Plut. n. p. suav. v. 4, 10: *τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις.* Ders. ebd. 5, 1: *τὸ μὲν ἡδόμενον τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες, αὖθις δ' ἐκ τοῦ χαίροντος εἰς τὸ ἡδόμενον τῇ ἐλπίδι τελευτῶντες.* Ebd. 3, 2: *οἴονται δὲ περὶ τὴν γαστέρα τἀγαθὸν εἶναι καὶ τοὺς ἄλλους πόρους τῆς σαρκὸς ἅπαντας, δι' ὧν ἡδονὴ καὶ μὴ ἀλγηδὼν ἐπεισέρχεται. καὶ πάντα καλὰ καὶ σοφὰ ἐξευρήματα τῆς περὶ γαστέρα ἡδονῆς ἕνεκα γεγονέναι καὶ τῆς ὑπὲρ ταύτης ἐλπίδος ἀγαθῆς, ὡς ὁ σοφὸς εἴρηκε Μητρόδωρος.*

2) M. vgl. ausser dem, was S. 443, 2. 3 beigebracht ist, auch Cic. Fin. I, 7, 25. 17, 55: *animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus;* nur ein Missverstand sei es, wenn manche Epikureer diess nicht zugeben; Epikur und Metrodor und alle Kenner der epikureïschen Lehre seien darüber einverstanden; darum können aber doch die geistigen Genüsse und Schmerzen, aus dem oben angegebenen Grunde, die stärkeren sein.

sophische Reden als Gegengewicht gegen den Schmerz erwähnt [1]; eigentlich ist es aber nicht ihr Inhalt, sondern nur das Formelle der grösseren Festigkeit und Stärke, was die geistige Lust oder Unlust vor der körperlichen auszeichnet. Epikur kann sich daher auch dem Zugeständniss nicht entziehen, dass wir keinen Grund hätten, die grob sinnlichen Genüsse zu verwerfen, wenn uns diese von der Furcht vor den höheren Mächten, vor dem Tod und vor Leiden freimachen könnten [2], und ebenso weiss er uns gegen den Schmerz nur mit dem unsicheren Troste zu waffnen, dass die heftigsten Schmerzen entweder nicht lange anhalten, oder unserem Leben ein Ende machen, die minder heftigen zu ertragen seien, weil sie eine überwiegende Lust nicht ausschliessen [3]; so dass es also nicht eine der Sinnlichkeit sich entgegenstemmende geistige Kraft, sondern nur die richtige Berechnung der sinnlichen Zustände und | Wirkungen ist, die uns den Sieg über den unmittelbaren Eindruck verschaffen soll.

Auf keinem anderen Wege lässt sich auch die Nothwendigkeit der Tugend im epikureïschen System begründen. Epikur ist mit den strengsten Moralphilosophen darüber einig, dass die Tugend von der Glückseligkeit so wenig zu trennen sei, als diese von jener [4], und auch Gegner müssen ihm das Zeugniss geben, seine Sittenlehre sei rein und ernst, und in ihren Ergebnissen der stoischen nicht entgegengesetzt [5]. Um so schroffer

1) In Epikur's letztem Brief b. Diog. 22, wo er nach einer Beschreibung seiner schmerzhaften Krankheit fortfährt: *ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.*

2) B. Diog. 142 (Cic. Fin. II, 7. 21).

3) B. Diog. 140. 133. Cic. Fin. I, 15, 49. Plut. aud. po. 14, S. 36. M. Aurel VII, 33. 64. Vgl. hiezu S. 419, 2.

4) B. Diog. 140: *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως.* Dasselbe §. 132. 138. Cic. Tusc. V, 9, 26. Fin. I, 16, 50. 19, 62. Sen. ep. 85, 18.

5) Sen. vit. be. 13, 1 (vgl. 12, 4): *in ea quidem ipse sententia sum (invitis hoc nostris popularibus* — die Stoiker — *dicam) sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris tristia: voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur, et quam nos virtuti legem dicimus eam ille dicit voluptati . . . itaque non dico, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito.* ep. 33, 2: *apud me vero Epicurus est et fortis, licet manuleatus sit.* So führt auch Seneca nicht selten

widerspricht sie ihr dagegen in ihrer Begründung. Die Tugend um ihrer selbst willen verlangen, heisst, wie er glaubt, leeren Einbildungen nachjagen; nur wer sich die Lust zum Ziel setzt, hat einen reellen Zweck seiner Thätigkeit[1]. Nur bedingter Weise, als Mittel zur Lust, kann die Tugend einen Werth haben[2]; oder wie diess auch ausgedrückt wird[3]: nicht die Tugend für sich genommen | macht glücklich, sondern nur die Lust, welche aus ihr hervorgeht. Diese Lust selbst aber kann das epikureïsche System nicht in dem Bewusstsein der Pflichterfüllung oder des tugendhaften Handelns als solchem suchen, sondern nur in der Befreiung von Unruhe, Furcht und Gefahr, die sich aus der Tugend als ihre Folge ergibt; die Weisheit und Einsicht trägt zu unserem Glück bei, weil sie uns von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tode, von unmässigen Begierden und eiteln Wünschen frei macht, weil sie uns den Schmerz als etwas untergeordnetes oder vorübergehendes ertragen lehrt, weil sie uns den Weg zu einem heiteren und naturgemässen Leben zeigt[4]; die Selbstbeherrschung, weil sie uns dasjenige Verhalten gegen Lust und Schmerz lehrt, bei dem uns die meisten Genüsse und die wenigsten Leiden zu Theil werden[5]; die Tapferkeit, weil sie

Aussprüche Epikur's für sich an, und ep. 6, 6 nennt er den Metrodor, Hermarchus, Polyänus *magnos viros*. Vgl. Cic. Fin. II, 25, 81.

1) Epik. b. Plut. adv. Col. 17, 3: *ἐγὼ δ᾽ ἐφ᾽ ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ, καὶ οὐκ ἐπ᾽ ἀρετὰς, κενὰς καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας.*

2) Diog. 138: *διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν αἱρεῖσθαι οὐ δι᾽ αὑτάς· ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν, καθά φησι καὶ Διογένης.* Cic. Fin. I, 13, 42 (vgl. ad Att. VII, 2): *istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles aut expetendas arbitraretur? ut enim medicorum scientiam non ipsius artis sed bonae valetudinis causa probamus* u. s. w.: *sic sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur si nihil efficeret; nunc expetitur quod est tanquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis.* Alex. Aphr. De an. 156, b: [*ἡ ἀρετὴ*] *περὶ τὴν ἐκλογήν ἐστι τῶν ἡδέων κατ᾽ Ἐπίκουρον.*

3) Sen. ep. 85, 18: *Epicurus quoque judicat, cum virtutem habeat beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas quae ex virtute est, non ipsa virtus.*

4) Diog. 132 f. Cic. Fin. I, 13, 43 f. 19, 62.

5) Cic. Fin. I, 13, 47.

uns befähigt, Furcht und Schmerzen zu überwinden[1]; die Gerechtigkeit, weil sie allein es uns möglich macht, ohne jene Furcht vor Göttern und Menschen zu leben, die den Verbrecher nie verlässt[2]. Die Tugend ist dem Epikur nie Selbstzweck, sondern immer nur Mittel für den ausser ihr liegenden Zweck des glückseligen Lebens, aber sie ist ihm allerdings ein so sicheres und unentbehrliches Mittel, dass er sich weder die Tugend ohne Glückseligkeit zu denken weiss, noch die Glückseligkeit ohne Tugend, und so wenig er es eigentlich dürfte, so verlangt doch auch er, dass man das Rechte nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist der Gesetze, nicht blos aus Rücksicht auf andere, nicht aus Zwang, sondern aus Freude am Guten selbst thue[3]. |

Epikur glaubt desshalb auch von seinem Weisen ganz ähnliches rühmen zu können, wie die Stoiker von dem ihrigen. Wie wir so eben gesehen haben, dass er ihm eine Herrschaft über den Schmerz zuschreibt, welche der stoischen Apathie in nichts nachsteht, so bemüht er sich überhaupt, sein Leben möglichst vollkommen und in sich befriedigt zu schildern. Ist er auch

1) Cic. a. a. O. 13, 49. Diog. 120: *τὴν δὲ ἀνδρείαν φύσει μὴ γίνεσθαι, λογισμῷ δὲ τοῦ συμφέροντος.*

2) Epik. b. Diog. 144: *ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.* Aber andererseits (§. 151): *ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακὸν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς*, denn von dieser Furcht könne man bis zum Tode nicht frei werden. Cic. Fin. I, 16, 50. Plut. n. p. suav. vivi 6, 1. Sen. ep. 97, 13. 15. Lucr. V, 1152 ff., der u. a. bemerkt, der Verbrecher könne nie ruhig sein, da ja manche im Schlaf oder im Delirium der Krankheit sich selbst verrathen. Auf die Frage aber, ob der Weise das Verbotene thun würde, wenn er gewiss wüsste, dass diess verborgen bleibe, wollte sich Epikur nicht einlassen (Plut. Col. 34, 1).

3) So wenigstens Philodem. De Rhet. Vol. Herc. V, a, col. 25: man solle die Gesetze halten *τῷ μὴ τὰ διωρισμένα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ τὴν ὁμοείδειαν αὐτοῖς ἔχοντα* (das dem ausdrücklich gebotenen analoge) *διαφυλάττειν, κἀκεῖνα μὴ μόνον συνειδότων, ἀλλὰ κἂν λανθάνωμεν ἁπαξάπαντας, καὶ μεθ' ἡδονῆς, οὐ δι' ἀνάγκην, καὶ βεβαίως, ἀλλ' οὐ σαλευομένως.* Mit den eben angeführten Grundsätzen Epikur's liess sich diess durch den Gedanken verbinden: da die Gesetze (nach D. 151 s. u.) den gemeinen Nutzen bezwecken, werde sie der Weise eben um ihrer Gemeinnützigkeit willen befolgen.

nicht frei von Affekten, und namentlich für die edleren Gemüthsbewegungen, wie die des Mitleids, empfänglich, so soll doch seine philosophische Thätigkeit nicht dadurch gestört werden[1]), und verschmäht er auch den Genuss nicht, so ist er doch, wie wir bereits wissen, durchaus Herr über seine Begierden, und weiss diese durch den Gedanken so zu mässigen, dass sie nie einen schädlichen Einfluss auf sein Leben gewinnen können. Er allein hat ferner eine unerschütterliche Festigkeit der Ueberzeugung[2]), er allein weiss das Richtige in der rechten Art zu thun: nur der Weise versteht dankbar zu sein, wie Metrodor sagt[3]). Ja er ist so erhaben über die gewöhnlichen Menschen, dass Epikur seinem Schüler verspricht, bei fleissiger Beachtung seiner Lehre werde er wie ein Gott unter den Sterblichen wandeln[4]); und das Schicksal kann ihm so wenig anhaben, dass auch unser Philosoph den Weisen unter allen Umständen glücklich preist[5]). Wenn endlich die Weisheit selbst an gewisse äussere Bedingungen geknüpft wird, wenn zugegeben wird, dass sich die Anlage zu derselben nicht in jedem Volk und in jedem Körper vorfinde[6]), so soll sie doch da, wo sie ist, ihres Bestandes schlechthin sicher sein, und auch die Zeit kann ihr keinen Abbruch thun, denn theils | ist die Weisheit, wie Epikur mit den Stoikern lehrt, unverlierbar[7]), theils wird von der Glückseligkeit des Weisen, gleichfalls stoisch, gesagt, sie könne durch die Zeitdauer nicht vermehrt werden, das zeitlich begrenzte Leben könne ebenso vollendet sein, wie wenn es unbegrenzt wäre[8]). So tritt hier,

1) Diog. 117. 118. 119.

2) Plut. adv. Col. 19, 2.

3) Diog. 118. Sen. ep. 81, 11. Doch wurde der stoische Satz von der Gleichheit der Tugenden und der Fehler auf epikureïscher Seite verworfen; Diog. 120.

4) B. Diog. 135 vgl. Plut. n. p. su. vivi 7, 3. Lucr. III, 323; vgl. die folg. Anm.

5) Cic. Fin. I, 19, 61. V, 27, 80: *semper beatum esse sapientem.* Tusc. V, 9, 26 f. Stob. Floril 17, 30. Anderes S. 442.

6) Diog. 117.

7) Diog. 117: *τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδ' ἐπαλλάττειν ἑκόντα.* Doch scheint der letztere Beisatz einen unfreiwilligen Verlust der Weisheit, etwa durch Wahnsinn, offen zu lassen.

8) Diog. 126. 145. Cic. Fin. I, 19, 63.

trotz der verschiedenen Grundlage und Richtung des Philosophirens, doch das gleiche Bestreben hervor, welches die nacharistotelische Philosophie überhaupt auszeichnet, das Bestreben, den Menschen frei auf sich selbst zu stellen, und in der Unendlichkeit seines denkenden Selbstbewusstseins von dem Aeusseren schlechthin unabhängig zu machen [1]).

6. Fortsetzung. B. Die besonderen sittlichen Aufgaben.

Durch diese allgemeinen Grundsätze ist nun auch der Behandlung der einzelnen Thätigkeiten und Verhältnisse ihre Richtung vorgezeichnet. Epikur scheint zwar seine Theorie zu keiner mit systematischer Vollständigkeit ausgeführten Ethik entwickelt zu haben, so weitläufig auch ein Philodemus auf die Beschreibung sittlicher Zustände und auf einzelne Fragen der Moral eingeht [2]); wenigstens sind uns von ihm nur vereinzelte Aussprüche und Vorschriften | überliefert; aber diese entsprechen der Vorstellung, die wir uns nach jenen allgemeinen Ansichten bilden mussten. Epikur's Lebensregeln zielen alle dahin, den Menschen durch Mässigung seiner Begierden und Leidenschaften zur Glückseligkeit zu führen. Der Weise ist genügsam, denn er sieht ein, dass zur Befriedigung der natürlichen Begierden und

1) Dieser Unabhängigkeit rühmt sich z. B. Metrodor b. Plut. tranqu. an. 18, S. 476. Cic. Tusc. V, 9, 27 in Ausdrücken, welche an einen Diogenes (Bd. II, a, 258, 3) erinnern, wenn er sagt: *προκατείλημμαί σε, ὦ τύχη, καὶ πᾶσαν τὴν σὴν ἀφῄρημαι παρείσδυσιν.* Vgl. auch S. 441, 3. 442, 3.

2) Es geschieht diess in den Ueberbleibseln seiner Schriften *περὶ ὀργῆς* und *περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐν οἷς εἰσὶ καὶ περὶ ἅ.* Das 10te Buch der letzteren Schrift gibt eine Schilderung des *ὑπερήφανος* und verwandter Fehler in der Manier der theophrastischen Charaktere, das 9te eine kleinliche Kritik der xenophontischen und aristotelischen (bzw. theophrastischen; vgl. Bd. II, b, 944) Oekonomik. An dieser wird z. B. unter anderem col. 11, 30 getadelt, dass sie verlangt, der Hausherr solle früher, als seine Dienerschaft, aufstehen, und später, als sie, zu Bette gehen; diess, meint Philodemus, sei *ταλαίπωρον καὶ ἀνοίκειον φιλοσόφου.* In der Abhandlung über den Zorn ergeht sich Philodemus gleichfalls mit Vorliebe in wortreicher Ausmalung der Thorheiten, Wuthausbrüche und Greuel, zu denen der Zorn verleite, des Aussehens, der Geberden und Handlungen eines Zornigen. Wir finden somit auch in der epikureischen Schule dieselbe in's einzelne gehende Ausbreitung der Moralphilosophie, wie sie uns früher in der stoischen begegnet ist.

zur Befreiung von Schmerzen nur weniges nöthig ist; dass nur der eingebildete Reichthum keine Grenze kennt, der naturgemässe sich leicht erwerben lässt[1]; dass die einfachste Nahrung den gleichen Genuss gewährt, wie die üppigste, unserer Ruhe und Gesundheit aber um vieles zuträglicher ist[2]; dass daher nicht Vermehrung des Besitzes, sondern Beschränkung der Begierden wahrhaft reich macht[3], und dass der, welcher sich mit wenigem nicht begnügt, sich mit nichts begnügen wird[4]. Er weiss mit Epikur von Wasser und Brod zu leben[5], und sich | dabei Zeus

1) Diog. 144. 146. 130. Stob. Floril. 17, 23. Sen. ep. 16, 7. Lucr. II, 20 ff. III, 59 ff. V, 1115 f. Philod. De vit. IX, col. 12: *φιλοσόφῳ δ' ἐστὶ πλούτου μικρόν· ὃ παρεδώκαμεν ἀκολούθως* [so nämlich, nicht *εὐκαίρως*, ist das defekte *ως* zu ergänzen] *τοῖς καθηγεμόσιν ἐν τοῖς περὶ πλούτου λόγοις*. Vgl. S. 441, 4. 442.

2) Diog. 130 f.

3) Stob. Floril. 17, 24. 37. Sen. ep. 21, 7. 14, 17; vgl. ep. 2, 5: *honesta, inquit, res est laeta paupertas;* ep. 17, 11: *multis parasse divitias non finis miseriarum fuit, sed mutatio.*

4) Stob. Floril. 17, 30, vgl. Sen. ep. 9, 20: *si cui sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit tamen miser est.*

5) Diog. 11. Stob. Floril. 17, 34. Cic. Tusc. V, 31, 89. Sen. ep. 25, 4. Epikur selbst lebte sehr mässig, und der Vorwurf der Ueppigkeit, welcher ihm und seinen Freunden früher gemacht wurde, ist schon von Gassendi (De vita et mor. Epic. 153 ff.) erschöpfend widerlegt worden. Zwar behauptet Timokrates unter Berufung auf Epikur's Briefe, er habe eine Mine täglich für seinen Tisch verwendet. Diess müsste sich aber, wenn es nicht eine blosse Erfindung des schmähsüchtigen Mannes ist, jedenfalls auf den ganzen epikureïschen Verein, und es könnte sich auch auf ihn nur unter ausnahmsweisen Umständen beziehen, wie etwa bei der Belagerung Athen's durch Demetrius Poliorcetes, wo eine solche Hungersnoth in Athen herrschte, dass ein Modius Waizen 300 Drachmen kostete, und Epikur seinen Freunden die Bohnen, von denen sie sich nährten, kopfweise zuzählte (Plut. Demetr. 33 f.). Was Timokrates b. Diog. 6 weiter behauptet: *αὐτὸν δὶς τῆς ἡμέρας ἐμεῖν ἀπὸ τρυφῆς*, ist unbedingt für eine aus der Luft gegriffene Verläumdung zu halten. Epikur's Mässigkeit wird auch von Sen. v. be. 12, 4. 13, 1 f. anerkannt. Er selbst that sich gerade hierauf etwas zu gute, und nicht ohne Selbstgefälligkeit rühmt er sich bei Sen. ep. 18, 9: *non toto asse pasci, Metrodorum, qui nondum tantum profecerit, toto,* und bei Diog. 11: er sei mit Wasser und gewöhnlichem Brod zufrieden. Ebd. schreibt er: *πέμψον μοι τυροῦ Κυθνίου, ἵν' ὅταν βούλωμαι πολυτελεύσασθαι, δύνωμαι.* Um so weniger haben wir ein Recht, mit Plut. n. p. suav. v. 5, 3, dem hierin gleichfalls Timokrates (b. Diog. 7) vorangieng, die Krankheiten, an denen

an Glückseligkeit gleich zu achten [1]). Er flieht die Leidenschaften, welche die Ruhe des Gemüths und das Glück des Lebens zerstören; er hält es für thöricht, mit Sorgen für die Zukunft die Gegenwart zu vergeuden, und den Mitteln zum Leben das Leben selbst zu opfern, das wir doch nur Einmal geniessen können [2]); er gibt sich keiner leidenschaftlichen Liebe und keiner verbotenen Ausschweifung hin [3]); er geizt nicht nach Ruhm, | und kümmert

Epikur und einige seiner Schüler starben, mit ihrer angeblichen Schlemmerei in Verbindung zu bringen.

1) Stob. Floril. 17, 30 u. a.; s. o. 442, 2.

2) Epikur und Metrodor b. Stob. Floril. 16, 28. 20 vgl. Plut. tranqu. an. 16, S. 474: *ὁ τῆς αὔριον ἥκιστα δεόμενος, ὥς φησιν Ἐπίκουρος, ἥδιστα πρόςεισι πρὸς τὴν αὔριον.*

3) Auch hier sind zwar gegen Epikur, schon von Timokrates b. Diog. 6, schwere Anschuldigungen erhoben worden (gegen die ihn Gassendi a. a. O. 174 ff. in Schutz nimmt). Indessen kann weder das Zeugniss eines Timokrates, noch die Aufnahme von Hetären in die epikureïsche Gesellschaft (worüber S. 366) zur Begründung derselben irgend ausreichen: Chrysippus b. Stob. Floril. 63, 31 nennt Epikur sogar geradezu *ἀναίσθητος*. Von der Strenge unserer Moral war er allerdings weit entfernt. In der Aeusserung, welche S. 443, 4 angeführt ist, rechnet er die *ἡδοναὶ δι' ἀφροδισίων* zu den wesentlichen Bestandtheilen des Guten, bei Eustrat. in Eth. N. 48, b, o. werden dieselben zwar nicht den *ἡδοναὶ ἀναγκαῖαι*, aber doch den *ἡδοναὶ φυσικαὶ* (oben 441, 4) beigezählt; ebenso behandelt sie Lucrez V, 1050 ff., und von Epikur führt Plutarch nicht allein eine Untersuchung über die zweckmässigste Zeit des Liebesgenusses (qu. conv. III, 6, 1, 1), sondern sogar die widerwärtige Erörterung an: *εἰ γέρων ὁ σοφὸς ὢν καὶ μὴ δυνάμενος πλησιάζειν ἔτι ταῖς τῶν καλῶν ἁφαῖς χαίρει καὶ ψηλαφήσεσιν* (n. p. suav. v. 12, 3). Aber naturgemäss ist der Geschlechtsgenuss nach Epikur nur dann, wenn er weder sonstige Nachtheile mit sich bringt (Diog. 118), noch in leidenschaftliche Gemüthsbewegung versetzt. Epikur verbietet daher nicht blos jeden gesetzwidrigen Umgang mit Frauen (D. 118), sondern er sagt auch (D. 118): *συνουσία ὤνησε μὲν οὐδέποτε, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ καὶ ἔβλαψεν*, und b. Plut. qu. conv. III, 6, 1, 3 beantwortet er die obige Frage mit der Erklärung, *ὡς ἀεὶ μὲν ἐπισφαλοῦς εἰς βλάβην τοῦ πράγματος ὄντος κάκιστα δὲ τοὺς παρὰ πότον καὶ ἐδωδὴν χρωμένους αὐτῷ διατιθέντος.* Damit übereinstimmend erklärt er: *οὐκ ἐρασθήσεσθαι τὸν σοφόν* (D. 118. Stob. Floril. 63, 31). Der Eros ist nämlich nach seiner Definition (bei Alex. Aphr. Top. 75, o.) *σύντονος ὄρεξις ἀφροδισίων* (vgl. Plut. amator. 19, 16. S. 765), also ein leidenschaftlicher, beunruhigender Zustand, welchen er von seinem Weisen ebenso fernhalten muss, wie umgekehrt die Stoiker den Eros, bei ihrer sittlichen Auffassung desselben, ihm zuschreiben. In diesem Sinn behandelt Lucrez a. a. O. diesen Gegenstand. Er weiss die

sich um die Meinung der Menschen nur so weit, dass er nicht verachtet sein will, denn damit wäre auch seine Sicherheit gefährdet[1]); er weiss Beleidigungen mit Ruhe zu ertragen[2]), und wenn ihm auch das Gefühl des Unwillens über das Unrecht nicht fremd ist, lässt er dasselbe doch nicht zu der leidenschaftlichen Erregung des Zornes anwachsen[3]); er macht sich keine Sorge um das, was nach seinem Tode mit ihm vorgeht[4]); er beneidet niemand um Güter, deren er selbst nicht achtet[5]). Wie Epikur über Schmerzen hinwegzukommen, wie er sich von der Furcht

Unruhe und Verblendung, welche die Liebe mit sich bringe, die Abhängigkeit, in welche sie den Mann versetze, die Nachtheile für sein Vermögen und seinen guten Ruf nicht stark genug zu schildern, und räth, lieber durch *Venus volgivaga* die Begierde zeitig zu beschwichtigen, jedenfalls aber den Genuss, den er nicht missbilligt, in leidenschaftsloser Weise zu suchen.

1) Diog. 120. 140 f. Cic. Tusc. II, 12, 28. Lucr. III, 59 ff. 993 ff.

2) Sen. De const. 16, 1.

3) Ausführlich handelt hierüber Philodemus in seiner Abhandlung *π. ὀργῆς*. Nachdem er hier die Erscheinung und das Benehmen des Zornigen und die schlimmen Folgen seiner Leidenschaftlichkeit des breiteren geschildert hat (vgl. S. 450, 2), wendet er sich (col. 31 ff.) mit ähnlichen Gründen, wie die Stoiker (s. o. S. 234), von denen Antipater col. 33 lobend angeführt wird, gegen die peripatetische Behauptung, dass der Zorn unter Umständen unentbehrlich sei; aber doch räumt er ein (col. 37 f.), dass der an sich tadelnswerthe Affekt aus einem guten Grunde, der richtigen Beurtheilung schlechter Handlungen, entspringen und insofern etwas gutes sein könne, und dass es ein Mangel (*κακὸν*) wäre, über Beleidigungen keinen Unwillen (*φυσικὴ ὀργὴ*) zu empfinden, denn diese Art von Zorn sei in der Natur des Menschen begründet und daher auch der Weise nicht frei von ihr (*συσχεθήσεταί τισιν ὀργαῖς ὁ σοφός*); wie denn auch Epikur schon col. 35 (so weit sich aus den Bruchstücken abnehmen lässt, mit etwas unzureichenden Gründen) wegen seiner Heftigkeit vertheidigt wird. Aber doch soll (col. 41 ff.) auch die stärkste Verletzung bei dem Weisen zwar Abneigung und Hass gegen ihren Urheber, aber nicht jene leidenschaftliche Gemüthsbewegung hervorrufen, die mit seiner eigenen Gemüthsruhe unverträglich wäre; und ebensowenig wird er die Strafe des Beleidigers als einen Genuss für sich begehren, zumal da er weiss, dass der Schlechte die härteste Strafe durch sich selbst erleidet. Epikur selbst erkläre (col. 45), dass der Weise nur mässig zürnen werde, ebenso Metrodor. Ein genaueres Merkmal, als den Gradunterschied des Viel und Wenig, weiss aber Philodemus zur Unterscheidung des erlaubten und des unerlaubten Zorns nicht aufzubringen.

4) Diog. 118: *οὐδὲ ταφῆς φροντιεῖν.*

5) Lucr. III, 74 ff.

Tode; er fürchtet ihn nicht, ja er sucht ihn, wenn ihm kein anderer Weg offen steht, um unerträglichen Leiden zu entgehen; aber dieser Fall wird nicht leicht eintreten, weil er auch unter körperlichen Schmerzen glücklich zu sein gelernt hat: die stoische Empfehlung des Selbstmords findet bei Epikur keinen Anklang [1]).

So vollständig aber der Weise sich selbst genügen mag, so wenig will ihn doch Epikur von der Verbindung mit anderen losreissen. Zwar konnte er jene natürliche Zusammengehörigkeit aller Vernunftwesen, welche die Stoiker annahmen, nicht zugeben [2]), aber doch vermag auch er sich ein menschliches Leben nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu denken. Nur dass er nicht allen Formen des Gemeinlebens den gleichen Werth zuerkennt. Den geringsten Reiz hat für ihn der Staat und die bürgerliche Gesellschaft. Der wesentliche Zweck dieser Verbindung ist, wie er glaubt, die Sicherung gegen Verletzungen durch andere Menschen; der Gehorsam gegen die Gesetze gründet sich bei den Einsichtigeren auf die Ueberzeugung, dass sie vortheilhaft sind, bei der Masse der Menschen auf die Furcht vor Strafe [3]): das Recht ist seiner eigentlichen Natur nach ein Ver-

πολλὰ τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα αὐτῆς δεόμενοι.

1) Der Epikureer b. Cic. Fin. I, 15, 49: *si tolerabiles sint [dolores] feramus, sin minus, aequo animo e vita, cum ea non placeat, tanquam e theatro exeamus.* Epikur b. Sen. ep. 12, 10: *malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est.* Dagegen ep. 24, 22: *objurgat Epicurus non minus eos, qui mortem concupiscunt, quam eos, qui timent, et ait: ridiculum est currere ad mortem taedio vitae, cum genere vitae ut currendum esset ad mortem effeceris* u. s. w. Diog. 119 lesen die älteren Ausgaben: *καὶ πηρωθεὶς τὰς ὄψεις μεθέξειν αὐτὸν τοῦ βίου*, Cobet: *μετάξειν αὐτὸν τοῦ βίου.* Statt *πηρωθεὶς* wird übrigens *πηρωθέντα*, oder, was ich vorziehe, statt *μετάξειν* „*μετάξει*" stehen müssen. Jedenfalls wurde aber der Selbstmord von Epikur nur für äusserste Fälle gestattet: als zu Seneca's Zeit ein Epikureer Diodor sich selbst tödtete, wollten seine Mitschüler nicht anerkennen, dass diess den Vorschriften Epikur's entspreche (Sen. v. b. 19, 1).

2) Epikt. Diss. II, 20, 6: *Ἐπίκουρος ὅταν ἀναιρεῖν θέλῃ τὴν φυσικὴν κοινωνίαν ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους* u. s. w. Auch durch das folg. Anm. aus Hermarchus anzuführende wird diess nur wenig beschränkt.

3) In diesem Sinn wird in dem von Porph. De abstin. I, 7—12 mitgetheilten Auszug aus einer Schrift des Hermarchus (hierüber s. m. c. 15 g. f.), ohne Zweifel der über Empedokles (s. o. 369, 1), die Einführung

trag über das, was geschehen muss, um sich gegenseitig nicht zu beschädigen[1]; und da nun derartige Verträge nur durch diejenigen in's Leben gerufen werden konnten, die es den andern an Einsicht zuvorthaten[2], diese aber dabei natürlich (wie jeder verständige Mensch) ihren eigenen Vortheil im Auge hatten, so kann auch gesagt werden: die Gesetze seien um der Weisen willen gemacht, nicht damit diese kein Unrecht thun, sondern damit sie kein Unrecht leiden möchten[3]. Recht und Gesetz ist somit nicht an und für sich, sondern nur um seines Nutzens

der Gesetze zum Schutz des menschlichen Lebens besprochen. Wenn die alten Gesetzgeber den Mord für ein Verbrechen erklärten und mit schwerer Strafe bedrohten, so möge dabei zwar auch das auf der leiblichen und psychischen Aehnlichkeit der Menschen beruhende Gefühl einer gewissen natürlichen Zusammengehörigkeit (*φυσικῆς τινὸς οἰκειώσεως*) mitgewirkt haben, der Hauptgrund liege aber in der Erwägung der Schädlichkeit jenes Vergehens (des *μὴ συμφέρειν εἰς τὴν ὅλην τοῦ βίου σύστασιν*). *ἀπὸ γὰρ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οἱ μὲν παρακολουθήσαντες τῷ συμφέροντι τοῦ διορίσματος οὐδὲν προσεδεήθησαν ἄλλης αἰτίας τῆς ἀνειργούσης αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πράξεως ταύτης, οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι λαβεῖν αἴσθησιν ἱκανὴν τούτου τὸ μέγεθος τῆς ζημίας δεδιότες ἀπείχοντο τοῦ κτείνειν προχείρως ἀλλήλους.* Nicht anders sei es noch jetzt. Die Gesetze, die sich bis jetzt in Geltung erhielten, seien ursprünglich nicht mit Gewalt, sondern durch die Zustimmung derer eingeführt worden, für die sie bestimmt waren, denn nur an Einsicht, nicht an Körperkraft und despotischer Gewalt seien ihre Urheber der Masse überlegen gewesen. Diess wird dann weiter ausgeführt und dabei wiederholt, dass die Gesetze entbehrlich wären, wenn alle das, was dem Menschen nützt, einsähen und im Auge behielten; *ἱκανὴ γὰρ ἡ τοῦ χρησίμου καὶ βλαβεροῦ θεωρία τῶν μὲν φυγὴν παρασκευάσαι τῶν δὲ αἵρεσιν.* Mit dem vorsätzlichen Mord sei, aus den gleichen Gründen, auch der unvorsätzliche mit Strafe bedroht und selbst für den nicht strafbaren eine religiöse Sühne eingeführt worden. Dass die Strafen wegen der *ἄφρονες καὶ μὴ δυνάμενοι ὑπὸ τῶν ἀμεινόνων πείθεσθαι παραγγελμάτων* nöthig seien, sagt auch Epikur col. 12 der Comparetti'schen Frammenti (worüber S. 367, 6).

1) Epik. b. Diog. 150: *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἔστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος* (eine Uebereinkunft über das, was nützlich ist) *εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.* Ebd.: *οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὁπηλίκους δήποτ' ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μεδὲ βλάπτεσθαι.* §. 151: *κατὰ μὲν τὸ κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό· συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ.* Ebenso im folgenden.

2) Vgl. vorl. Anm.

3) Stob. Floril. 43, 139 vgl. S. 455, 3.

willen verbindlich, die Ungerechtigkeit nicht an und für sich, sondern nur wegen ihrer Nachtheile zu verwerfen; und unter diesen hebt Epikur diejenigen, welche auf den Strafgesetzen beruhen, in der Regel so einseitig hervor, dass er geradezu sagt, sie sei nur desshalb ein Uebel, weil der Verbrecher von der Furcht vor Entdeckung und Strafe nie schlechthin frei werde [1]). Es gibt daher kein durchaus allgemeines und unumstössliches Recht, sondern in einem Rechtsverhältniss stehen wir theils überhaupt nur zu den Wesen und zu den Völkern, welche in den Sicherheitsvertrag einzutreten befähigt und gewillt waren [2]), theils kann die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses, die das positive Recht bildet, bei verschiedenen verschieden sein, und mit den Umständen wechseln: was als zweckmässig zur gegenseitigen Sicherung erkannt wird, muss für Recht gelten, und wenn sich ein Gesetz unzweckmässig zeigt, so ist es auch nicht mehr verbindlich [3]). Der Weise wird sich desshalb nur in dem Fall und nur insoweit mit politischer Thätigkeit befassen, als diess zu seiner Sicherheit nothwendig ist: die Herrschergewalt ist ein Gut, sofern sie uns vor Verletzung sicherstellt, wer sie dagegen anstrebt, ohne diesen Zweck dadurch zu erreichen, der handelt thöricht [4]). Und da nun in der Regel der Privatmann viel ruhiger und sicherer lebt, als der Staatsmann, so war es natürlich, dass die Epikureer von den Staatsgeschäften abmahnten, welche ihrer Meinung nach der eigentlichen Bestimmung des Menschen, der Weisheit und Glückseligkeit, nur im Wege ständen [5]). Ihr Wahl-

1) Diog. 151. Lucr. V, 1149 ff. Sen. ep. 97, 13. 15. Plut. adv. Col. 34. Vgl. S. 448, 2. Dass er aber trotzdem die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen die Gesetze einschärfte, sagt auch Philod. π. εὐσεβ. S. 120 Gomp.

2) Epikur b. Diog. 150. Hermarchus b. Porph. I, 10—12, der aus diesem Gesichtspunkt die Frage über die Tödtung der Thiere dahin entscheidet: die schädlichen solle man ganz ausrotten, die nützlichen im eigenen Interesse schonen und nur eine übermässige Vermehrung derselben verhindern.

3) Epik. b. Diog. 151—153.

4) Diog. 140 f. Daher auch in den ethischen Bruchstücken von Comparetti (s. o. 367, 6) col. 5: *ἕνεκα γὰρ τῶν κενωτάτων ὡς ἀναγκαιοτάτων τὰ χαλεπώτατ᾽ ἀναδέχονται κακὰ, δυναστείας λέγω καὶ λαμπρᾶς δόξης* u. s. w. Vgl. 441, 1.

5) Plut. adv. Col. 31. 33, 4 f. n. p. suav. viv. 16, 9. Epikt. Diss. I,

spruch ist das λάθε βιώσας [1]), als das wünschenswertheste Lebensloos erscheint ihnen der goldene Mittelstand [2]), und nur in dem Fall rathen sie zur Betheiligung an Staatsgeschäften, wenn besondere Umstände diess nothwendig machen [3]), oder wenn jemand eine so unruhige Natur hat, dass er es in der Unthätigkeit des Privatlebens nicht aushält [4]); wogegen sie sonst von der Unmöglichkeit, der Menge zu gefallen, viel zu fest überzeugt sind, um auch nur den Versuch dazu zu wagen [5]). Aus demselben Grunde scheinen sie Lobredner der Monarchie gewesen zu sein: wie der strengen und kräftigen Sittenlehre des Stoicismus jene unbeugsame republikanische Gesinnung entsprach, die wir namentlich in Rom so oft mit stoischer Philosophie verknüpft finden, so war es umgekehrt dem weichen und furchtsamen Geist des Epikureismus gemäss, den Schutz der monarchischen Verfassung aufzusuchen; aus dem, was uns über ihre politischen Grundsätze mitgetheilt wird, | geht wenigstens so viel hervor, dass sie es des Weisen nicht unwürdig fanden, Fürsten den Hof zu machen, und unter allen Umständen widerstandslosen Gehorsam gegen die bestehenden Gewalten empfahlen [6]).

23, 6. Lucr. V, 1125 f. Cic. pro Sext. 10, 23. Philodem. π. ῥητορικ. (Vol. Herc. IV) col. 14: οὐδὲ χρησίμην ἡγούμεθα τὴν πολιτικὴν δύναμιν, οὔτ' αὐτοῖς τοῖς κεκτημένοις οὔτε ταῖς πόλεσιν, αὐτὴν καθ' αὐτήν· ἀλλὰ πολλάκις αἰτίαν καὶ συμφορῶν ἀνηκέστων, wogegen sie mit Rechtschaffenheit verbunden den Staaten allerdings nütze, den Staatsmännern selbst aber bald nütze bald schade.

1) Plut. *De latenter vivendo* vgl. namentlich c. 4. Das wahre Musterbild eines Epikureers ist in dieser Beziehung T. Pomponius Atticus, über dessen Verhalten während der Bürgerkriege, und über seine Zurückziehung vom öffentlichen Leben, Nepos Att. 6 ff. zu vergleichen ist.

2) Metrodor b. Stob. Floril. 45, 26: ἐν πόλει μήτε ὡς λέων ἀναστρέφου μήτε ὡς κώνωψ· τὸ μὲν γὰρ ἐκπατεῖται τὸ δὲ καιροφυλακεῖται.

3) Den Unterschied, welcher in dieser Beziehung zwischen der epikureischen und der stoischen Lehre stattfindet, drückt Seneca in der S. 292, 3 angeführten Stelle sehr treffend aus.

4) Plut. tranqu. an. c. 2, S. 465 f.

5) Epikur b. Sen. ep. 29, 10: *nunquam volui populo placere, nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio.* Aehnliche Aussprüche von Stoikern wurden früher angeführt.

6) Diog. 121: καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν [τὸν σοφόν]. Lucr. V, 1125: *ut satius multo jam sit parere quietum, quam regere imperio res velle et regna tenere.*

Mit dem Staat soll Epikur auch das Familienleben verworfen haben [1]). Diess ist nun zwar, so allgemein hingestellt, eine Uebertreibung: aber doch scheint so viel richtig, dass er der Meinung war, der Weise thue in der Regel besser, wenn er sich der Ehe und Kinderzeugung enthalte, weil sie zu viele Störungen für ihn mit sich bringen [2]). Ebenso ist ganz glaublich, dass er die Liebe der Eltern zu den Kindern für kein dem Menschen angeborenes Gefühl gelten lassen wollte [3]); diess ist aber nur eine einfache Folge seines Sensualismus, welche ihn durchaus nicht nöthigte, die elterliche Liebe als solche aufzugeben; von ihm selbst wird bezeugt, dass ihm gerade die Familiengefühle nichts weniger als fremd waren [4]), und sein Lieblingsschüler Metrodor hatte Kinder, deren sich Epikur väterlich annahm [5]).

Als die höchste Form des menschlichen Gemeinlebens betrachtet aber Epikur die Freundschaft, und auch diess ist bezeichnend für ein System, welches von der atomistischen | Betrachtung des Individuums ausgeht; ein solches wird folgerichtig

1) Epikt. Diss. I, 23, 3 (gegen Epikur): *διατί ἀποσυμβουλεύεις τῷ σοφῷ τεκνοτροφεῖν; τί φοβῇ μὴ διὰ ταῦτα εἰς λύπας ἐμπέσῃ;* II, 20, 20: *Ἐπίκουρος τὰ μὲν ἀνδρὸς πάντ᾽ ἀπεκόψατο καὶ τὰ οἰκοδεσπότου καὶ φίλου.* Schon dieser letztere Beisatz beweist aber, wie vorsichtig diese Angaben aufzunehmen sind.

2) Diog. 119. Auch hier bringt aber die Lesart grosse Unsicherheit herein. Der frühere Text lautet: *καὶ μὴν καὶ γαμήσειν καὶ τεκνοποιήσειν τὸν σοφὸν, ὡς Ἐπίκουρος ἐν ταῖς διαπορίαις καὶ ἐν ταῖς περὶ φύσεως. κατὰ περίστασιν δέ ποτε βίου οὐ γαμήσειν.* Cobet gibt statt dessen: *καὶ μηδὲ γαμήσειν μηδὲ τεκνοποιήσειν τὸν σοφὸν . . . κατὰ περίστασιν δέ ποτε βίου γαμήσειν.* Wie es mit der handschriftlichen Begründung dieser Lesart bestellt ist, erfahren wir leider nicht; dem Sinne nach verträgt sie sich gut mit Hieron. adv. Jovin. I, 191, der aus Seneca De matrimonio mittheilt: *Epicurus . . . raro dicit sapienti ineunda conjugia, quia multa incommoda admixta sunt nuptiis.* Wie Reichthum, Ehrenstellen, Gesundheit, *ita et uxores sitas in bonorum malorumque confinio. grave autem esse viro sapienti venire in dubium, utrum bonam an malam ducturus sit.*

3) Plut. adv. Col. 27, 6. De am. prol. 2, S. 495. Epiktet Diss. I, 23, 3.

4) Diog. 10: *ἥ τε πρὸς τοὺς γονέας εὐχαριστία καὶ ἡ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εὐποιΐα.* Diog. selbst verweist hiefür auf Epikur's Testament, ebd. 18. Die Verehrung, welche ihm selbst von seinen Brüdern gezollt wurde, rühmt Plut. frat. am. 16, S. 487.

5) Vgl. S. 368, 3.

auf die freigewählte, nach der Individualität und der individuellen Neigung gebildete Verbindung mit andern grösseren Werth legen, als auf diejenige, worin sich der Mensch vor aller Wahl als Glied eines natürlichen oder geschichtlichen Ganzen gesetzt und bestimmt findet. Auch die Freundschaft kann hier freilich nur sehr äusserlich, mittelst der Reflexion auf ihren Nutzen, begründet werden, zu welcher dann noch die natürliche Wirkung gemeinsamer Genüsse hinzukommt[1]; indessen wird im weiteren Verlaufe so von ihr gesprochen, dass dieser wissenschaftliche Mangel auf ihre ethische Auffassung keinen Einfluss gewinnt. Waren es auch nur jüngere Mitglieder der Schule, welche behaupteten, die Freundschaft werde zwar zunächst um des eigenen Nutzens und Vergnügens willen gesucht, sie gehe aber in der Folge in eine uneigennützige Liebe über[2]; ist ebenso die Annahme eines stillschweigenden Vertrags unter den Weisen, kraft dessen sie einander nicht weniger als sich selbst lieben[3], augenscheinlich nur ein Nothbehelf, so waren die Epikureer doch der Meinung, dass sich auch mit ihrer eudämonistischen Ableitung der Freundschaft die höchste Werthschätzung derselben vertrage. Denn die

1) Diog. 120: *καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας [γίνεσθαι]. . . . συνίστασθαι δ' αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν ταῖς ἡδοναῖς.* Epik. ebd. 148 (auch bei Cic. Fin. I, 20, 68): *καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις* (Cic.: *in hoc ipso vitae spatio*) *ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κτήσει δεῖ νομίζειν συντελουμένην.* (Cobet jedoch liest: *φιλίας μάλιστα κατιδεῖν εἶναι συντελ.*, in welchem Fall aber statt *φιλίας* eher *φιλίᾳ* zu setzen, oder *κτήσει* vor *κατιδεῖν* beizubehalten sein wird). Sen. ep. 9, 8: der Weise braucht einen Freund *non ad hoc quod Epicurus dicebat in hac ipsa epistola* (ein Brief, worin die cynische Selbstgenügsamkeit Stilpo's getadelt war), *ut habeat, qui sibi aegro assideat, succurrat in vincula conjecto vel inopi: sed ut habeat aliquem, cui ipse aegro assideat, quem ipse circumventum hostili custodia liberet.* Cic. Fin. I, 20, 66: *cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit, ratio ipsa monet amicitias comparare, quibus partis confirmatur animus et a spe pariendarum voluptatum sejungi non potest* u. s. w. Aus dem gleichen Gesichtspunkt führt Philodem. De vit. IX (V. Herc. III) col. 24 aus, dass es weit vortheilhafter sei, die Freundschaft zu pflegen, als sich ihr zu entziehen.

2) Cic. Fin. I, 20, 69. Diese werden hier *timidiores paulo contra vestra convitia*, II, 26, 82 *recentiores* genannt, die sich einer von Epikur selbst nicht gebrauchten Wendung bedienen. Ich werde auf diese Annahme später (S. 499 2. Aufl.) noch einmal zurückkommen.

3) Ebd. I, 20, 70.

freundschaftliche Verbindung mit andern | gewähre ein so angenehmes Gefühl der Sicherheit, dass sie die höchsten Genüsse in ihrem Gefolge habe; und da nun diese Verbindung nur dann Bestand haben könne, wenn die Freunde einander ebensosehr lieben, als sich selbst, so sei die Gleichheit der Freundesliebe und der Selbstliebe durch die letztere selbst gefordert [1]). Auch diese Deduction lautet gezwungen genug; es ist aber auch unverkennbar, dass es nicht diese Erwägungen sind, durch die Epikur's Ansicht über den Werth der Freundschaft bestimmt wird, dass diese vielmehr allen jenen Nothstützen des Systems vorangeht. Was Epikur begehrt, ist zunächst allerdings der Genuss für sich selbst. Aber dieser Genuss ist für ihn vor allem durch die innere Sicherheit des Gemüths, die Beseitigung der Furcht vor Störungen, bedingt. Um sich nun hiefür nur auf die eigene Kraft zu verlassen, dazu ist er zu weich, zu abhängig von dem Aeussern. Er bedarf einer Unterstützung durch andere, nicht blos um bei ihnen in Noth und Bedrängniss Hülfe zu finden und sich mit dieser Aussicht über die Unsicherheit der Zukunft zu beruhigen; sondern ebensosehr und noch mehr, um durch ihre Anerkennung seiner selbst und seiner Grundsätze sicher zu werden, um durch sie den inneren Halt zu bekommen, den er für sich allein nicht hätte. Die Zustimmung seiner Freunde muss ihm die Wahrheit seiner Ueberzeugungen verbürgen; erst im Zusammenleben mit ihnen gewinnt sein eigenes Bewusstsein die Festigkeit, durch die es ihm möglich ist, sich über die wechselnden Lebenszustände zu erheben. Die allgemeinen Gedanken für sich allein sind ihm zu abstrakt, zu unlebendig; der Philosoph, welcher nur das Einzelwesen für wirklich, nur die Anschauung für unbedingt wahr gelten lässt, kann seines Standpunkts nicht vollkommen froh und gewiss werden, wenn er ihm nicht in andern Persönlichkeiten unmittelbar gegenwärtig entgegentritt [2]).

1) Ebd. 67. Diess ist nach II, 26, 82 Epikur's eigene Lehre.

2) Das gleiche Bedürfniss spricht sich auch in dem Rath aus, den Epikur ertheilt (b. Sen. ep. 11, 8. 25, 5), dass sich jeder irgend einen ausgezeichneten Mann (so zu sagen als Schutzheiligen) wählen solle, den er sich immer vorhalte, um gleichsam unter seiner Aufsicht zu leben. Der Einzelne bedarf einer fremden Persönlichkeit zu seiner moralischen Unterstützung.

Der Genuss, den er sucht, ist der Selbstgenuss der gebildeten | Persönlichkeit; wo aber dieser Gesichtspunkt massgebend ist, da wird immer dem persönlichen Verhältniss der Geselligkeit und der Freundschaft ein besonderes Gewicht beigelegt werden [1]). Epikur äussert sich daher über den Werth und die Nothwendigkeit der Freundschaft in einer Weise, die weit über seine eudämonistische Ableitung derselben hinausgeht. Die Freundschaft ist ihm unbedingt das höchste von allen Lebensgütern [2]); es ist viel wichtiger, mit wem wir essen und trinken, als was wir essen und trinken [3]); nöthigenfalls die grössten Schmerzen oder den Tod für den Freund zu erdulden, wird der Weise kein Bedenken tragen [4]). Dass auch das Verhalten Epikur's und seiner Schule diesen Grundsätzen entsprach, ist anerkannt. Die epikureïsche Freundschaft ist kaum weniger berühmt, als die pythagoreïsche [5]); und lässt sich auch in dem Verhältniss Epikur's zu seinen Freunden eine geschmacklose Süsslichkeit und eine Neigung zu

1) Um hiefür Beispiele aus der neueren Zeit zu haben, denke man nur an die Kreise der französischen Freidenker, die in so vielen Beziehungen das Gegenstück der Epikureer sind, dann eines Rousseau, Mendelssohn, Jacobi u. a. Ebendamit hängt es zusammen, dass in allen diesen Kreisen, wie bei den Epikureern, die Frauen (und mitunter auch, wie dort, sehr emancipirte Frauen) eine so bedeutende Rolle spielen. Wo die Philosophie sich auf den gebildeten Verkehr und die Conversation zurückzieht, ist diess ganz natürlich.

2) B. Diog. 148: *ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.* Cic. Fin. II, 25, 80: Epikur erhebe die Freundschaft bis in den Himmel. Bei Diog. 120 liest Cobet statt des früheren *φίλον τε οὐδένα κτήσεσθαι* [*τὸν σοφὸν*], welches durchaus unstatthaft ist: *φίλων τ' οὐδὲν κτήσεσθαι*, mit Angabe einer Lücke vor *φίλων*.

3) B. Sen. ep. 19, 10 mit dem Beisatz: *nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est.*

4) Plut. adv. Col. 8, 7. Diog. 121. Dass dieser Satz nicht aus wahrer Gesinnung hervorgegangen sei (Ritter III, 474), ist eine Vermuthung, zu der wir kein Recht haben. Nur dass er inconsequent sei, könnte man sagen; indessen wird sich auch dieses nach dem oben ausgeführten nur theilweise behaupten lassen.

5) Der Epikureer b. Cic. Fin. I, 20, 65: *at vero Epicurus una in domo et ea quidem angusta quam magnos quantaque amoris conspiratione consentientes tenuit amicorum greges, quod fit etiam nunc ab Epicureis.* Ebd. II, 25, 80 f. Vgl. auch S. 370, 3.

gegenseitiger weichlicher Bewunderung nicht verkennen [1]), so haben | wir doch keinen Grund, desshalb die Reinheit seiner Gesinnung zu verdächtigen. Schon die Eine schöne Aeusserung über die Gütergemeinschaft [2]) kann beweisen, wie edel Epikur das Freundesverhältniss auffasste, und dass er sich auch um die innere Vervollkommnung seiner Freunde bemüht habe, wird versichert [3]).

Auch sonst wird nicht blos Epikur selbst ein milder, wohlwollender und menschenfreundlicher Sinn nachgerühmt [4]), sondern das gleiche Gepräge trägt seine Lehre, wenn sie der stoi-

1) Beispiele der übertriebenen Verehrung, welche Epikur sich erweisen liess, sind uns schon S. 379, 1 vorgekommen. Ebenso hätschelt aber auch er seine Freunde. So in den Bruchstücken aus Briefen an Leontion, Themista, Pythokles bei Diog. 5, die auch von seiner gespreizten, auf Stelzen gehenden Ausdrucksweise eine Vorstellung geben. Als Metrodor sich für einen gefangenen Freund, übrigens erfolglos, bemüht hatte, wusste Epikur, nach Plut. n. p. suav. v. 15, 5 (adv. Col. 33, 2), nicht genug zu rühmen, „*ὡς εὖ τε καὶ νεανικῶς ἐξ ἄστεως ἅλαδε κατέβη Μίθρῳ τῷ Σύρῳ βοηθήσων.*“ Ebd. 15, 8 bedankt er sich für ein Geschenk mit den Worten: *δαΐως τε καὶ μεγαλοπρεπῶς ἐπεμελήθητε ἡμῶν τὰ περὶ τὴν τοῦ σίτου κομιδὴν, καὶ οὐρανομήκη σημεῖα ἐνδέδειχθε τῆς πρὸς ἐμὲ εὐνοίας.* Ueber Pythokles schrieb er, als dieser noch nicht 18 Jahre alt war: *οὐκ εἶναι φύσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἑλλάδι ἀμείνω, καὶ τερατικῶς αὐτὸν εὖ ἀπαγγέλλειν, καὶ πάσχειν αὖ τὸ τῶν γυναικῶν, εὐχόμενος ἀνεμέσητα εἶναι πάντα καὶ ἀνεπίφθονα τῆς ὑπερβολῆς τοῦ νεανίσκου* (Plut. adv. Col. 29, 2), und über Denselben sagte er nach Philodem. *π. παῤῥησίας* Fr. 6 (V. Herc. V, 2, 11): *ὡς διὰ Πυθοκλέα τύχην θεώσει παρὰ τὸ τεθεμισμένον.* M. vgl. auch, was S. 454, 1 angeführt ist.

2) Diog. 11: *τόν τε Ἐπίκουρον μὴ ἀξιοῦν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας καθάπερ τὸν Πυθαγόραν κοινὰ τὰ τῶν φίλων λέγοντα. ἀπιστούντων γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον· εἰ δ' ἀπίστων οὐδὲ φίλων.*

3) Philodem. *π. παῤῥησ.* (V. H. V, 2) Fr. 15. 72. 73 nennt ihn und Metrodor als Muster einer taktvollen Freimüthigkeit gegen Freunde, wie umgekehrt (Fr. 49) auch diese gegen ihn sich offenen Tadel erlaubt haben, der freilich wohl milde genug ausgefallen sein wird. Einer moralischen Ermahnung an einen Freund ist vielleicht auch der Spruch b. Sen. ep. 28, 9: *initium salutis est notitia peccati*, entnommen.

4) Nicht nur Diogenes (9 f.) rühmt von ihm sein unübertreffliches Wohlwollen gegen jedermann, seine Milde gegen seine Sklaven, von denen mehrere seine Schüler und Freunde waren, seine allgemeine Menschenfreundlichkeit; auch Cicero nennt ihn Tusc. II, 19, 44 *vir optimus* und Fin. II, 25, 80: *bonum virum et comem et humanum.*

schen Unerbittlichkeit die Pflicht des Mitleids und der Versöhnlichkeit [1]) entgegenstellt, dem Egoismus ihrer eigenen Theorie | den Grundsatz [2]), dass es höheren Genuss gewähre, Wohlthaten zu erweisen, als Wohlthaten zu empfangen; und fehlt es uns auch an einer grösseren Anzahl von Einzelaussprüchen in dieser Richtung, so bürgt uns doch der ganze Charakter seiner Schule für den humanen und freundlichen Geist seiner Ethik [3]). Gerade hierin möchte ich auch ihre geschichtliche Bedeutung hauptsächlich suchen: durch ihren Eudämonismus hat sie unstreitig vielfach geschadet, und die Verweichlichung der klassischen Völker theils beurkundet, theils befördert; aber indem sie den Menschen von der Aussenwelt in sich selbst zurückführte, und ihn in der schönen Menschlichkeit eines gebildeten, in sich befriedigten Gemüths das höchste Glück suchen lehrte, so hat sie in ihrer weicheren Weise so gut, wie der Stoicismus in seiner strengeren, zur Entwicklung und zur Verbreitung einer freien und universellen Sittlichkeit beigetragen.

7. Das Ganze der epikureïschen Philosophie und ihre geschichtliche Stellung.

Man hat der epikureïschen Philosophie nicht selten den Vorwurf gemacht, dass es ihr an Zusammenhang und Consequenz fehle. Dieser Vorwurf ist auch nicht ohne Berechtigung. Wenn

1) Diog. 118: *τούς τ' οἰκέτας κολάσειν* (so Cobet mit Recht), *ἐλεήσειν μέντοι, καὶ συγγνώμην τινὶ ἕξειν τῶν σπουδαίων.* 121: *ἐπιχαρίσεσθαί τινι ἐπὶ τῷ διορθώματι.*

2) Plut. n. p. su. vivi 15, 4 (ähnlich c. princ. philos. 3, 2. S. 778) *αὐτοὶ δὲ δήπου λέγουσιν ὡς τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιόν ἐστι τοῦ πάσχειν.* Vgl. auch Alex. Aphr. Top. 123, o. Einen ähnlichen Ausspruch berichtet Ael. V. H. XIII, 13 von Ptolemäus Lagi; noch näher liegt aber die Vergleichung des Worts in der Apostelgeschichte 20, 35.

3) Cic. Fin. II, 25, 81: *et ipse bonus vir fuit et multi Epicurei fuerunt et hodie sunt, et in amicitiis fideles et in omni vita constantes et graves nec voluptate sed officio consilia moderantes.* Ein bekanntes Beispiel eines durch vortrefflichen Charakter, ächte Menschenfreundlichkeit und opferwillige Freundestreue ausgezeichneten Epikureers ist Atticus. Neben ihm können wir aber auch auf Horaz verweisen, von dem Steinhart a. a. O. S. 470 mit Recht sagt: „Findet sich wohl bei irgend einem Dichter des Alterthums mehr wahrhafte Humanität und richtiger sittlicher Takt, als, namentlich in den Episteln, bei dem so sehr zu Epikur hinneigenden Horatius?“

wir mit der Forderung einer durchgängigen wissenschaftlichen Begründung und einer strengen theoretischen Folgerichtigkeit in der Ausführung an diese Philosophie herantreten, so werden wir | uns von derselben vielfach unbefriedigt finden müssen. Es ist nicht schwer, Epikur die Widersprüche nachzuweisen, in die er sich verwickelt, wenn er den Sinnen allein und unbedingt vertrauen will, und doch über die sinnliche Erscheinung auf die verborgenen Gründe der Dinge zurückgeht; wenn er die logischen Formen und Gesetze verachtet, und doch sein ganzes System auf Schlüsse aus dem Gegebenen gründet; wenn er alle unsere Wahrnehmungen für wahr, aber einen Theil der Eigenschaften, welche sie uns an den Dingen zeigen, für blos relativ hält; wenn er nur die physischen Ursachen und Gesetze anerkennen, und alle willkürlichen und eingebildeten Wirkungen zurückweisen will, während er selbst in seiner Lehre von der Abweichung der Atome und vom menschlichen Willen die unerklärliche Willkür selbst zum Gesetz macht; wenn er alle Lust und Unlust auf die körperlichen Empfindungen zurückführt, und doch die geistigen Zustände für das höhere und wichtigere erklärt; wenn er aus dem Princip der Selbstsucht Vorschriften der Humanität, der Gerechtigkeit, der Liebe, der Freundestreue, selbst der Aufopferung ableitet. Nur vergesse man nicht, dass auch die Stoiker, denen man doch Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens nicht absprechen kann, in ähnliche Widersprüche gerathen, dass auch sie ein System des Rationalismus auf sensualistischem Grund aufführen, eine idealistische Moral auf eine materialistische Metaphysik bauen, das allgemeine Gesetz und die Vernunft für das allein bestimmende und dabei doch die Körperwelt für das allein wirkliche ausgeben, eine rigoristische Tugendlehre aus dem Selbsterhaltungstrieb ableiten u. s. w., ihres widerspruchsvollen Verhältnisses zur positiven Religion nicht zu gedenken. Würden wir nun den Stoikern Unrecht zu thun glauben, wenn wir wegen dieser wissenschaftlichen Mängel und Widersprüche die Einheit und den inneren Zusammenhang ihres Systems läugnen wollten, so fordert die Gerechtigkeit, dass wir auch den Epikureïsmus, dessen Mängel in dieser Beziehung vielleicht noch augenfälliger, aber doch wesentlich gleicher Art sind, nicht sofort verurtheilen, sondern ihm erst zu seiner Vertheidigung das Wort gönnen.

Diese wird aber davon ausgehen müssen, dass es überhaupt nicht rein wissenschaftliche Gesichtspunkte sind, durch welche die Ausführung des epikureïschen Systems bestimmt ist. Epikur | sucht in der Philosophie eine Anleitung zur Glückseligkeit, eine Schule der Lebensweisheit. Alles Wissen hat für ihn nur insoweit einen Werth, wiefern es diesem Zweck dient, und die gleiche Zweckbeziehung ist es, von welcher auch die Richtung und das Ergebniss seiner wissenschaftlichen Thätigkeit abhängt. Haben wir nun schon bei den Stoikern gesehen, wie aus ihrer einseitig praktischen Fassung der philosophischen Aufgabe die verhältnissmässige Zurücksetzung der Logik und der Physik gegen die Ethik, die Anlehnung an eine ältere physikalische Theorie, der sensualistische Dogmatismus und der Materialismus ihres Systems hervorgieng, so mussten alle diese Folgerungen bei Epikur um so schroffer heraustreten, da er die Glückseligkeit nicht mit den Stoikern in der Unterordnung unter das allgemeine Gesetz, sondern nur in der individuellen Befriedigung, oder der Lust suchte. Für ihn hatte die Erkenntniss der allgemeinen Gesetze nicht den gleichen Werth, wie für jene, er hatte daher auch nicht dasselbe Bedürfniss einer logischen Technik, und konnte weit ausschliesslicher bei der sinnlichen Empfindung als der alleinigen und unfehlbaren Quelle alles Wissens stehen bleiben; er brauchte ebensowenig vom nackten Materialismus zu einer Ansicht fortzugehen, welche die Materie selbst beseelte und zur Trägerin der Vernunft machte; je ausschliesslicher vielmehr alles auf rein mechanische Ursachen zurückgeführt war, um so vollständiger mochte er das Individuum mit seinem Streben nach Glückseligkeit von allen übernatürlichen Mächten befreit und rein auf sich selbst und seine natürlichen Kräfte gestellt glauben; und da nun keines der älteren Systeme diesen Standpunkt der mechanischen Naturerklärung so rein durchgeführt hatte, wie das atomistische, da eben dieses den epikureïschen Ansichten über den absoluten Werth des Individuums die stärksten metaphysischen Stützen bot, so war es ganz natürlich, wenn sich Epikur ebenso eng an Demokrit anschloss, als die Stoiker an Heraklit, nur dass er sich (durch sein praktisches Interesse wohl noch mehr als durch physikalische Erwägungen) bestimmen liess, mit der Lehre von der Abweichung

der Atome die Folgerichtigkeit der demokritischen Naturlehre zu zerstören [1]). Wie sich aus dem Princip des | Eudämonismus die unterscheidenden Bestimmungen der epikureïschen Ethik, in ihrem Gegensatz gegen die stoische, entwickelten, braucht hier kaum angedeutet zu werden. Weil aber die Glückseligkeit von Epikur nicht in dem sinnlichen Genuss als solchem, sondern in der Ruhe und Heiterkeit des Gemüths gesucht wurde, so erhielt seine Sittenlehre, trotz ihres Eudämonismus, doch wieder jenen edleren Charakter, den wir in ihren Sätzen über das Verhalten des Weisen zu körperlichen Schmerzen und Begierden, zu Armuth und Reichthum, Leben und Tod, in der milden Humanität der epikureïschen Schule, in ihrem warmen und ausgebildeten Sinn für Freundschaft nachgewiesen haben. Wenn endlich dem Geist der epikureïschen Aufklärung jeder religiöse Glaube widersprach, der ein Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, eine Einwirkung derselben auf das Wohl und Wehe des Menschen behauptete, so konnte doch ein so unkritischer Empirismus an der Annahme solcher Götterwesen, von denen keine derartigen Eingriffe zu befürchten waren, keinen Anstoss nehmen; diese Annahme musste sich vielmehr auf diesem Standpunkt theils als die wahrscheinlichste Hypothese zur Erklärung des Götterglaubens empfehlen, theils kam sie auch dem in Epikur selbst, wie es scheint, sehr lebendigen Bedürfniss entgegen, einen Gegenstand der Verehrung, eine Bürgschaft für die Wirklichkeit seines praktischen Ideals zu haben. So zieht sich durch dieses System, trotz seiner wissenschaftlichen Lücken und Widersprüche, doch ein fest ausgeprägter Standpunkt hindurch, alle seine wesentlichen Bestimmungen dienen demselben letzten Zwecke, und mögen wir auch die folgerichtige Entwicklung einer wissenschaftlichen Weltansicht in ihm vermissen, so fehlt es ihm doch keineswegs an derjenigen Consequenz, welche aus der durchgeführten Beziehung des einzelnen auf ein bestimmtes praktisches Ziel hervorgeht.

Wollen wir nun den Epikureïsmus in einen grösseren geschichtlichen Zussammenhang einreihen, so zieht zunächst sein Verhältniss zum Stoicismus unsere Aufmerksamkeit auf sich. Der Gegensatz der beiden Schulen liegt auf der Hand, und ist auch

1) Vgl. S. 407 f.

von uns an allen bezeichnenden Punkten hinreichend bemerkt worden. Ebenso bekannt ist es, wie heftig sich beide während ihrer ganzen Dauer befehdeten, wie vornehm besonders die | Stoiker auf den Epikureïsmus herabsahen, und wie viel übles, auch in sittlicher Hinsicht, sie ihm nachsagten. Auch hiefür gibt unsere bisherige Darstellung manche Belege. Nichtsdestoweniger zeigen sie sich doch wieder in so vielen Beziehungen verwandt, dass wir sie nur als zusammengehörige Glieder Einer Reihe, und ihre Differenz nur als einen Gegensatz innerhalb derselben Hauptrichtung betrachten können. Beide stimmen zunächst schon in dem allgemeinen Charakter ihres Philosophirens überein. Bei beiden überwiegt das praktische Interesse über das theoretische, beide behandeln die Physik und die Logik als blosse Hülfswissenschaften der Ethik, und die Physik insbesondere vorherrschend nach ihrer Bedeutung für die Religion; beide legen aber dabei der Physik weit höhere Wichtigkeit bei, als der Logik, und wenn die epikureïsche Vernachlässigung der logischen Technik stark genug gegen den Fleiss absticht, womit sich die Stoiker ihrer Bearbeitung unterzogen haben, so treffen doch beide Theile darin wieder zusammen, dass sie nur in der Untersuchung über das Kriterium grössere Selbständigkeit an den Tag legen. Dieses selbst wird von beiden sensualistisch gefasst, und beide haben hiezu, allen Anzeichen nach, die gleichen Gründe: ihr Sensualismus ist eine Folge ihres einseitig praktischen Standpunkts. So wird auch die Skepsis von beiden Seiten gleichmässig mittelst des praktischen Postulats widerlegt, dass ein Wissen möglich sein müsse, weil sonst keine Sicherheit des Handelns möglich wäre. Selbst darin gehen sie noch zusammen, dass sie nicht bei der sinnlichen Erscheinung, als solcher, stehen bleiben wollen, wenn gleich Epikur mit der stoischen Ansicht über den Vorzug der begrifflichen Erkenntniss vor der sinnlichen so wenig, als mit der logischen Analyse der Denkformen einverstanden ist. Dass sich mit dem Sensualismus sowohl im stoischen als im epikureïschen System ein entschiedener Materialismus verknüpft, wird man natürlich finden, merkwürdig ist aber, dass dieser Materialismus von beiden auch durch die gleiche, ihrem praktischen Standpunkt entsprechende Definition des Wirklichen be-

gründet wird[1]). In der näheren Bestimmung und Ausführung dieses Standpunkts gehen | nun allerdings beide fast noch weiter auseinander, als die zwei älteren Physiker, deren Führung sie sich anvertraut haben, und es kommt namentlich in dem Gegensatz zwischen der stoischen Teleologie und der mechanischen Physik Epikur's, zwischen dem fatalistischen Pantheismus auf der einen, dem deistischen Atomismus und Indeterminismus auf der andern Seite, zwischen der spekulativen Orthodoxie der Stoiker und der freigeisterischen Aufklärung der Epikureer, der ganze Abstand beider Schulen von einander zum Vorschein. Dafür begegnen sie sich aber in dem Theile der Physik, welcher für die Ethik der wichtigste ist, in der Anthropologie, wieder darin, dass beide die Seele für eine feuer- und luftartige Substanz halten, und selbst der von der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib hergenommene Beweis für diese Ansicht ist beiden gemeinsam; ebenso unterscheiden aber auch beide zwischen den höheren und den niedrigeren Bestandtheilen der Seele, und auch die Epikureer führen unter dieser Form die Vorstellung von der Erhabenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit und den Glauben an die himmlische Abkunft der Seele in die Psychologie ein. Der Schauplatz des lebhaftesten Kampfes zwischen beiden Schulen ist die Ethik, aber doch stehen sie sich auch in dieser viel näher, als man auf den ersten Anblick glauben sollte. Zunächst freilich scheint es, ein schrofferer Gegensatz lasse sich gar nicht denken, als das epikureïsche Princip der Lust und das stoische der Tugend, und es ist auch ganz wahr, beide stehen sich diametral entgegen. Nichtsdestoweniger handelt es sich nicht blos im allgemeinen bei beiden um dasselbe, um die Glückseligkeit des Menschen, sondern auch die Bedingungen der Glückseligkeit werden von beiden in verwandtem Geiste bestimmt. Nach Zeno ist die Tugend das höchste und einzige Gut, nach Epikur ist es die Lust; aber indem jener die Tugend wesentlich in der Zurückziehung aus der Sinnlichkeit oder der Apathie, und dieser die Lust in der Gemüthsruhe oder der Ataraxie sucht, so stimmen beide darin überein, dass der Mensch eine unbedingte und bleibende Befriedigung nur dann finde, wenn er durch sein Wissen

1) Vgl. S. 117, 3 mit 401, 1.

zur Sicherheit eines in sich beruhenden Selbstbewusstseins und zur Unabhängigkeit von allen äusseren Reizen und Schicksalen gelangt ist. Es ist die gleiche Unendlichkeit der auf sich selbst und ihr Denken beschränkten Subjektivität, welche beiden | Systemen als gemeinsame Voraussetzung zu Grunde liegt, und beide haben diesen Gedanken unter derselben Form, an dem Ideal des Weisen, und grossentheils mit den gleichen Zügen ausgeführt; denn auch der epikureïsche Weise ist, wie wir gesehen haben, über Schmerz und Bedürfniss erhaben, auch er erfreut sich einer unverlierbaren Vortrefflichkeit, auch er wandelt wie ein Gott an Einsicht und Glückseligkeit unter den Menschen. Selbst die verschiedene Würdigung der Lust und der Tugend gleicht sich im weiteren Verlaufe wenigstens theilweise aus, wenn wir sehen, dass weder die Stoiker die Glückseligkeit von der Tugend, noch die Epikureer die Tugend von der Glückseligkeit zu trennen wissen. Wenn endlich beide Systeme zwar eine gemeinnützige Thätigkeit empfehlen, aber zum Staatsleben kein rechtes Herz zu fassen wissen, so mag immerhin die Anerkennung einer natürlichen Gemeinschaft unter den Menschen, das positivere Verhältniss zu Staat und Familie, der grundsätzlich ausgesprochene Kosmopolitismus die Stoiker, die Pflege der Freundschaft und die menschenfreundliche Milde ihrer Moral die Epikureer auszeichnen: neben diesen Eigenthümlichkeiten lässt sich aber doch das gemeinsame nicht verkennen, dass beide den politischen Charakter der antiken Sittlichkeit aufgeben, und sich mit ihrem tiefsten Interesse vom öffentlichen Leben abwenden, um dafür in dem reinen Verhältniss des Menschen zum Menschen die Grundlage für einen moralischen Universalismus zu gewinnen. Das Gesammtgewicht aller dieser verwandtschaftlichen Züge ist gewiss bedeutend genug, um die Behauptung zu rechtfertigen, dass der Stoicismus und der Epikureïsmus trotz ihres tiefgreifenden Gegensatzes doch wesentlich auf dem gleichen Boden stehen, und dass ihr Gegensatz selbst nur desshalb so scharf gespannt sei, weil es Ein und dasselbe Princip ist, in dessen verschiedene Seiten sie sich theilen. Beiden ist die abstrakte Subjektivität, das zur Allgemeinheit gebildete Selbstbewusstsein das höchste, und nicht blos die sinnlichen Zustände, sondern auch die wissenschaftliche Erkenntniss der Dinge und die Darstellung der sittlichen Idee in einem

äusseren Gemeinwesen haben jenem gegenüber nur untergeordnete Bedeutung; in diesem Selbstbewusstsein besteht die Glückseligkeit; die Erzeugung desselben im Menschen ist der Zweck der Philosophie, und nur weil und wiefern es diesem | Zweck dient, hat das Wissen einen Werth. Was die beiden Schulen trennt, ist ihre Ansicht über die Bedingungen, unter denen jene Sicherheit des Selbstbewusstseins gewonnen wird: während sie die Stoiker durch die absolute Unterordnung des Einzelnen unter das Gesetz des Ganzen zu erreichen hoffen, sind die Epikureer umgekehrt der Meinung, der Mensch könne nur dann befriedigt in sich selbst sein, wenn er durch nichts ausser ihm liegendes beschränkt wird, die Befreiung des individuellen Lebens von aller Abhängigkeit und allen Störungen sei die erste Bedingung der Glückseligkeit; jene erklären daher die Tugend, diese das individuelle Wohlbefinden, oder die Lust, für das höchste Gut. Weil aber die Lust selbst von den Epikureern im wesentlichen verneinend, als Schmerzlosigkeit gefasst, und auf das Ganze des menschlichen Lebens bezogen wird, so erscheint sie ihnen durchaus bedingt durch die Mässigung der Begierden, durch die Gleichgültigkeit gegen äussere Uebel und sinnliche Zustände, durch die Einsicht und das der Einsicht entsprechende Handeln, mit Einem Wort durch die Tugend und Weisheit; und so kommen sie mit einem Umweg am Ende zu dem gleichen Resultat, wie die Stoiker, zu der Ueberzeugung, dass die Glückseligkeit nur dem zu Theil werde, welcher schlechthin unabhängig von allem Aeussern und schlechthin einig mit sich selbst ist.

Zu der älteren Philosophie steht der Epikureïsmus in einem ähnlichen Verhältniss, wie der Stoicismus. Zwar zollte Epikur selbst, und ebenso dann auch seine Schule, kaum dem einen oder dem andern von seinen Vorgängern die verdiente Anerkennung [1]); | diess beweist aber natürlich nur für seine persönliche

1) Es ist schon S. 364, 2. 365, 3 nachgewiesen worden, dass Epikur zwar Demokrit's Verdienste um seine Philosophie anerkannte, wenn auch vielleicht nicht ohne sie in seinem eigenen Interesse zu schmälern, dass er aber im übrigen durchaus Autodidakt sein wollte. Er wollte jedoch von den früheren Philosophen, mit Ausnahme jenes Einen, nicht allein nichts gelernt haben, sondern er äusserte sich auch über sie mit einer Selbstüberhebung und einer Tadelsucht, die ihre Personen so wenig, wie ihre Ansichten, mit Schmähungen

Eitelkeit, nicht gegen den Einfluss der früheren Philosophie auf die seinige. Der Epikureïsmus geht, wie der Stoicismus, von dem Bestreben aus, die Wissenschaft von der metaphysischen Spekulation zu der einfacheren Form einer praktischen Lebensweisheit zurückzuführen. Beide wenden sich daher von Plato und Aristoteles, deren Leistungen sie merkwürdig vernachlässigen, zu Sokrates und zu denjenigen sokratischen Schulen zurück, welche ohne umfassendere wissenschaftliche Begründung bei der Ethik stehen geblieben waren; nur brachte es ihre materielle Differenz mit sich, dass Epikur ebenso an Aristipp anknüpfte, wie Zeno an Antisthenes. Von den Cyrenaïkern hat Epikur

und übeln Nachreden verschonte. Bei Diog. 8 wird ihm, ausser seinen Schmähreden gegen Nausiphanes (s. o. 364, 2), noch weiter vorgeworfen, er habe die Platoniker *Διονυσοκόλακας*, Plato selbst ironisch den „goldenen" Plato, Heraklit *κυκητὴς*, Demokritos *Ληρόκριτος*, Antidoros *Σαινίδωρος*, die Cyniker *ἐχθροὺς τῆς Ἑλλάδος*, die Dialektiker *πολυφθονέρους*, Pyrrho *ἀμαθὴς* und *ἀπαίδευτος* genannt, Aristoteles und Protagoras Ausschweifungen und Unwürdigkeiten ihrer Jugend fälschlich vorgerückt. Diogenes will nun zwar davon nichts gelten lassen, Epikur's unübertreffliche Menschenfreundlichkeit sei ja bekannt. Aber diese Freundlichkeit gegen seine Verehrer und auch gegen unbetheiligte Dritte schliesst bei einem so eiteln, eigenliebigen und reizbaren Manne (m. vgl. hierüber S. 379, 1. 453, 3) Gehässigkeit und Ungerechtigkeit gegen seine Vorgänger, deren unparteiische Würdigung ihm auch schon die Oberflächlichkeit seines Wissens und die Einseitigkeit seines Standpunkts unmöglich machen musste, keineswegs aus. Auch Sext. Math. I, 2 bezeugt *τὴν πρὸς τοὺς περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς ὁμοίους δυςμένειαν*, Plut. adv. Col. 26, 1 führt einen ungerechten Vorwurf gegen Arcesilaus an, und Cic. N. D. I, 33, 93 sagt: *cum Epicurus Aristotelem vexarit contumeliosissime, Phaedoni Socratico turpissime maledixerit* u. s. w. Von seinen Aeusserungen über Aristoteles sind uns selbst Bd. II, b, 8 f. I, 946, 3 Proben vorgekommen. Auch die ungesalzenen Witze, welche bei Diog. angeführt sind, passen vollkommen für den Mann, welchen Cic. N. D. II, 17, 46 einen *homo non aptissimus ad jocandum minimeque resipiens patriam* nennt, der selbst aber ohne Zweifel auf derartige Scherze sich ebensoviel zugutethat, wie auf die schwülstige Eleganz, die S. 463, 1 berührt wurde. Epikur folgten dann seine Schüler. Von Zeno sagt Cic. N. D. I, 34, 93: *non eos solum, qui tum erant, Apollodorum, Silum, ceteros figebat maledictis, sed Socratem ipsum scurram Atticum fuisse dicebat* (über die sokratische Ironie hatte nach Cic. Brut. 85, 292 schon Epikur sich tadelnd geäussert). *Chrysippum numquam nisi Chrysippam* (al. *Chesippum*) *vocabat.*

nicht blos in der Moral das Princip des Hedonismus[1]), sondern auch in der Erkenntnisstheorie die Behauptung aufgenommen, dass die Sinnesempfindung die einzige Quelle unserer Vorstellungen, und dass alle Empfindung als solche wahr sei[2]), und

1) Hirzel Unters. zu Cic. I, 134 ff. sucht zwar zu zeigen, dass Epikur auch den Grundsatz des Hedonismus nicht von Aristippus, sondern von Demokrit entlehnt habe. Allein wenn dieser Philosoph auch, in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Lebensansicht, erklärt: Lust und Unlust seien der Masstab für das, was uns zuträglich oder unzuträglich ist, es sei das beste, sein Leben möglichst heiter und frei von Leid hinzubringen (Th. I, 827), so tritt doch in den uns von ihm erhaltenen Aeusserungen über Gegenstände der Ethik (selbst abgesehen von der Frage über ihre Aechtheit) als das Hauptinteresse nicht das hervor, alle menschlichen Thätigkeiten auf die Lust als ihren letzten Zweck zu beziehen, sondern das, als die wahre Lust die aus der Geistesbildung und der richtigen Gemüthsstimmung stammende darzustellen; und Hirzel selbst hat sich diesem Eindruck so wenig entziehen können, dass er S. 141 ff. sogar den (wie ich glaube, verfehlten) Versuch macht, in Demokrit denjenigen nachzuweisen, auf den Plato's Aeusserungen gegen die λίαν μεμισηκότες τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν καὶ νενομικότες οὐδὲν ὑγιὲς (Phileb. 44, C) sich beziehen; so dass demnach Epikur das Princip des Hedonismus von einer nach Plato's Urtheil allzu rigoristischen, die Abneigung gegen die ἡδονὴ übertreibenden Theorie entlehnt hätte. Demokrit's eigene Aeusserungen berechtigen uns weder, diesen Philosophen zum grundsätzlichen Gegner der Lust zu machen, noch ihm den Grundsatz der Lustlehre zuzuschreiben. Dass der Werth der Dinge von ihrer τέρψις und ἀτερψίη abhänge, ist eine Voraussetzung, welche damals noch von keiner Seite bestritten war, welche aber auch noch niemand mit der gleichzeitigen Voraussetzung über den Werth der Tugend wissenschaftlich zu vermitteln versucht hatte. Sie ist das allgemein Anerkannte, wovon Dem. bei der Frage nach dem Weg zur Glückseligkeit ausgeht, was aber erst durch seine Lehre von der Euthymie diejenige Form erhält, in der er selbst es sich aneignen kann; das Princip des Hedonismus als solches findet sich nur da, wo die ἡδονὴ im Gegensatz gegen jede andere Bestimmung für den alleinigen letzten Zweck erklärt wird, wie diess zuerst von Aristippus und dann von Epikur geschehen ist.

2) Auch an diesem Punkt sucht Hirzel die Quelle der epikureïschen Lehre ausschliesslich bei Demokrit. Es ist mir nun hier freilich nicht möglich, auf seine ausführliche Erörterung über Demokrit's erkenntnisstheoretische Annahmen (a. a. O. S. 110—134) näher einzugehen; aber doch will ich wenigstens kurz andeuten, wesshalb diese mit denen Epikur's nicht identificirt werden dürfen. Die Behauptung, welche H. mir beilegt, die man aber vergebens bei mir suchen wird, „dass Demokrit das Zeugniss der Sinne als irreführend gänzlich verworfen habe“, wäre allerdings falsch. Demokrit

auch den Satz kann er nicht ganz zurückweisen, dass die Empfindungen zunächst nur von unseren subjektiven Zuständen und daher nur von den relativen Eigenschaften der Dinge Kunde geben[1]; mit den Cyrenaïkern lehrt er, dass die wahre Lust nur durch philosophische Einsicht gewonnen werde, und dass diese Einsicht vor allem die Befreiung des Geistes von Leidenschaften, Furcht und Aberglauben zu bewirken habe. Indessen weiss er sich doch keineswegs unbedingt an sie anzuschliessen. Sein ethisches Princip unterscheidet sich von dem cyrenaïschen, wie früher gezeigt wurde, durch die wichtige Bestimmung, welche ihm neben dem ganzen Zug und Charakter seines Jahrhunderts[2])

erklärte ja ausdrücklich, man müsse von den Erscheinungen ausgehen, um das Verborgene kennen zu lernen, und den Satz des Protagoras *μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον*, hatte er eingehend bestritten (vgl. Th. I, 822, 2. 825, 1); vielleicht in den *Κρατυντήρια*, von denen Sext. Math. VII, 136 sagt, er habe darin versprochen: *ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι.* Aber in eben dieser Schrift erklärte er mit Beziehung auf die sinnliche Wahrnehmung (Sext. a. a. O. Th. I, 824, 2): wir erfahren durch sie (*συνίεμεν*) nicht, wie die Dinge in Wahrheit beschaffen seien (dass sich diess auf die *αἴσθησις* bezieht, sagt Sextus ausdrücklich, und es erhellt auch aus den Worten, welche zugleich Hirzel's Auskunft, S. 114, dass dieses Urtheil nur der Masse der Menschen gelte, widerlegen): *οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων·* und in einem berühmten Wort (Th. I, 778, 2) stellt er die sinnliche Wahrnehmung als die *γνώμη σκοτίη* der Verstandeserkenntniss als der *γνησίη* entgegen. Der Behauptung, dass jede Vorstellung wahr sei, hat er entschieden widersprochen. Diese kritische Stellung zu dem Zeugniss der Sinne ist Epikur durchaus fremd; er behauptet, was Demokrit bestreitet, dass jede Wahrnehmung als solche wahr sei, und nicht im Denken, sondern in der *αἴσθησις*, liegt nach ihm die *ἐνάργεια*. (S. S. 386 f.) In diesen Behauptungen, den unterscheidenden Bestimmungen seines Sensualismus, ist ihm nicht Demokrit, sondern nur Protagoras und Aristippus vorangegangen, so weit sich beide auch dadurch wieder von ihm entfernen, dass die Wahrheit der Sinnesempfindungen nach ihnen eine blos subjektive sein soll. — Hirzel's weiterer Versuch (S. 117 ff.), bei Demokrit auch Epikur's Lehre von der *πρόληψις* nachzuweisen, bewegt sich in so unsicheren Combinationen, dass ich hier, wo es sich nicht um Demokrit, sondern um Epikur handelt, davon werde absehen dürfen.

1) M. vgl. in dieser Beziehung mit den S. 393 f. gegebenen Belegen über Epikur Bd. II, a, 298 f.

2) Worüber S. 12. 16.

auch durch die demokritische Forderung der Euthymie [1]) und durch Pyrrho's Ataraxie [2]) nahegelegt war: dass nicht der sinnliche und einzelne Genuss, sondern nur die Gemüthsruhe als Gesammtzustand der letzte Zweck und das höchste Gut sein soll. Ebendamit war es ihm aber auch unmöglich gemacht, mit den Cyrenaïkern bei der Empfindung als solcher, bei dem vereinzelten subjektiven Eindruck stehen zu bleiben, er musste vielmehr eine auf wirklicher Erkenntniss der Dinge beruhende Ueberzeugung anstreben, denn nur auf eine solche liess sich eine gleichmässige und gesicherte Gemüthsstimmung gründen. Epikur weicht daher nicht allein in Betreff der Sinnesempfindung dadurch von Aristipp ab, dass er alle Empfindungen auf äussere Eindrücke, deren treue Darstellung sie sein sollen, zurückführt, sondern er sieht sich auch genöthigt, der cyrenaïschen Verachtung aller physikalischen Theorieen ebenso entgegenzutreten, wie die Stoa der cynischen Verachtung der Wissenschaft entgegentrat, und in der demokritischen Physik den wissenschaftlichen Unterbau für seine Ethik zu suchen, den jene ihrerseits im heraklitischen System fand. So eng er sich aber, gerade wegen der Schwäche seines naturwissenschaftlichen Interesses, an Demokrit hält, so wenig lässt sich doch verkennen, dass diese ganze physikalische Theorie für ihn blosses Mittel für ethische Zwecke, und insofern von durchaus relativem Werth ist; und so bedenkt er sich denn auch nicht im geringsten, die ganze Consequenz derselben durch die Annahme der Atomenabweichung und der Willensfreiheit aufzuheben. Die Vorstellung, als ob Epikur nur eine zweite Auflage von Demokrit wäre, ist nicht blos zum voraus unwahrscheinlich, denn die Geschichte kennt | überhaupt keine solche Wiederholungen, sondern sie ist auch thatsächlich unrichtig; eine genauere Beobachtung zeigt uns, dass selbst da, wo die beiden Philosophen in ihren einzelnen Behauptungen übereinstimmen, doch die Bedeutung dieser Behauptungen und der ganze Geist ihrer Systeme auf's weiteste auseinandergeht. Demokrit will eine Erklärung der natürlichen Erscheinungen aus natürlichen Ur-

1) Th. I, 828, 8.

2) Sein Lehrer Nausiphanes war nach Diog. IX, 64. 69 ein Schüler Pyrrho's, und was er über Pyrrho's Gemüthsruhe erzählte, machte auf Epikur bedeutenden Eindruck.

sachen, eine Naturwissenschaft rein um ihrer selbst willen; Epikur will eine Naturansicht, welche ihm den Dienst leistet, von dem inneren Leben des Menschen störende Vorstellungen fern zu halten. Die Physik steht hier durchaus im Dienste der Ethik, und mag sie auch materiell einem älteren System entnommen werden, ihre ganze Stellung und Behandlung gehört einem wesentlich neuen Standpunkt an, sie hat die sokratische Einkehr des Menschen in sich selbst und die sophistische Verwandlung der Naturphilosophie in eine subjektive Aufklärung zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung, und sie selbst ist an ihrem Orte nur aus jener allgemeinen Abwendung des Denkens von der reinen Theorie zu erklären, welche die gemeinsame Eigenthümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie ausmacht.

Ausser den genannten hat sich der Epikureïsmus, so viel bekannt ist, mit keinem der früheren Systeme ausdrücklich in Zusammenhang gesetzt, und selbst seine Polemik gegen dieselben scheint in ihre Lehren nicht gründlicher eingegangen zu sein. Aber doch lässt sich nicht verkennen, dass auch der Epikureïsmus die von Sokrates ausgegangene Denkweise nicht blos in ihrer cyrenaïschen Abzweigung, sondern auch in dem platonisch-aristotelischen Hauptstamm voraussetzt. Wenn Plato und Aristoteles das immaterielle Wesen der Dinge von der sinnlichen Erscheinung unterschieden und ihm allein absolute Wirklichkeit zuerkannt hatten, so wird diese Ansicht von Epikur zwar ebenso, wie von Zeno, auf dem metaphysischen Gebiete durch seinen Materialismus bekämpft, aber auch er kommt trotzdem in praktischer Beziehung durch alle jene Bestimmungen auf sie zurück, durch welche sich seine Lehre von der cyrenaïschen unterscheidet und der stoischen annähert. Es ist schon früher bemerkt worden, dass jene Gleichgültigkeit gegen | die unmittelbaren sinnlichen Zustände, jene Zurückziehung des Bewusstseins auf sich selbst, jene Befriedigung des denkenden Subjekts in sich, welche Epikur nicht minder bestimmt verlangt, als die Stoiker und die gleichzeitigen Skeptiker, nichts anderes sei, als eine Consequenz des platonisch-aristotelischen Spiritualismus, und dass auch der Materialismus der nacharistotelischen Systeme keineswegs aus einem einfachen Rückfall in die vorsokratische Naturphilosophie, sondern vielmehr nur aus der einseitig praktischen Fassung jenes

Spiritualismus zu erklären sei; dass diese Systeme den Geist in der Natur, und auch in der menschlichen Natur selbst, nur desshalb läugnen, weil sie die Erhebung über die Sinnlichkeit ausschliesslich im Selbstbewusstsein und der subjektiven Thätigkeit suchen. Die Richtigkeit dieser Bemerkung lässt sich gerade an der epikureïschen Lehre, trotz der Härte und Schroffheit ihres Materialismus, nachweisen. Denn wesshalb will Epikur alle unkörperlichen Ursachen und alle Teleologie mit dieser Unerbittlichkeit aus der Physik entfernt wissen, und sich ganz streng auf die mechanische Naturerklärung beschränken, als desshalb, weil er durch die Annahme von anderen, als mechanisch wirkenden Kräften, die Sicherheit des Selbstbewusstseins gefährdet glaubt, weil er den festen Boden der Wirklichkeit an jenseitige Mächte zu verlieren, das menschliche Leben unberechenbaren Einflüssen preiszugeben fürchtet, sobald er ein Unkörperliches zugibt? wie wenig bleibt er andererseits in seiner Lebensansicht bei der sinnlichen Gegenwart stehen, wenn er seinen Weisen völlig frei von allem Aeusseren in sich selbst ein vollkommenes Glück geniessen lässt! Nur dasselbe Ideal stellen aber auch die epikureïschen Götter dar, welche in ihrer isolirten Selbstanschauung mit nichts anderem grössere Aehnlichkeit haben, als mit dem gleichfalls aller Einwirkung auf den Weltlauf sich enthaltenden, nur sich selbst denkenden Gotte des Aristoteles. Das Fürsichsein des denkenden Geistes wird allerdings nur von dem letzteren rein und würdig, von Epikur dagegen selbst wieder sinnlich, und darum widerspruchsvoll, ja ungereimt dargestellt, aber der Zusammenhang beider Vorstellungen ist doch nicht zu verkennen. Ein analoges Verhältniss findet überhaupt zwischen der epikureïschen und der platonisch-aristotelischen | Philosophie statt[1]); aber so wenig auch jene mit dieser an Tiefe und Umfang des wissenschaftlichen Geistes zu vergleichen ist, so dürfen wir sie doch nicht für eine blosse Entartung der Philosophie halten, wir müssen vielmehr auch in ihr ein berechtigtes, wenn auch einseitig ausgebildetes, Glied in der Entwicklung des griechischen Denkens anerkennen.

1) Man vgl. in dieser Beziehung auch was S. 441, 2 aus Metrodor angeführt ist.

C. Die Skepsis. Pyrrho und die neuere Akademie.

1. Pyrrho.

Sowohl der Stoicismus, als der Epikureïsmus war für sein Glückseligkeitsstreben von bestimmten dogmatischen Voraussetzungen ausgegangen; die skeptischen Schulen suchen dasselbe Ziel durch die Aufhebung jeder dogmatischen Voraussetzung zu erreichen. So verschieden aber die Wege auch sein mögen, das Endergebniss ist das gleiche: dass die Glückseligkeit nur in der Erhebung des Geistes über alles Aeussere, in der Zurückziehung des Menschen auf sein denkendes Selbstbewusstsein liegen könne. Die nacharistotelische Skepsis bewegt sich nicht nur im allgemeinen in derselben Richtung, wie die gleichzeitigen dogmatischen Systeme, sofern auch sie die Aufgabe der Philosophie wesentlich praktisch fasst, und den Werth der theoretischen Untersuchungen nach ihrem Einfluss auf das Verhalten und die Glückseligkeit des Menschen bemisst; sondern sie trifft mit ihnen auch in der ethischen Lebensansicht selbst zusammen, denn das Ziel, zu dem sie uns hinführen will, ist das gleiche, wie es jene anstreben, die Ruhe des Gemüths, die Ataraxie. Der Unterschied ist nur, dass die Epikureer, wie die Stoiker, die Gemüthsruhe durch die Kenntniss der Welt und ihrer Gesetze bedingt glauben, wogegen die Skeptiker der Meinung sind, nur durch den Verzicht auf alles Wissen lasse sie sich fest begründen; und dass in Folge dessen auch die ethische Stimmung selbst bei jenen auf einer positiven Ueberzeugung in Betreff des höchsten Gutes beruht, bei diesen nur auf der Gleichgültigkeit gegen alles, was den Menschen als ein Gut erscheint. So wichtig aber dieser Unterschied der Standpunkte an sich ist, so wenig lässt sich doch verkennen, dass die Skepsis in beiden Beziehungen nur den gleichen Weg verfolgt, auf dem wir den Stoicismus und Epikureïsmus getroffen haben, dass sie jene Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, welche wir als den gemeinsamen Grund-

zug dieser | beiden Systeme bemerkt haben, nur auf den äussersten Punkt treibt, wenn sie jeden Anspruch auf ein Wissen und alles Interesse an den Dingen aufgibt. Diese drei Richtungen des Denkens gehören daher nicht blos Einer Zeit an, sondern sie sind sich auch innerlich so verwandt, dass wir sie als die drei Zweige desselben Stammes betrachten müssen.

Die frühere Philosophie bot der Skepsis mehr als Einen Anknüpfungspunkt. Einerseits hatte die megarische Dialektik und die cynische Lehre eine Wendung genommen, die zur Aufhebung aller Begriffsverbindung und alles Wissens geführt hatte [1]), andererseits kann Pyrrho durch die demokritische Schule einen Anlass zu seinem Zweifel erhalten haben [2]); namentlich mochte aber die | kühne Entwicklung der platonischen und aristotelischen Spekulation bei solchen, die ihr nicht zu folgen wussten, die Wirkung hervorbringen, dass sie gegen alle Spekulation misstrauisch wurden, und am Ende die Möglichkeit des Wissens überhaupt bezweifelten, wie wir ja auch sonst nicht selten auf Zeiten einer angestrengten philosophischen Produktivität skeptische Theorieen

1) S. Bd. II, a, 223 ff. 251 ff.

2) Nachdem schon Demokrit die Zuverlässigkeit und Genauigkeit der sinnlichen Wahrnehmung bestritten hatte (Bd. I, 821 f.), wurde dieses skeptische Element von Metrodor stärker betont (Bd. I, 860), ohne dass wir doch diesen Philosophen desshalb für einen wirklichen Skeptiker halten dürften. Von ihm soll nun die Skepsis durch Vermittlung des Anaxarchus zu Pyrrho gekommen sein (s. u. 481, 2. 3), und hiemit liesse sich auch die skeptische Ataraxie combiniren: da sich die Ataraxie auch bei Epikur, dem Schüler des Demokriteers Nausiphanes, findet, so könnte man vermuthen, dass schon vor Pyrrho in der demokritischen Schule eine der pyrrhonischen verwandte Lehre ausgebildet gewesen sei, der Epikur seine Ataraxie entnommen habe. Indessen lässt sich, wie a. a. O. gezeigt ist, nicht mehr erweisen, als dass Demokrit's Misstrauen gegen die sinnliche Wahrnehmung von Metrodor getheilt, und die Beschränktheit des menschlichen Wissens von ihm entschieden hervorgehoben wurde; aber eine grundsätzliche Skepsis würde sich mit der ausgebreiteten naturwissenschaftlichen Forschung dieser Männer nicht vertragen. Auf Pyrrho's Lehre von der Ataraxie kann Anaxarch's Beispiel einigen Einfluss gehabt haben (Th. I, 862, 2. 3; doch vgl. m. Diog. IX, 63); aber dass dieser dieselbe als allgemeinen Grundsatz ausgesprochen habe, wird nicht berichtet; in dieser Beziehung liegt vielmehr der Vorgang der Cyniker (Th. II, a, 264, 2. 260, 4) näher. Nausiphanes aber wird nicht blos als Demokriteer, sondern auch als Schüler Pyrrho's bezeichnet; vgl. Th. I, 863.

folgen sehen. Noch stärker scheint aber in der Folge der Anstoss gewirkt zu haben, welcher von der stoischen und epikureïschen Philosophie ausgieng. Da diese Systeme der Skepsis in ihrer praktischen Richtung verwandt sind, so war es natürlich, dass diese aus ihnen neue Nahrung zog, während zugleich die ungenügende wissenschaftliche Begründung ihres sensualistischen Dogmatismus und der Gegensatz ihrer ethischen und physikalischen Behauptungen die skeptische Dialektik herausforderte. Wenn sich im Stoicismus und Epikuresïmus die individuelle und die allgemeine Seite des subjektiven Geistes, die atomistische Isolirung des Individuums und seine pantheistische Hingebung an das Ganze mit gleichen Ansprüchen unversöhnt gegenüberstanden, so hebt sich dieser Gegensatz in der Skepsis zur Neutralität auf: weder das stoische noch das epikureïsche Princip hat Anspruch auf Geltung, weder der unbedingte Werth der Lust, noch der der Tugend, weder die Wahrheit der sinnlichen noch die der Vernunfterkenntniss, weder die atomistische, noch die heraklitisch-pantheistische Physik lässt sich beweisen, und das einzige, was sich in dem allgemeinen Schwanken aufrecht erhält, ist jene abstrakt in sich beruhende Subjektivität, welche der gemeinsame Ausgangs- und Zielpunkt der zwei feindlichen Systeme gewesen war.

Wie bedeutend diese Rückwirkung des Stoicismus und Epikureïsmus auf die Skepsis war, lässt sich am besten daraus abnehmen, dass diese erst nach dem Auftreten jener Systeme durch die neuere Akademie zu einer nachhaltigen Ausbreitung und einer umfassenderen wissenschaftlichen Begründung gelangt ist, wogegen vor diesem Zeitpunkt zwar ihre leitenden Gesichtspunkte | durch Pyrrho aufgestellt wurden, ohne dass es jedoch zu einer dauernden skeptischen Schule und zu einer entwickelten skeptischen Theorie gekommen wäre.

Pyrrho [1]) war aus Elis gebürtig [2]), und konnte schon da-

1) Ueber ihn: Waddington Pyrrhon et le Pyrrhonisme. Séances et Travaux de l'Acad. d. Sciences mor. et pol. 1876, S. 85 ff. 406 ff. 646 ff.

2) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 1. Diog. IX, 61. Strabo IX, 1, 8. S. 393 u. a. Was wir über das Leben und die Persönlichkeit Pyrrho's wissen, verdanken wir fast ausschliesslich Diogenes, der seine Angaben neben Antigonus dem Karystier, seiner Hauptquelle, auf Apollodor, Alexander Polyhistor, Diokles u. a. zurückführt.

durch frühzeitig mit der elisch-megarischen Dialektik, dieser Vorgängerin der späteren Skepsis, bekannt geworden sein, wenn es auch nicht richtig zu sein scheint, dass er den Megariker Bryso zum Lehrer gehabt hat [1]). Er schloss sich sodann an den Demokriteer Anaxarchus an, und begleitete ihn und das Heer Alexanders bis nach Indien [2]). Doch hat er von ihm für seine Lehre ohne Zweifel nur einen mässigen Beitrag erhalten [3]); und wenn die Lebensweise der indischen Asceten seinen Beifall fand [4]), wird man derselben doch für seine Lebensansicht um so weniger eine entscheidende Bedeutung beilegen können, da ihm der Grundsatz der Apathie und Adiaphorie vorher schon durch Stilpo und die Cyniker an die Hand gegeben war. Später lebte er in seiner Vaterstadt [5]), | von seinen Mitbürgern geehrt [6]), aber in ärmlichen Verhältnissen [7]), welche er mit der ihn auszeichnenden Gemüths-

1) Ich habe schon Bd. II, a, 213, 3 auf die chronologischen Schwierigkeiten dieser Angabe aufmerksam gemacht. Von den zwei Annahmen, welche ich dort offen gelassen habe, dass entweder Pyrrho mit Unrecht zum Schüler Bryso's, oder dieser mit Unrecht zum Sohne Stilpo's gemacht worden sei, ist mir die erste wahrscheinlicher: Diog. IX, 61 entlehnt die Angabe aus Alexanders *διαδοχαὶ*, und der Art solcher Diadochenverzeichnisse entspricht es ganz, wenn man dem Skeptiker, dessen Zusammenhang mit den Megarikern zum voraus feststand, den letzten von diesen zum Lehrer gab. Ebensowenig Werth hätte die Angabe, dass der Eretrier Menedemus, der etwa 15 Jahre jünger als Pyrrho, und selbst *ὀψιμαθὴς* war (s. Th. II, a, 237), sein Lehrer gewesen sei, wenn sie sich auch wirklich, wie Waddington a. a. O. S. 418 sagt, bei Suidas fände; indessen ist sie ihm fremd.

2) D. IX, 61. Aristokl. a. a. O. 18, 20. 17, 8, von denen wir auch erfahren, dass Pyrrho ursprünglich Maler war. Suidas *Πύῤῥων* schreibt nur den Diogenes, in dem überlieferten Text mit einigen Schreibfehlern, ab.

3) Vgl. S. 479, 2. Th. I, 861 f.

4) Diog. 63, vgl. §. 61.

5) Diog. IX, 64, 109.

6) Nach Diog. 64 machten sie ihn zum Oberpriester und bewilligten ihm zuliebe den Philosophen Steuerfreiheit. Einer Bildsäule Pyrrho's in einer Halle auf dem Marktplatz von Elis und eines Denkmals in der Nähe dieser Stadt erwähnt Pausan. VI, 24, 4. Nach Diokles (D. 65) schenkten ihm auch die Athener wegen des Verdienstes, das er sich durch Tödtung eines thracischen Fürsten Kotys erworben hatte, das Bürgerrecht.

7) Diog. 66. 62; nach Sext. Math. I, 282 hätte er zwar für ein Gedicht auf Alexander 10000 Goldstücke erhalten; aber wenn diess überhaupt wahr ist, muss er sie später nicht mehr gehabt haben.

ruhe[1]) ertrug. Er starb, wie es scheint, um 275—270 v. Chr., | in hohem Alter[2]). Schriften hatte er nicht hinterlassen[3]); schon die Alten kannten daher seine Lehre nur aus denen seiner Schüler[4]), von welchen Timon aus Phlius der bedeutendste ist[5]);

1) Beispiele derselben gibt Diog. 67 f. Dass er jedoch, wie Antigonus ebd. 62 behauptet, die Adiaphorie weit genug getrieben habe, um Wagen und Abgründen nicht auszuweichen, und nur durch seine Freunde vor Schaden bewahrt worden sei, klingt höchst unglaublich, und wurde von Aenesidemus mit Recht bestritten. Er hätte auch ein merkwürdiges Glück haben müssen, um bei einem so sinnlosen Verhalten 90 Jahre alt zu werden, vollends wenn er sich, wie Diog. 63 sagt, oft allein herumtrieb.

2) Alle Zeitbestimmungen sind aber hier sehr schwankend. Sein Todes- und Geburtsjahr wird nicht angegeben, und die Notiz bei Suidas, dass er Ol. 111 336/2 v. Ch. und später gelebt habe, nützt uns nichts. Wenn er aber (nach Diog. 62) gegen 90 Jahre alt wurde, und wenn man ferner annimmt, er habe sich gleich bei Alexanders Aufbruch nach Asien an Anaxarch angeschlossen, und sei damals 24—30 Jahre alt gewesen, erhält man das obige Ergebniss, dem auch Maccoll the Greek Sceptics (Lond. 1869) beitritt, und von dem Waddington a. a. O. S. 417 und Haas De phil. Scept. successionibus (Würzb. 1875) S. 7 durch die Annahme, Pyrrho's Leben falle zwischen 365 und 275, sich kaum entfernen.

3) Diog. pro. 16. 102. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 1, wogegen Sext. Math. I, 282 (vgl. Plut. Alex. fort. I, 10. S. 331) nicht angeführt werden kann: Sextus sagt ja nicht, dass das angebliche Gedicht an Alexander sich erhalten habe; die ganze Angabe ist aber auch unsicher.

4) Sext. Math. I, 53 nennt desshalb Timon: ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων.

5) Timon (über den Wachsmuth De Timone Phliasio, Lpz. 1859) war aus Phlius gebürtig (Diog. IX, 109 u. a.). Zuerst Chortänzer (D. 109. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 12), soll er dieses Gewerbes überdrüssig nach Megara gegangen sein, um Stilpo zu hören (D. 109); und da Stilpo's Lehrthätigkeit wahrscheinlich noch in's dritte Jahrhundert herabreicht (Bd. II, a, 211, 1), Timon's Geburt aber (s. u.) annähernd 325—315 v. Chr. zu setzen sein wird, kann ich Preller's (Hist. phil. gr. et rom. 398) und Wachsmuth's (S. 5) Urtheil, dass die Sache chronologisch unmöglich sei, nicht beistimmen, auch das Gegentheil aber freilich, bei der Unsicherheit aller dieser Zeitbestimmungen, nicht behaupten. In der Folge wurde er mit Pyrrho bekannt, dem er die unbedingteste Bewunderung widmete, und zog mit seiner Gattin nach Elis (D. 109. 69. Aristokl. a. a. O. 11. 14. 21); er trat sodann selbst in Chalcis als Lehrer auf, und nachdem er sich dadurch ein Vermögen erworben hatte, brachte er sein übriges Leben in Athen zu (D. 110. 115). Aus Diog. 112. 115 geht hervor, dass er den Arcesilaus, welcher 241 v. Chr. starb, überlebt hat, und fast 90 Jahre alt wurde, und

neben ihm sind uns noch einige andere dem Namen nach bekannt[1]). | Seine Schule war aber von kurzer Dauer[2]); bald

so mag denn sein Tod annäherungsweise um 230, seine Geburt um 320 v. Chr. fallen. Ueber seine Persönlichkeit und seinen Charakter vgl. m. Diog. 110. 112—115. Athen. X, 438, a, den Ael. V. H. II, 41 ausschreibt. Von seinen zahlreichen, theils in Prosa theils in den verschiedensten dichterischen Formen verfassten Schriften sind die bekannteste die Sillen, nach denen er selbst der Sillograph heisst, eine mit Witz und Schärfe geschriebene Satyre auf frühere und gleichzeitige Philosophen. Man vgl. über dieselben (nach D. 110 ff. u. a.) Wachsmuth S. 9 ff. 3 f. Ihre Ueberbleibsel hat Derselbe S. 51 ff. gesammelt.

1) Diog. 67—69 nennt als seine Schüler neben Timon einen Eurylochus, der es aber in der Kunst des Gleichmuths nicht weit gebracht habe; ferner Philo aus Athen, Hekatäus aus Abdera, den bekannten Historiker (über den Müller Fragm. Hist. gr. II, 384 ff.) und Nausiphanes, den Lehrer Epikur's, der noch als junger Mensch von ihm gewonnen worden sein soll. Die letztere Angabe lässt sich aber, da Pyrrho nicht wohl vor 322 v. Chr. nach Elis zurückgekehrt sein kann, und andererseits Epikur vor 310 die Schule des Nausiphanes verlassen haben muss (s. o. S. 365, 5), nur unter der Voraussetzung halten, Nausiphanes sei wenige Jahre nach Pyrrho seinerseits als Lehrer aufgetreten. Uebrigens soll Nausiphanes Pyrrho's Lehre nicht gebilligt, sondern nur seine Gemüthsstimmung bewundert haben (Diog. a. a. O.), so dass er nicht eigentlich sein Schüler genannt werden kann. — Der Numenius, welchen D. 102 vgl. 68 unter Pyrrho's *συνήθεις* aufführt, wird als solcher dadurch verdächtig, dass auch Aenesidemus diesen zugezählt ist, und es fragt sich, ob er nicht, wie dieser, erst einer späteren Zeit der skeptischen Schule angehört. Ebensowenig wissen wir, ob der Abderite Askanius, der nach D. IX, 61 allerdings ein Skeptiker gewesen zu sein scheint, zur Schule Pyrrho's gehörte.

2) Nach Diog. 115 hatte Menodotus (ein Skeptiker aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.) behauptet, Timon habe keinen Nachfolger hinterlassen, die Schule sei vielmehr von ihm bis auf Ptolemäus, d. h. bis in das letzte Jahrhundert v. Chr., unterbrochen gewesen. (Dass nämlich Menodotus wirklich diess sagt, und nicht blos, wie Haas a. a. O. S. 11 glaubt, „die skeptische Lebensweise sei unterbrochen gewesen", liegt am Tage. Es heisst: *τούτου διάδοχος, ὡς μὲν Μηνόδοτός φησι, γέγονεν οὐδεὶς, ἀλλὰ διέλιπεν ἡ ἀγωγή* u. s. w. *Σκεπτικὴ ἀγωγὴ* ist aber der stehende Name für die skeptische Schule, und kann am wenigsten da etwas anderes bedeuten, wo gesagt wird: „Der Schulvorsteher hatte keinen Nachfolger, sondern die *ἀγωγὴ* erlosch." Es ist auch von eigenthümlichen „*vitae rationes et instituta*" der Skeptiker nicht das geringste bekannt.) Sotion und Hippobotus dagegen hatten als seine Schüler Dioskurides, Nikolochus, Euphranor und Praÿlus genannt. Ebenso folgte sein Sohn,

nach Timon scheint sie erloschen zu sein[1]); wer zur Skepsis hinneigte, schloss sich jetzt wohl der neueren Akademie an, gegen deren Stifter schon Timon seine Eifersucht nicht verborgen hatte[2]).

Das wenige, was uns von Pyrrho's Lehre überliefert ist, fasst sich in die drei Bestimmungen zusammen, dass wir von der Beschaffenheit der Dinge nichts wissen können, dass daher das richtige Verhalten zu ihnen in der Zurückhaltung alles Urtheils bestehe, und dass aus dieser immer und nothwendig die Ataraxie | hervorgehe. Wer glückselig leben will, — denn davon geht auch die Skepsis aus — der muss nach Timon dreierlei in's Auge fassen: wie die Dinge beschaffen sind, wie wir uns zu ihnen verhalten sollen, welcher Gewinn uns aus diesem Verhalten erwächst[3]). Auf die erste von diesen drei Fragen lässt sich jedoch der pyrrhonischen Lehre zufolge nur antworten, dass die Dinge unserem Wissen schlechthin unzugänglich sind, dass wir von jeder Eigenschaft, welche wir einem Ding beilegen, ebenso gut auch das Gegentheil aussagen können[4]). Zur Be-

der Arzt Xanthus, der Lebensweise seines Vaters. (Diog. 109; dass jedoch Timon selbst gleichfalls Arzt gewesen sei, wie Wachsmuth S. 5 mit andern annimmt, ist zwar nicht unwahrscheinlich, doch folgt es aus den Worten: *ἰατρικὴν ἐδίδαξε*, nicht sicher, da diese auch bedeuten können: er liess ihn die Heilkunde erlernen; vgl. Bonnet De Galeni subfigurat. empir. Bonn 1872. S. 13.) Der Pyrrho dagegen, welchen Suid. *Πύῤῥων Φλιάσ.* als Timon's Schüler nennt, verdankt sein Dasein, wie Bernhardy z. d. St. richtig bemerkt, einer Verwechslung: es muss heissen, *Τίμων μαθητὴς Πύῤῥωνος*. Wenn Aratus von Soli ihn gehört hat (Suid. *Ἄρατος* vgl. Diog. IX, 113), so schloss er sich doch seinen Ansichten nicht an; s. o. 38, 1.

1) Bei Diog. 116 wird zwar noch, wohl gleichfalls nach Hippobotus und Sotion, Eubulus der Schüler Euphranor's genannt, wenn aber an diesen sofort, als sein Zuhörer, Ptolemäus angeknüpft wird, so kann auch den Späteren zwischen beiden, also während einer Zeit von mehr als 100 Jahren, kein Skeptiker der pyrrhonischen *ἀγωγὴ* bekannt gewesen sein.

2) Vgl. Diog. 114 f.

3) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 2: *ὁ δέ γε μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δὲ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δὲ τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσιν.*

4) Aristokl. a. a. O.: *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν* (Pyrrho) *ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο*

gründung dieses Satzes scheint Pyrrho ausgeführt zu haben, dass weder die sinnliche, noch die Vernunfterkenntniss ein sicheres Wissen gewähre[1]), denn jene zeige uns die Dinge nicht wie sie an sich sind, sondern immer nur, wie sie uns erscheinen[2]), diese beruhe selbst da, wo man ihrer am sichersten zu sein glaubt, im sittlichen Gebiete, nicht auf wirklichem Wissen, sondern nur auf Herkommen und Gewöhnung[3]), es lasse sich daher jeder Behauptung mit gleichem Recht eine entgegengesetzte gegenüberstellen[4]). Kann aber weder die Wahrnehmung noch die Vernunft, jede für sich genommen, ein zuverlässiges Zeugniss ablegen, so können es auch beide zusammen nicht, und es ist so auch der dritte Weg abgeschnitten, auf dem wir möglicherweise zum Wissen gelangen könnten[5]). Wie viel von den sonstigen Gründen der späteren Skepsis auf Pyrrho's Rechnung zu setzen ist, lässt sich nicht mehr ausmachen; die kurze Dauer und geringe Ausbreitung der pyrrhonischen Schule macht es wahrscheinlich, dass die skeptische Theorie bei ihm noch nicht sehr ausgebildet war, und das gleiche kann man auch aus ihrer weiteren Entwicklung in der Akademie abnehmen; die zehn Wendungen oder Tropen, in welche die skeptischen Einwürfe in der Folge zusammengefasst werden, dürfen wir wohl sicher erst dem

(l. τὸ) *μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.* Diog. IX, 61: *οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* Gell. XI, 5, 4: Pyrrho soll gesagt haben, *οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐθετέρως.*

1) Vgl. Aristokl. a. a. O. und Diog. IX, 114 (Anm. 5).

2) Timon b. Diog. IX, 105: *τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι· τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.*

3) Diog. IX, 61: *οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτε ἄδικον, καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων, μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν, οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* Sext. Math. XI, 140: *οὔτε ἀγαθὸν τί ἐστι φύσει οὔτε κακὸν, ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται κατὰ τὸν Τίμωνα.*

4) So sind wohl die Worte Aenesidem's b. Diog. IX, 106 zu verstehen: *οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.* Vgl. S. 484, 4.

5) Diog. IX, 114 über Timon: *συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας· συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος.* Der Sinn dieses Sprichworts ist im obigen erklärt.

Aenesidemus zuschreiben [1]). Mag daher auch manches einzelne in dieser späteren Beweisführung von Pyrrho und seinen Schülern herrühren [2]), so sind wir doch nicht mehr im Stande, es auszuscheiden.

Steht es nun so mit unserem Wissen um die Dinge, so bleibt uns zu denselben — und diess ist die Antwort auf die zweite der obigen Fragen — nur ein durchaus skeptisches Verhalten

1) Zwar bringt Diog. IX, 79 ff. diese Tropen schon im Leben Pyrrho's, aber man kann daraus nicht viel schliessen, denn Diog. will hier die skeptische Theorie überhaupt darstellen, ohne dass er zwischen Pyrrho und den Späteren genauer unterschiede; seine letzte (von ihm wohl nur mittelbar benützte) Quelle für die 10 Tropen scheint aber nach §. 78 Aenesidem's pyrrhonische Hypotypose gewesen zu sein, und darüber, ob sie von Pyrrho selbst herrühren, spricht er sich nicht bestimmt aus; §. 79 ist nämlich in dem Sätzchen *τούτους — τίθησιν* theils die Lesart unsicher, theils fragt es sich, ob das *τίθησιν* auf Pyrrho oder auf Aenesidem geht. Sext. Pyrrh. I, 36 legt sie nur im allgemeinen den älteren Skeptikern bei, unter diesen verstand er jedoch nach Math. VII, 345 (*τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους*) den Aenesidemus und seine nächsten Nachfolger; auf Aenesidem führt sie auch Aristokles a. a. O. 18, 8 zurück, wenn er sagt: *ὁπόταν γε μὴν Αἰνησίδημος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τοὺς ἐννέα διεξίῃ τρόπους κατὰ τοσούτους γὰρ ἀποφαίνειν ἄδηλα τὰ πράγματα πεπείραται.* Sie konnten aber um so eher für pyrrhonisch gehalten werden, da sowohl Aenesidem selbst (Diog. IX, 106) als die Späteren (Favorin b. Gell. XI, 5, 5 vgl. Philostr. vit. soph. I, S. 491) skeptische Ausführungen jeder Art *λόγοι* oder *τρόποι Πυῤῥώνειοι* zu nennen pflegten. Dass sie so, wie sie bei Sextus und Diog. vorliegen, nicht pyrrhonisch sein können, ist augenscheinlich, da sie wiederholt auf spätere Lehren und Personen Rücksicht nehmen; Waddington (in der S. 480, 1 genannten Abhandlung, S. 653) hat weder diesen Umstand noch die Aussagen des Aristokles und Sextus hinreichend beachtet, wenn er sich dafür entscheidet, dass die 10 Tropen von Pyrrho oder spätestens von Timon herstammen; und ebensowenig hat er die Thatsache berücksichtigt, dass in den Mittheilungen des Aristokles über Timon (s. o.) der 10 Tropen nicht gedacht wird, während doch (nach S. 482) gerade Timon sie überliefert haben müsste, wenn sie von Pyrrho herrührten.

2) So führt Sext. Math. VI, 66 und gleichlautend X, 197 einen Beweis gegen die Realität der Zeit aus Timon an, und derselbe berichtet Math. IV, 2, dass Timon in seinen Streitschriften gegen die Physiker vor allem das Recht bestritten habe, irgend eine unbewiesene Voraussetzung zu machen; d. h. er suchte den Dogmatismus dadurch zu widerlegen, dass er nachwies, jeder Beweis setze schon ein Bewiesenes, mithin einen andern Beweis voraus, und so in's unendliche.

übrig. Wie die Dinge beschaffen sind, können wir schlechterdings nicht | wissen, wir dürfen daher auch nichts über ihre Beschaffenheit glauben oder behaupten, wir können von keinem Ding sagen, es sei, oder es sei nicht, wir müssen uns vielmehr jedes Urtheils enthalten, indem wir zugeben, dass von allem, was uns als wahr erscheint, ebenso gut auch das Gegentheil wahr sein kann [1]). Alle unsere Aussagen drücken demnach (wie mit den Cyrenaïkern gelehrt wird) nur unsere subjektive Vorstellung, nicht eine objektive Realität aus: wir können allerdings nicht läugnen, dass uns etwas so oder so erscheine, aber wir werden nie sagen dürfen, es sei so [2]); ja auch dieses selbst, dass uns eine Sache so oder so erscheine, kann keine Behauptung, sondern nur ein Bekenntniss des Einzelnen über seinen Gemüthszustand sein [3]), und ebenso darf der allgemeine Grundsatz des Nichtentscheidens nicht als Lehrsatz, sondern nur als Bekenntniss, und desshalb gleichfalls nur problematisch, ausgesprochen werden [4]). Doch müssen wir es dahingestellt sein

1) Aristokl. a. a. O. 18, 2 (nach dem obigen): *διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν.* Diog. IX, 61 s. o. 485, 3. Ebd. 76: das *οὐ μᾶλλον* bedeute nach Timon in seinem Python *τὸ μηδὲν ὁρίζειν ἀλλὰ ἀπροςθετεῖν.*

2) Aenesidem b. Diog. IX, 106: *οὐδὲν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* Timon ebd. 105; s. o. 485, 2.

3) Diog. IX, 103 f.: *περὶ μὲν ὧν ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν ὁμολογοῦμεν . . . περὶ δὲ ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ φάμενοι κατειλῆφθαι ἐπέχομεν περὶ τούτων ὡς ἀδήλων· μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν. τὸ μὲν γὰρ ὅτι ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν καὶ τὸ ὅτι τόδε νοοῦμεν γινώσκομεν, πῶς δ' ὁρῶμεν ἢ πῶς νοοῦμεν ἀγνοοῦμεν· καὶ ὅτι τόδε λευκὸν φαίνεται διηγηματικῶς λέγομεν οὐ διαβεβαιούμενοι εἰ καὶ ὄντως ἐστί . . . καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον τιθέμεθα οὐχ ὡς καὶ τοιοῦτον ὄν· καὶ ὅτι πῦρ καίει αἰσθανόμεθα, εἰ δὲ φύσιν ἔχει καυστικὴν, ἐπέχομεν* u. s. w.

4) Diog. a. a. O.: *περὶ δὲ τῆς Οὐδὲν ὁρίζω φωνῆς καὶ τῶν ὁμοίων λέγομεν ὡς οὐ δογμάτων· οὐ γάρ εἰσιν ὅμοια τῷ λέγειν ὅτι σφαιροειδής ἐστιν ὁ κόσμος· ἀλλὰ γὰρ τὸ μὲν ἄδηλον, αἱ δὲ ἐξομολογήσεις εἰσίν. ἐν ᾧ οὖν λέγομεν μηδὲν ὁρίζειν οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ὁριζόμεθα.* Auch diess gibt Diog. (wie schon das *δογματικοὶ* Anm. 3 zeigt) in seiner späteren Form, vielleicht nach Sext. Pyrrh. I, 197, doch der Sache nach mit dem aus Timon und Pyrrho angeführten übereinstimmend.

lassen, wie weit die spitzfindigen Wendungen des Ausdrucks, wodurch sich die Skeptiker nach dieser Seite hin den Griffen ihrer Gegner zu entziehen suchten[1]), | schon aus der pyrrhonischen Schule herstammen; die meisten derselben sind offenbar erst in dem Streit mit den Dogmatikern aufgesucht worden, dessen lebhaftere dialektische Entwicklung kaum älter sein dürfte, als die Ausbildung der stoischen Erkenntnisstheorie durch Chrysippus und die dadurch hervorgerufene Dialektik des Karneades. In diesem Verzicht auf jede feste Ueberzeugung besteht die Aphasie, oder Akatalepsie, die Zurückhaltung unserer Beistimmung (ἐποχή), welche schon Pyrrho und Timon in theoretischer Beziehung für das allein richtige Verhalten erklärten[2]), und welcher die ganze Schule ihre verschiedenen Namen[3]) verdankte.

Aus dieser Aphasie nun, lehrt Timon, indem er sich zu seiner dritten Frage wendet, entwickelt sich nothwendig die Unerschütterlichkeit des Gemüths, oder die Ataraxie, welche allein zur wahren Glückseligkeit führen kann[4]). Ihre Meinungen und Vorurtheile beunruhigen die Menschen und verleiten sie zu leidenschaftlichen Bestrebungen; wer als Skeptiker auf alle Meinung verzichtet hat, der allein ist im Stande, die Dinge mit unbedingter Gemüthsruhe zu betrachten, ohne dass er durch irgend eine Leidenschaft oder Begierde gestört würde[5]). Er hat erkannt, dass |

1) Hierüber III, b, 20 2. Aufl.

2) Diog. IX, 61. 107. Aristokl. a. a. O. Die Ausdrücke ἀφασία, ἀκαταληψία, ἐποχὴ bezeichnen durchaus dasselbe; die Späteren setzen dafür auch ἀῤῥεψία, ἀγνωσία τῆς ἀληθείας u. dgl. Wenn Timon, wie es nach Aristokles und Diog. 107 scheint, erst aus Anlass der dritten von seinen Fragen der Aphasie erwähnte, so ist diess jedenfalls ungenau.

3) Πυῤῥώνειοι, σκεπτικοὶ, ἀπορητικοὶ, ἐφεκτικοὶ, ζητητικοί; vgl. Diog. 69 f. u. a.

4) Aristokl. a. a. O. 2: τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν ἔπειτα δ' ἀταραξίαν. Diog. 107: τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχὴν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον. Statt Ataraxie steht auch Apathie, Diog. 108. Cic. Acad. II, 42, 130.

5) Timon b. Aristokl. a. a. O. 18, 14 über Pyrrho:
ἀλλ' οἷον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἴδον ἠδ' ἀδάμαστον
πᾶσιν, ὅσοις δάμνανται ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε (so Wachsm. S. 62),
λαῶν ἔθνεα κοῦφα, βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα
ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης.

es nur ein eitler Wahn ist, wenn man meint, irgend ein äusserer Zustand habe vor dem andern etwas voraus [1]), dass dagegen in Wahrheit nur die Stimmung unseres Gemüths oder die Tugend einen Werth hat [2]), und indem er sich so auf sich selbst zurückzieht, erreicht er die Glückseligkeit, welche das Ziel aller Philosophie ist [3]). Sofern aber absolute Unthätigkeit nicht möglich ist, wird ein solcher zwar dem Wahrscheinlichen, und insofern auch dem Herkommen folgen [4]), aber er wird sich dabei bewusst sein, dass dieses sein Verhalten nicht auf dem Grund einer sicheren Ueberzeugung beruht [5]). Nur in dieses Gebiet der unsicheren Meinung gehören alle positiven Urtheile über gut und böse, und nur in dieser bedingten Weise will Timon das Gute und Göttliche als Lebensnorm aufstellen [6]); das eigentliche Ziel

Ders. b. Sextus Math. XI, 1: der Skeptiker lebe

ῥῇστα μεθ' ἡσυχίης
αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταὐτὰ
μὴ προσέχων δειλοῖς ἡδυλόγου σοφίης. Ders. b. Diog. 65.

1) Cic. Fin. II, 13, 43: *quae* (das Aeussere) *quod Aristoni et Pyrrhoni omnino visa sunt pro nihilo, ut inter optime valere et gravissime aegrotare nihil prorsus dicerent interesse.* III, 3, 11: *cum Pyrrhone et Aristone qui omnia exaequent.* Acad. II, 42, 130: *Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae ἀπάθεια nominatur.* Epikt. fragm. 93 (b. Stob. Floril. 121, 28): *Πύῤῥων ἔλεγεν μηδὲν διαφέρειν ζῆν ἢ τεθνάναι.*

2) Cic. Fin. IV, 16, 43: *Pyrrho . . qui virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat.* Dasselbe ebd. II, 13, 43. III, 4, 12.

3) S. vor. Anm. und S. 484, 3. 488, 4.

4) Diog. 105: *ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνί φησι μὴ ἐκβεβηκέναι* [sc. *τὸν Πύῤῥωνα*] *τὴν συνήθειαν. καὶ ἐν τοῖς ἰνδαλμοῖς οὕτω λέγει· ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει οὗπερ ἂν ἔλθῃ.* (Vgl. Sext. Math. VII, 30.) Ebd. 106 von Pyrrho: *τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* Aristokl. b. Eus. XIV, 18, 15: *ὁπόταν μέντοι φῶσι τὸ σοφὸν δὴ τοῦτο, ὅτι δέοι κατακολουθοῦντα φύσει καὶ τοῖς ἔθεσι ζῆν, μηδενὶ μέντοι συγκατατίθεσθαι* u. s. w.

5) S. o. 487, 2. 3.

6) Sext. Math. XI, 20: *κατὰ δὲ τὸ φαινόμενον τούτων ἕκαστον ἔχομεν ἔθος ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον προσαγορεύειν· καθάπερ καὶ ὁ Τίμων ἐν τοῖς ἰνδαλμοῖς ἔοικε δηλοῦν ὅταν φῇ·*

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα·
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεὶ,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίγνεται ἀνδρὶ βίος.

dieser Skepsis dagegen ist das rein negative der Adiaphorie, und dass sich die pyrrhonische Schule dem Leben auch nur so weit genähert hat, um für die unvermeidlichen Thätigkeiten und Begierden statt der Apathie die blosse Metriopathie zum Grundsatz zu machen, ist | nicht zu erweisen[1]). Sie scheint auch nach dieser Seite hin nur zu geringer Entwicklung gelangt zu sein.

2. Die neuere Akademie.

Erst die platonische Schule war es, in welcher die skeptische Theorie sorgfältiger begründet und ausgeführt wurde. Ich habe schon früher bemerkt, dass diese Schule nach Xenokrates mehr und mehr von spekulativen Untersuchungen abgekommen war, und sich auf die Ethik beschränkt hatte. Die gleiche Richtung hielt sie nun auch fest, als sie bald nach dem Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts einen neuen wissenschaftlichen Aufschwung nahm; aber statt dass sie früher die theoretische Wissenschaft nur vernachlässigt hatte, warf sie sich jetzt auf ihre Bestreitung, um eben durch die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Wissens zur Sicherheit und Glückseligkeit des Lebens zu gelangen. Inwieweit hiebei der Vorgang Pyrrho's mitgewirkt hat, lässt sich nicht mehr durch Zeugnisse nachweisen; aber der Natur der Sache nach ist es nicht wahrscheinlich, dass der gelehrte Urheber dieser Richtung in der Akademie die Ansichten eines Philosophen nicht berücksichtigt haben sollte, dessen Wirken in dem nahen Elis er noch erlebt hatte, und dessen bedeutendster Schüler, ihm selbst wohlbekannt, als fruchtbarer Schriftsteller neben ihm in Athen wirkte[2]). Noch bestimmter erhellt aus der ganzen Gestalt und Richtung der neuakademischen Skepsis der

1) Zwar entschuldigte sich Pyrrho nach einer von Antigonus dem Karystier aufbewahrten Anekdote (b. Aristokl. a. a. O. 18, 19. Diog. IX, 66) über einer Gemüthsbewegung mit den Worten: es sei schwer, den Menschen ganz auszuziehen; diess beweist aber nur, dass er eben diess anstrebte, und noch keine principielle Vermittlung zwischen der von seinem System geforderten Apathie und dem praktischen Bedürfniss gefunden hatte. Auch was Ritter III, 451 anführt, beweist nicht, dass die Lehre von der Metriopathie schon Pyrrho und seiner Schule angehört.

2) Vgl. Diog. IX, 114 f. Ich kann daher Tennemann's Meinung (Gesch. d. Phil. IV, 190), dass Arcesilaus ganz unabhängig von Pyrrho auf seine Ansichten gekommen sein könne, nicht beitreten.

Antheil, welchen das stoische System an ihrer Entstehung gehabt hat, indem es durch die Zuversichtlichkeit seines | Dogmatismus den Widerspruch und Zweifel hervorrief, ohne dass man desshalb auf geschichtlich unwahrscheinliche Vermuthungen über das persönliche Verhältniss des Arcesilaus zu Zeno zurückzugehen nöthig hätte [1]).

Diese Beziehung der neuakademischen Lehre zum Stoicismus lässt sich gleich an dem ersten Urheber derselben [2]), an Arcesilaus [3]), nachweisen. Die Zweifel dieses Philosophen |

1) Zwar behauptet Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 10. 6, 5, Zeno und Arcesilaus haben zusammen den Polemo gehört, und die Eifersucht dieser beiden Schulgenossen habe den Keim zum Streit der Stoa mit der Akademie gelegt; und das gleiche hatte wohl schon Antiochus behauptet, wenn sich auch Cic. Acad. I, 9, 35 nur für die Schulgenossenschaft der beiden Philosophen auf ihn beruft. Vgl. Acad. II, 24, 76. Indessen ist darauf nichts zu geben. Dass sowohl Zeno als Arcesilaus den Polemo gehört haben, steht allerdings ausser Zweifel; dass sie ihn aber in derselben Zeit hörten, ist nach den S. 27, 4 gegebenen Nachweisungen nicht möglich, und wenn es auch der Fall wäre, könnte der wissenschaftliche Gegensatz der beiden Schulen keinenfalls blos auf das persönliche Verhältniss ihrer Stifter zurückgeführt werden.

2) Als Stifter der neuen (mittleren, zweiten) Akademie bezeichnet den Arc. Cic. De orat. II, 18, 68. Diog. IV, 28. I, 19. Eus. pr. ev. XIV, 4, 16. Sext. Pyrrh. I, 220. 232. Clemens Strom. I, 301, C.

3) Arcesilaus (über den Geffers De Arcesila. Gött. 1842. Gymn. progr.) war zn Pitane in Aeolien geboren (Strabo XIII, 1, 67. S. 614. Diog. IV, 28). Sein Geburtsjahr wird nicht angegeben; aber da ihm Lacydes nach Diog. IV, 61 Ol. 134, 4 (241/1 v. Chr.) folgte, und er selbst das 75ste Jahr erreicht hatte (D. 44), so muss es zwischen 316 und 314, am wahrscheinlichsten 315 v. Chr. fallen. Nachdem er in seiner Vaterstadt den Unterricht eines Mathematikers Autolykus genossen hatte, begab er sich nach Athen, wo er erst Theophrast hörte, aber von Krantor für die Akademie gewonnen wurde (D. 29 f. Numen. b. Eus. XIV, 6, 2 f.). Mit ihm war er eng befreundet (s. Bd. II, 847, 2), und durch ihn wurde er wohl hauptsächlich in die akademische Lehre eingeführt; da aber Polemo der Vorsteher der Akademie war, wird er gewöhnlich dessen Schüler genannt (s. vor. Anm. und Cic. De orat. III, 18, 67. Fin. V, 31, 94. Strabo a. a. O.). Nach seinem Tode hörte er vermuthlich auch Krates; dass er dagegen Pyrrho, Menedemus, Diodor gehört habe, sagt weder Diog. 33 noch selbst Numen. b. Eus. a. a. O. XIV, 5, 10 f., und wenn es der letztere auch meinen sollte, würden wir darin nur ein Missverständniss der Angabe, dass er sie benützt habe, sehen dürfen. Mit ungewöhnlicher Denkschärfe, schneidendem Witz

richteten sich zwar sowohl gegen die Vernunfterkenntniss, als gegen die sinnliche Wahrnehmung [1]; doch war es hauptsächlich die stoische Lehre von der begrifflichen Vorstellung, die er angriff [2], und nach allem, was uns von ihm überliefert ist, scheint es, dass er mit dieser auch jede Möglichkeit einer Vernunft-

und grosser Redegabe ausgerüstet (D. 30. 34. 37. Cic. Acad. II, 6, 18. Numen. b. Eus. XIV, 6, 2 f. Witzworte von ihm bei D. 43. Plut. De sanit. 7, S. 126. qu. conv. VII, 5, 3, 7. II, 1. 10, 4. Stob. Floril. ed. Mein. IV, 193, 28 aus Joh. Dam.), kenntnissreich, namentlich auch der Mathematik kundig (s. o. und D. 32), und in den Dichtern seines Volkes bewandert (D. 30 ff., der auch seiner eigenen dichterischen Versuche erwähnt und einige Epigramme von ihm mittheilt), scheint er sich schon frühe hervorgethan zu haben; aus Plut. adv. Col. 26, S. 1121 erhellt, dass er noch zu Lebzeiten Epikur's, also vor 270 v. Chr., mit seiner skeptischen Theorie aufgetreten war, und bedeutenden Erfolg erlangt hatte. Wenn jedoch Apollodor seine ἀκμή, nach Diog. 45, Ol. 120 (300—296 v. Chr.) setzte, so ist diess um 5—6 Olympiaden zu früh, und es fragt sich, ob nicht bei Diogenes die Zahl verschrieben ist. Nach dem Tode des Krates (dessen Jahr aber nicht angegeben wird) kam die Leitung der Schule durch den freiwilligen Verzicht seines zuerst gewählten älteren Mitschülers Sokratides an Arcesilaus (D. 32, etwas ausführlicher der Th. II, a, 836 näher bezeichnete Index Herculanensis col. 18; auch bei Suid. *Πλάτων* S. 296, 4 Bernh. ist statt *Σωκράτους*, wie Bücheler zu der Stelle des Ind. Herc. zeigt, *Σωκρατίδης* zu setzen). Durch ihn gelangte sie zu bedeutender Blüthe (Strabo I, 2, 2. S. 15. D. 37. Numen. b. Eus. XIV, 6, 14; vgl. vor. Anm.). Den öffentlichen Angelegenheiten hielt er sich ferne, und lebte in gelehrter Zurückgezogenheit (D. 39), wegen seines reinen, gleichmüthigen, milden, menschenfreundlichen und liebenswürdigen Charakters auch von Gegnern geschätzt (D. 37 ff., wo manche einzelne Züge, 44. VII, 171. IX, 115. Cic. Fin. V, 31, 94. Plut. De adulat. 22, S. 63. coh. ira 13, S. 461. Aelian. V. H. XIV, 26; über sein Verhältniss zu Kleanthes D. VII, 171. Plut. De adulat. 11, S. 55). Schriften hatte er nicht hinterlassen (D. 32. Plut. Alex. virt. 4, S. 328).

1) Cic. De orat. III, 18, 67: *Arcesilas primum . . ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit: quem ferunt . . aspernatum esse omne animi sensusque judicium, primumque instituisse, . . . non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare.* Eben diess ist jene *calumniandi licentia*, die ihm nach Augustin. c. Acad. III, 17, 39 (der hier ohne Zweifel Cicero folgt) zum Vorwurf gemacht wurde, jenes *contra omnia velle dicere quasi ostentationis causa.*

2) Vgl. auch Cic. Acad. I, 12, 44: *cum Zenone, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit;* Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 6 ff., welcher das

erkenntniss umgestossen zu haben überzeugt war, dass er mithin den stoischen Sensualismus als die allein denkbare dogmatische Erkenntnisstheorie voraussetzte, auf die platonische und aristotelische dagegen, trotz seiner Bewunderung für Plato und seine Schriften [1]), keine Rücksicht nahm. Es werden uns wenigstens durchaus keine eigenthümlichen Gründe gegen die reine Vernunfterkenntniss von ihm überliefert, vielmehr wird nur gesagt, dass er die skeptischen Sätze des Plato und Sokrates, des Anaxagoras, Empedokles, Demokrit, Heraklit und Parmenides wiederholt habe [2]), die sämmtlich nicht der vernünftigen, sondern | der sinnlichen Erkenntniss gelten. Er selbst wollte freilich mit dieser auch jene aufheben [3]), und die Meinung, als ob er den Zweifel nur als Vorbereitung oder Versteck für den ächten Platonismus gebraucht hätte [4]), widerstreitet allen glaubwürdigen Angaben über seine Lehre; nur um so deutlicher sieht man aber, dass ihm die Annahme einer von der Erfahrung unabhängigen Vernunfterkenntniss gar keiner Widerlegung mehr zu bedürfen schien. Den stoischen Sätzen über die begriffliche Vorstellung hielt nun Arcesilaus zunächst schon im allgemeinen die Behauptung entgegen, dass sich ein mittleres zwischen der blossen Meinung und der Wissenschaft, eine dem Unweisen mit dem Weisen gemeinsame Art der Ueberzeugung, wie die stoische κατάληψις, nicht denken lasse, denn die Ueberzeugung des Weisen sei immer ein Wissen, die des Thoren sei immer ein Meinen [5]). Indem er sodann auf

Auftreten des Arc. durchaus als einen gegen Zeno gerichteten Angriff darstellt, und oben S. 81, 1. 491, 1.

1) D. 32: ἐῴκει δὴ θαυμάζειν καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ. Dasselbe der Ind. Herc. col. 19, 11.

2) Plut. adv. Col. 26, 2. Cic. Acad. I, 12, 44. Was Ritter III, 678 in der letztern Stelle findet, dass Arc. zur Bestreitung der philosophischen Lehren den Widerstreit derselben unter einander angeführt habe, steht so wenig darin, dass er sich vielmehr nach derselben eher auf ihre Uebereinstimmung hinsichtlich des Zweifels berufen hätte.

3) Cic. De orat. III, 18 s. S. 492, 1.

4) Bei Sext. Pyrrh. I, 234 f. Diokles aus Knidos bei Numen. in Eus. pr. ev. XIV, 6, 5. August. c. Acad. III, 17, 38. Für einen treuen Anhänger der alten Akademie hält den Arcesilaus auch Geffers a. a. O. 16 ff., dessen Beweisführung indessen leicht zu entkräften ist.

5) Sext. Math. VII, 153.

den Begriff der *φαντασία καταληπτική* näher eingieng, suchte er zu zeigen, dass dieser Begriff einen inneren Widerspruch enthalte, denn das Begreifen (*κατάληψις*) sei eine Beistimmung (*συγκατάθεσις*), die Beistimmung beziehe sich aber nicht auf Wahrnehmungen, sondern auf Gedanken und allgemeine Sätze [1]). Wenn endlich die Stoiker als das unterscheidende Merkmal der wahren oder begrifflichen Vorstellung die Ueberzeugungskraft betrachteten, die ihr allein, im Unterschied von jeder anderen, beiwohne, so bemerkte der Skeptiker hiegegen: solche Vorstellungen gebe es nicht, keine wahre Vorstellung sei von der Art, dass nicht auch eine falsche ebenso beschaffen sein könnte [2]). | Ist aber keine Sicherheit der Wahrnehmung möglich, so ist, wie unser Philosoph glaubt, auch kein Wissen möglich [3]), und da nun der Weise — hierin ist Arcesilaus mit den Stoikern einverstanden — immer nur dem Wissen beipflichten soll, nicht der blossen Meinung, so bleibt ihm nichts übrig, als sich aller und jeder Zustimmung zu enthalten, und auf jede feste Ueberzeugung

1) A. a. O. 154.

2) Cic. Acad. II, 24, 77. Zeno hatte behauptet: die begriffliche Vorstellung sei ein solcher Eindruck eines Wirklichen, wie man ihn von einem Unwirklichen nicht erhalten könne; Arc. bemühte sich zu zeigen, *nullum tale visum esse a vero, ut non ejusdem modi etiam a falso posset esse.* Ebenso Sext. a. a. O., mit dem Beisatz, dass diess Arc. in den verschiedensten Wendungen dargethan habe. Zu diesen mögen wohl auch Ausführungen über die Sinnestäuschungen und die Widersprüche in den Aussagen unserer Sinne gehört haben, wie wir sie bei Sext. VII, 408 ff. und sonst den Akademikern zugeschrieben finden. Vgl. Cic. N. D. I, 25, 70: *urguebat Arcesilas Zenonem, cum ipse falsa omnia diceret, quae sensibus viderentur, Zenon autem nonnulla visa esse falsa; non omnia.* Auf diese Einwürfe gegen Zeno bezieht sich wohl auch Plut. De an. (Fr. VII), 1: *ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης ὡς Ἀρκεσίλαος· οὕτω γὰρ καὶ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται.* Was nämlich Arcesilaus hier beigelegt wird, ist nur die Behauptung, dass das *ἐπιστητὸν* Ursache der *ἐπιστήμη* sei, und diess ist es, wenn es eine *φαντασία καταληπτική* hervorbringt. Der Zusammenhang, in dem dieser Satz bei Arc. stand, war daher wohl etwa dieser: wenn es ein Wissen gäbe, müsste es Dinge geben, welche ein Wissen hervorbringen. Solche Dinge gibt es aber nicht, da es keinen Gegenstand gibt, über den nicht ebensogut eine falsche, als eine wahre Meinung möglich wäre.

3) Sext. 155: *μὴ οὔσης δὲ καταληπτικῆς φαντασίας οὐδὲ κατάληψις γενήσεται· ἦν γὰρ καταληπτικῇ φαντασίᾳ συγκατάθεσις. μὴ οὔσης δὲ καταλήψεως πάντα ἔσται ἀκατάληπτα.*

zu verzichten[1]). Es ist also überhaupt unmöglich, etwas zu wissen, und auch nicht einmal dieses selbst, dass wir nichts wissen können, können wir gewiss wissen[2]). Wenn daher Arcesilaus in seinen Vorträgen keine bestimmte Ansicht aufstellte, sondern immer nur fremde disputirend widerlegte[3]), so war diess seiner Theorie ganz gemäss, und auch die tadelnden Aeusserungen über die Dialektik, welche von ihm berichtet werden[4]), stehen damit, | falls sie ächt sind[5]), schwerlich im Widerspruch: er konnte immerhin die Beweise der Stoiker und die Sophismen der Eristiker für werthlos halten, wenn er auch von der Unmöglichkeit, auf anderem Wege ein wirkliches Wissen zu gewinnen, überzeugt war, ja er konnte gerade aus ihrer Unfruchtbarkeit den Schluss ziehen, dass das Denken so wenig, wie die Sinne, zur Wahrheit führe. Zwischen seinem Endergebniss und dem eines Pyrrho ist kein wesentlicher Unterschied[6]).

1) Sext. a. a. O. Cic. Acad. a. a. O. und I, 12, 45. II, 20, 66 f. Plut. adv. Col. 24, 2. Eus. pr. ev. XIV, 4, 16. 6, 4. Dasselbe wird von Sext. Pyrrh. I, 233 so ausgedrückt: nach Arc. sei die *ἐποχὴ* im allgemeinen und in jedem besonderen Fall das Gute, die *συγκατάθεσις* das Ueble.

2) Cic. Acad. I, 12, 45.

3) Cic. Fin. II, 1, 2. V, 4, 11. De orat. III, 18, 67. Diog. IV, 28. Vgl. Plut. c. not. 37, 7.

4) Stob. Floril. 82, 4: *Ἀρκεσίλαος ὁ φιλόσοφος ἔφη τοὺς διαλεκτικοὺς ἐοικέναι τοῖς ψηφοπαίκταις* (Taschenspieler), *οἵτινες χαριέντως παραλογίζονται.* Ebd. 10 (unter der Ueberschrift: *Ἀρκεσιλάου ἐκ τῶν Σερήνου ἀπομνημονευμάτων*): *διαλεκτικὴν δὲ φεῦγε, συγκυκᾷ τἄνω κάτω.*

5) Die Quelle derselben (welche ja doch wohl auch für den ersten die Anekdotensammlung des Serenus sein wird) ist eine sehr unsichere, um so mehr, da Arcesilaus nichts Schriftliches hinterlassen hatte, und man könnte geradezu vermuthen, sie gehören, statt Arc., dem Chier Aristo (vgl. S. 54 f.). Indessen, so gut ein Chrysippus (nach S. 60, 1) die skeptische Dialektik missbilligte, kann auch Arcesilaus die stoische und die megarische missbilligt haben. Macht doch auch Cicero Acad. II, 28, 91, gerade im Interesse der akademischen Skepsis, und wahrscheinlich nach Karneades (s. u. 503, 5), der Dialektik den Vorwurf, dass sie kein Wissen verschaffe.

6) Wie diess nicht blos Numenius b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 4 f., sondern auch Sext. Pyrrh. I, 232 ausdrücklich anerkennt. Auch was die späteren Skeptiker sonst als ihren Unterschied von den Akademikern anzugeben pflegen, dass sie den Grundsatz des Zweifels selbst wieder skeptisch, als etwas ihnen so scheinendes, aussprechen, jene dogmatisch, trifft bei Arc. nicht zu (s. Anm. 2), und Sextus selbst wagt es a. a. O. nur schüchtern

Behaupteten nun aber die Gegner, mit dem Wissen würde auch jede Möglichkeit des Handelns abgeschnitten [1]), so gab diess Arcesilaus keineswegs zu. Damit nämlich eine Willensbewegung und ein Handeln zu Stande komme, sagte er, sei durchaus keine feste Ueberzeugung nothwendig, sondern die Vorstellung setze den Willen unmittelbar in Bewegung, auch wenn wir die Frage über ihre Wahrheit ganz unentschieden lassen [2]). Wir brauchen kein | Wissen zu besitzen, um vernünftig zu handeln, sondern es genügt hiefür die Wahrscheinlichkeit, der auch ein solcher folgen kann, welcher sich der Unsicherheit alles Wissens bewusst ist. Die Wahrscheinlichkeit ist daher die höchste Norm für das praktische Leben [3]). Wie Arcesilaus selbst diesen Grundsatz auf das ethische Gebiet anwandte, darüber sind wir nur dürftig unterrichtet, doch sind uns einige Aussprüche von ihm überliefert [4]),

(πλὴν εἰ μὴ λέγοι τις ὅτι u. s. w.) zu behaupten. Wegen dieser Verwandtschaft mit Pyrrho nannte der Stoiker Aristo den Arc. (nach Il. VI, 181): πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος (Sext. a. a. O. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 11. Diog. IV, 33).

1) Dass eben dieses der Hauptgrund der Stoiker und Epikureer gegen die Skeptiker war, ist früher gezeigt worden.

2) Plut. adv. Col. 26, 3 f., wo Arcesilaus gegen die Vorwürfe des Kolotes in Schutz genommen wird: die Gegner der Skeptiker können nicht beweisen, dass die ἐποχὴ zur Unthätigkeit führe, denn πάντα πειρῶσι καὶ στρέφουσιν αὐτοῖς οὐχ ὑπήκουσεν ἡ ὁρμὴ γενέσθαι συγκατάθεσις οὐδὲ τῆς ῥοπῆς ἀρχὴν ἐδέξατο τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη μὴ δεομένη τοῦ προςτίθεσθαι. Die Vorstellung entstehe und wirke auf den Willen, auch ohne συγκατάθεσις. Da bereits Chrysippus diese Behauptung bestritt (Plut. Sto. rep. 47, 12, s. o. 81, 3), lässt sich nicht bezweifeln, dass sie schon von Arcesilaus aufgestellt wurde.

3) Sext. Math. VII, 158: ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τοῦτο ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν ἥ τις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν ἀποδίδοσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι (nach stoischer Definition) ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει. Dass Arc. die Wahrscheinlichkeit aufgehoben habe (Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 4), ist ein Missverständniss.

4) B. Plut. tranqu. an. 9 g. E. S. 470 räth er, sich lieber mit sich selbst und dem eigenen Leben als mit Kunstwerken und sonstigen Aussen-

welche sämmtlich jenen schönen masshaltenden Geist der akademischen Sittenlehre verrathen, der sich auch im Leben des Philosophen nicht verläugnete[1]).

Vergleicht man mit dieser Theorie des Arcesilaus diejenige, welche ein Jahrhundert später von Karneades vorgetragen wurde, so findet man die gleichen Grundzüge wieder, aber alles ist viel vollständiger ausgearbeitet und umfassender begründet. Von den nächsten Nachfolgern des Arcesilaus[2]) wissen wir nur,

dingen zu beschäftigen; b. Stob. Floril. 95, 17 sagt er, die Armuth sei zwar beschwerlich, aber zugleich eine Erziehung zur Tugend; ebd. 43, 91: wo am meisten Gesetze seien, sei auch am meisten Gesetzesübertretung; ein Wort über das Thörichte der Todesfurcht überliefert Plut. Cons. ad Apoll. 15, S. 110; eine scharfe Aeusserung gegen Ehebrecher und Ausschweifende Ders. De sanit. 7, S. 126. qu. conv. 5, 3, 7. — Ganz vereinzelt steht die Angabe Tertullian's ad nation. II, 2: Arcesilaus nehme drei Arten von Göttern an (d. h. er theilte die Volksgötter in drei Klassen): die olympischen, die Gestirne, die titanischen. Diess weist auf Erörterungen über den Götterglauben, welchen er in diesem Fall auch in skeptischem Sinn besprochen haben müsste. Dass er seine Kritik des Dogmatismus neben der stoischen Erkenntnisstheorie auch auf die Physik ausdehnte, sieht man aus der Bemerkung über die stoische Lehre von der *κρᾶσις δι' ὅλου* (s. o. 127, 1 g. E.), welche Plut. c. not. 37, 7 anführt.

1) Vgl. S. 491, 3 g. E.

2) Geffers De Arcesilae successoribus (mit Einschluss des Karneades). Gött. 1845. — Dem Arcesilaus folgte Lacydes aus Cyrene, welcher Ol. 134, 4 (241/1 v. Chr.) Vorsteher der akademischen Schule wurde, und diese Würde 26 Jahre (also bis 215/4 v. Chr.) bekleidete. Sein Amt übergab er noch bei Lebzeiten (aber doch wohl kurz vor seinem Tode) den Phocäern Telekles und Euandros (D. IV, 59—61). Was Diog. a. a. O. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 7. Plut. De adulat. 22, S. 63. Aelian. V. H. II, 41. Athen. X, 438, a. XIII, 606, c. Plin. h. nat. X, 22, 51 über ihn mittheilen, bezieht sich fast durchaus auf die eine oder die andere auffallende Eigenheit, die er gehabt zu haben scheint, ist übrigens mit Vorsicht aufzunehmen; so namentlich der Klatsch, den Diog. 59 kürzer berichtet, Numenius mit unausstehlicher Geschwätzigkeit ausmalt. Diog. nennt ihn *ἀνὴρ σεμνότατος καὶ οὐκ ὀλίγους ἐσχηκὼς ζηλωτάς· φιλόπονός τε ἐκ νέου καὶ πένης μὲν, εὔχαρις δ' ἄλλως καὶ εὐόμιλος*. Zu seinen Bewunderern gehörte der pergamenische Attalus I; einen Besuch an seinem Hof lehnte er jedoch mit einer geschickten Wendung ab (D. 60, den Geffers S. 5 auffallend missversteht). In seiner Lehre entfernte er sich schwerlich von Arcesilaus; die Angabe, er habe die neue Akademie eröffnet (D. 59), rührt vielleicht nur daher, dass er ihre Grundsätze zuerst schriftlich darstellte (Suid. *Λακ.*: *ἔγραψε φιλό*

dass sie an seiner Lehre festhielten; wie wenig sie dagegen zu ihrer weiteren Entwicklung gethan haben, lässt sich aus dem auffallenden Stillschweigen der Alten über ihre Leistungen, und aus dem Umstand abnehmen, dass immer nur Karneades [1]) als

σοφα καὶ περὶ φύσεως — letzteres bei dem Skeptiker etwas befremdend). Nach Diog. VII, 183 (s. o. 40, 4) müsste er noch bei Lebzeiten des Arcesilaus in der Akademie gelehrt haben, denn beim Tode desselben war Chrysippus schon längst selbst im Lehramt. Neben ihm werden Panaretus (Athen. XII, 552, d. Ael. V. H. X, 6), Demophanes, Ekdemus oder Ekdelus (Plut. Philop. 1. Arat. 5. 7), Aridikes aus Rhodos (Ind. Herc. col. 20, 5, wozu Bücheler weiter Athen. X, 420, d. Plut. qu. symp. II, 1, 12 vgl. Polyb. IV, 52, 2 nachweist), Pythodorus, der seines Lehrers Vorträge in einer Schrift niederlegte (Ind. Herc. col. 20), Dorotheus (ebd.) und Apelles (Athen. X, 420, d) als Schüler des Arc. genannt. Lacydes' ausgezeichnetster Schüler soll nach Eus. XIV, 7, 12 Aristippus aus Cyrene gewesen sein, dessen auch Diog. II, 83 erwähnt; wahrscheinlich derselbe, dessen Schrift π. φυσιολόγων Diog. VIII, 21 anführt, vielleicht auch (wie Nietzsche glaubt Rhein. Mus. XXIV, 202 f.) der Verfasser der Schrift π. παλαιᾶς τρυφῆς, aus der Diogenes (s. d. Index) allerlei, meist sehr unglaubwürdige, Geschichtchen geschöpft hat. Der gleiche scheint Ind. Herc. col. 27, 9 gemeint zu sein. Einen zweiten, Paulus, von dem ähnliches erzählt wird, wie von dem Eleaten Zeno (s. Bd. I, 536), nennt Timotheus b. Clemens Strom. 496, D; seine Nachfolger waren, wie bemerkt, Telekles und Euandros, welche der Schule, wie es scheint, gemeinsam vorstanden, von denen aber nach Cic. Acad. II, 6, 16. Diog. 60. Eus. a. a. O. Euander seinen Genossen überlebt zu haben scheint, da er dort allein genannt wird; ihm folgte Hegesinus (D. 60. Cic. a. a. O.), oder wie er bei Clemens Strom. I, 301, C heisst, Hegesilaus, der Lehrer und Vorgänger des Karneades. Neben Euandros dem Phocäer nennt Suid. Πλάτ. S. 296 Bernh. zwischen Lacydes und Hegesinus noch: Damon, Leonteus, Moschion, Euandros aus Athen. Einige von diesen waren vielleicht auch Ind. Herc. col. 27 genannt (s. Bücheler z. d. St.); ausser ihnen: Paseas, Thrasys, zwei Eubulus, Agamestor (um 168 v. Chr., bei Plut. qu. conv. I, 4, 3, 8: Agapestor). Einen Schüler des Aristippus und des ephesischen Eubulus der sich mit Karneades in Streitigkeiten einliess, Boëthus, nennt der Ind. Herc. col. 28 u. Indessen ist uns über diese Männer ausser ihren Namen nichts oder so gut wie nichts überliefert.

1) Karneades, der Sohn des Epikomus oder Philokomus, war in Cyrene geboren (Diog. IV, 62. Strabo XVII, 3, 22. S. 838. Cic. Tusc. IV, 3, 5 u. a.); nach Apollodor (b. Diog. 65) starb er Ol. 162, 4 ($12^9/_8$ v. Chr.) 85 Jahre alt (ebenso hoch gibt Luc. Macrob. 20 sein Alter an, unwahrscheinlicher Cic. Acad. II, 6, 16. Valer. Max. VIII, 7, 5 ext. auf 90 Jahre), so dass demnach seine Geburt $21^3/_4$ v. Chr. fallen würde. Spätere

der | Fortbildner der akademischen Skepsis genannt wird. Um so grösser erscheint die Bedeutung dieses Mannes, welcher desshalb auch wohl der Stifter der dritten oder neuen Akademie heisst [1]; und schon die Bewunderung, welche die Mitwelt und die Nachwelt seinem Talent zollte [2], und der blühende Zustand,

Verehrer fanden etwas bedeutsames darin, dass er, wie Plato, an einem apollinischen Feste, den Karneen, zur Welt gekommen sei (Plut. qu. conv. VIII, 1, 2, 1). Ueber sein Leben ist uns nur wenig überliefert. Er war Schüler und Nachfolger des Hegesinus (vor. Anm.), hatte aber daneben auch den Unterricht des Stoikers Diogenes in der Dialektik benützt (Cic. Acad. II, 30, 98) und mit eisernem Fleisse (D. 62 f.) die philosophische Literatur und namentlich die Schriften des Chrysippus studirt, dem er am meisten zu verdanken bekannte (D. 62. Plut. Sto. rep. 10, 44. Eus. pr. ev. XIV, 7, 13). Im J. 156 v. Chr., wo er demnach ohne Zweifel schon Schulvorstand war, nahm er an der bekannten Philosophengesandtschaft theil, und brachte durch die Gewalt seiner Rede, und namentlich durch die Schärfe und Kühnheit, mit der er die geltenden sittlichen Grundsätze in Frage stellte, bei seinen römischen Zuhörern den tiefsten Eindruck hervor (s. Bd. II, b, 928, 1. 2). Kurz vor seinem Tode, wie es scheint, (möglicherweise aber auch früher und nur vorübergehend) soll er erblindet sein (D. 66). Schriften hatte er (abgesehen von einigen Briefen, deren Aechtheit zweifelhaft gewesen zu sein scheint) nicht hinterlassen: die Aufzeichnung seiner Lehre war das Werk seiner Schüler, namentlich des Klitomachus (D. 67. Cic. Acad. II, 31, 98. 32, 102); einen zweiten, der seine Vorträge niederschrieb, Zeno aus Alexandria, nennt der Ind. Herc. col. 22, 5 v. u. Seinen Charakter betreffend, können wir aus einigen Aeusserungen vermuthen, dass es ihm neben der Schärfe und Heftigkeit, welche er besonders im Disputiren bewies (D. 63. Gell. N. A. VI, 14, 10), auch an der seinen Grundsätzen entsprechenden Gemüthsruhe nicht fehlte (vgl. D. 66); auch was Diog. 64 anführt (ἡ συστήσασα φύσις καὶ διαλύσει), scheint mir nicht Todesfurcht, sondern einfache Ergebung in den Naturlauf zu verrathen, noch weniger wird man in den Aeusserungen über Antipater's Selbstmord (ebd. und etwas anders bei Stob. Floril. 119, 19) einen zaghaft unternommenen und wieder aufgegebenen Nachahmungsversuch, und nicht vielmehr einen, allerdings nicht sehr geistreichen, Spott über eine Handlung zu sehen haben, welche einem Karneades nur widersinnig erscheinen konnte. Dass er trotz seiner Rede gegen die Gerechtigkeit (s. u.) ein rechtschaffener Mann war, werden wir Quintilian (XII, 1, 35) gerne glauben.

1) Sext. Pyrrh. I, 220. Eus. pr. ev. XIV, 7, 12. Lucian. Macrob. 20.

2) Seine Schule hegte gegen ihn eine solche Bewunderung, dass sie ihn nicht blos wegen seines Geburtstags als Günstling Apollo's mit Plato zusammenstellte (s. vorl. Anm.), sondern dass auch die Sage gieng, bei seinem Tode sei eine Mondsfinsterniss (welcher Suid. Καρν. noch eine Verdunklung

in dem | er seine Schule hinterliess[1]), können uns davon überzeugen. Ein Schüler und Geistesverwandter des Chrysippus[2]), hat Karneades nicht blos die negative Seite der skeptischen Ansicht nach allen Beziehungen mit einem Scharfsinn ausgeführt, der ihm die erste Stelle unter den alten Skeptikern sichert, sondern auch das positive, was die Skepsis übrig liess, die Lehre von der Wahrscheinlichkeit, zuerst genauer untersucht, und die Grade und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit festgestellt, und er hat durch beides diese ganze Denkweise zu ihrer wissenschaftlichen Vollendung gebracht.

Was nun zuerst den negativen Theil dieser Untersuchungen, die Widerlegung des Dogmatismus, betrifft, so richten sich die Angriffe unseres Philosophen theils gegen die formale Möglichkeit des Wissens überhaupt, theils gegen die materiellen Hauptresultate der damaligen Wissenschaft, und in beiden Beziehungen hat er es, ebenso wie seine Vorgänger und seine Nachfolger, vorzugsweise mit den Stoikern zu thun, so wenig er sich auf sie beschränkt hat[3]). — Um die Unmöglichkeit des Wissens zunächst

der Sonne beifügt) eingetreten, *συμπάθειαν, ὡς ἂν εἴποι τις, αἰνιττομένου τοῦ μεθ᾽ ἥλιον καλλίστου τῶν ἄστρων* (D. 64). Aber auch Strabo XVII, 3, 22. S. 838 sagt von ihm: *οὗτος δὲ τῶν ἐξ Ἀκαδημίας ἄριστος φιλοσόφων ὁμολογεῖται*, und über die Schärfe seiner Dialektik, die Gewalt und Anmuth seiner Rede, welche auch durch ein ungewöhnlich starkes Organ unterstützt wurde (m. s. die artige Anekdote bei Plut. garrul. 21, S. 513. Diog. 63), ist unter den Alten nur Eine Stimme. Vgl. Diog. 62 f. Cic. Fin. III, 12, 41. De orat. II, 38, 161. III, 18, 68. Gell. N. A. VI, 14, 10. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 2. 5 ff. Lact. Inst. V, 14. Plut. Cato maj. 22. Der letztere sagt über den Erfolg, den er in Rom hatte: *μάλιστα δ᾽ ἡ Καρνεάδου χάρις, ἧς δύναμίς τε πλείστη καὶ δόξα τῆς δυνάμεως οὐκ ἀποδέουσα, . . . ὡς πνεῦμα τὴν πόλιν ἠχῆς ἐνέπλησε. καὶ λόγος κατεῖχεν, ὡς ἀνὴρ Ἕλλην εἰς ἔκπληξιν ὑπερφυὴς, πάντα κηλῶν καὶ χειρούμενος, ἔρωτα δεινὸν ἐμβέβληκε τοῖς νέοις, ὑφ᾽ οὗ τῶν ἄλλων ἡδονῶν καὶ διατριβῶν ἐκπεσόντες ἐνθουσιῶσι περὶ φιλοσοφίαν.*

1) Cic. Acad. II, 6, 16.

2) S. S. 498, 1.

3) Sext. Math. VII, 159: *ταῦτα καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος. ὁ δὲ Καρνεάδης οὐ μόνον τοῖς Στωϊκοῖς ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου.* Math. IX, 1 macht es Sextus der Schule des Karneades sogar zum Vorwurf, dass sie durch ausführliches Eingehen auf die Voraussetzungen der einzelnen Systeme ihre Untersuchungen zu sehr in die Länge gezogen habe. Dass aber die Stoiker der Hauptgegenstand dieser

im | allgemeinen darzuthun, verweist uns Karneades einmal schon auf die Thatsache, dass es keine Art der Ueberzeugung gebe, die uns nicht bisweilen täuschte, mithin auch keine, der eine Bürgschaft für ihre Wahrheit beiwohnte [1]). Indem er sodann auf das Wesen der Vorstellung näher eingeht, führt er aus: unsere Vorstellungen bestehen nur in der Veränderung, welche der äussere Eindruck in der Seele hervorbringe, sie müssten daher, um uns ein wahres Wissen zu gewähren, nicht blos sich selbst, sondern auch den Gegenstand, der sie verursacht, offenbaren. Diess sei aber keineswegs immer der Fall, da viele Vorstellungen anerkanntermassen falsches von den Dingen aussagen. Das Kennzeichen der Wahrheit könnte mithin nicht in der Vorstellung, als solcher, sondern nur in der wahren Vorstellung liegen [2]). Aber die wahre Vorstellung mit Sicherheit von der falschen zu unterscheiden, sei unmöglich. Denn auch abgesehen von den Träumen, den Visionen, den Vorstellungen der Verrückten, überhaupt von allen den leeren Einbildungen, die sich uns mit dem Schein der Wahrheit aufdrängen [3]), sei es doch unläugbar, dass viele falsche Vorstellungen den wahren ununterscheidbar ähnlich seien, und der Uebergang vom wahren zum falschen mache sich überhaupt so allmählich, der Zwischenraum zwischen beiden sei durch so unendlich viele Mittelglieder, durch so unmerkliche Unterschiede ausgefüllt, dass sie sich völlig in einander verlieren, und die

Angriffe sind (Cic. Tusc. V, 29, 82. N. D. II, 65, 162. Plut. garrul. 23, S. 514. August. c. Acad. III, 17, 39), wird alles beweisen, was wir von Karn. zu berichten haben.

1) Sext. a. a. O.: *καὶ δὴ πρῶτος μὲν αὐτῷ καὶ κοινὸς πρὸς πάντας ἐστὶ λόγος καθ᾽ ὅν παρίσταται ὅτι οὐδέν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον, οὐ λόγος οὐκ αἴσθησις οὐ φαντασία οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαψεύδεται ἡμᾶς.*

2) Sext. a. a. O. 160—163.

3) M. s. über diese Sext. VII, 403 ff. Cic. Acad. II, 15, 47 f. 28, 89, wo Karneades zwar nicht genannt, aber doch ohne Zweifel gemeint ist, denn theils stimmen die weiteren skeptischen Gründe bei Cicero mit denen, welche Sextus dem Karneades beilegt, zusammen, theils sind die hier angeführten schon von Antiochus, welcher es zunächst mit Karneades zu thun hatte, widerlegt worden. Nach Acad. II, 24, 78. 31, 98. 32, 102. 34, 108. 45, 137. 139 hat Cicero die skeptische Erörterung im 2. Buch der Academica priora (c. 20—47) in allem wesentlichen Klitomachus' Schrift De sustinendis adsensionibus entnommen.

Grenzscheide beider Gebiete schlechthin nicht zu erkennen sei [1]. | Dieser Satz wurde von Karneades nicht blos an den sinnlichen Wahrnehmungen, sondern auch an den von der Erfahrung entnommenen allgemeinen Vorstellungen und den Verstandesbegriffen ausführlich nachgewiesen [2]. Er zeigte, dass wir Gegenstände, die sich so ähnlich sind, wie ein Ei dem andern, nicht unterscheiden können, dass auf eine gewisse Entfernung die bemalte Fläche als erhabener Körper, der viereckige Thurm als rund erscheine, dass sich das Ruder im Wasser gebrochen, der schillernde Hals der Taube in der Sonne verschiedenfarbig darstelle, dass wir im Vorüberfahren glauben, die Gegenstände am Ufer bewegen sich u. s. w. [3], und dass in allen diesen Beziehungen den falschen Vorstellungen ganz dieselbe Ueberzeugungskraft und dieselbe Stärke des Eindrucks zukomme, wie den wahren [4]; dass

1) Nach Cic. Acad. II, 13, 40 f. 26, 83 beruht die akademische Beweisführung auf den vier Sätzen: dass es falsche Vorstellungen gebe, dass diese nicht gewusst, d. h. als wahr erkannt werden können, dass von zwei Vorstellungen, die sich nicht unterscheiden, nicht die eine gewusst werden könne, die andere nicht, dass es endlich keine wahre Vorstellung gebe, der sich nicht eine falsche zur Seite stellen lasse, die ihr ununterscheidbar ähnlich sei. Da jedoch von diesen Sätzen der zweite und dritte von keiner Seite, der erste nur von Epikur, in Betreff der sinnlichen Wahrnehmungen, bestritten wurde, so ruht alles Gewicht auf dem vierten, in dem auch Sextus VII, 164. 402 und Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 4 den Nerv der Beweisführung des Karn. suchen.

2) Cic. Acad. II, 13, 42: *dividunt enim in partes et eas quidem magnas: primum in sensus, deinde in ea, quae ducuntur a sensibus et ab omni consuetudine, quam obscurari volunt*, (die συνήθεια, gegen welche schon Chrysippus so scharfe Angriffe gerichtet hatte; s. o. 40, 4. 85, 2) *tum perveniunt ad eam partem, ut ne ratione quidem et conjectura ulla res percipi possit. haec autem universa concidunt etiam minutius.*

3) Sext. VII, 409 ff. Cic. Acad. II, 26, 84 ff. 7, 19. 25, 79. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 5. Damit hängt vielleicht auch zusammen, was Galen De opt. doctr. c. 2 Bd. I, 45 K. anführt, Karn. habe den Satz, dass zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, einander gleich sind, eingehend bestritten. Seine Behauptung ist wohl eigentlich die, dass wir möglicherweise den Unterschied zweier Grössen von einander bemerken können, deren Unterschied von einer dritten, mittleren, wir nicht bemerken, dass also zwei Grössen einer dritten gleich erscheinen können, ohne einander gleich zu sein oder zu erscheinen.

4) Sext. 402. 408.

es sich aber auch mit den Denkbestimmungen nicht anders verhalte, dass manche dialektische Schwierigkeiten durchaus unlösbar seien[1]), | dass sich zwischen viel und wenig, überhaupt zwischen allen quantitativen Gegensätzen, keine feste Grenze ziehen lasse (der sog. Sorites), und dass es die unerlaubteste Auskunft sei, wenn sich Chrysippus den gefährlichen Folgerungen, die sich hieraus ergeben konnten, durch die Vorschrift entziehen wollte, an den bedenklichsten Stellen die Entscheidung zurückzuhalten[2]). Aus diesen Thatsachen schloss nun Karneades zunächst in Betreff der sinnlichen Wahrnehmung, dass es keine *φαντασία καταληπτική* im stoischen Sinn gebe, d. h. dass keine Wahrnehmung an sich selbst Merkmale enthalte, an denen sie sich mit Sicherheit als wahr erkennen liesse[3]); ebendamit ist aber seiner Meinung nach schon an und für sich die Möglichkeit ausgeschlossen, dass ein Merkmal zur Unterscheidung des Wahren und Falschen im Verstand liege, denn der Verstand — diese Voraussetzung theilt er mit seinen Gegnern — muss seinen Stoff aus der Wahrnehmung schöpfen[4]), die Dialektik prüft nur die formale Richtigkeit der Gedankenverbindungen, aber sie liefert uns keinen eigenthümlichen Inhalt[5]); so dass wir also der unmittelbaren Beweise für die Unsicherheit der Denkbestimmungen nicht einmal bedürften. Das gleiche Ergebniss lässt sich übrigens auch von der subjektiven Seite her gewinnen, wenn wir fragen, wie der Einzelne zu seinem Wissen gelange. Denn ein Wissender könnte er erst sein, nachdem er sich seine Ansicht gebildet hat, während er sich mithin für eine bestimmte Ansicht entscheidet,

1) Als Beispiel einer solchen wird bei Cic. Acad. II, 30, 95 ff. (nach Karneades, wie er §. 98 selbst sagt) der sog. *ψευδόμενος* ausführlich erörtert.

2) Sext. 416 ff. Cic. a. a. O. 29, 92 vgl. S. 115, 2. Da schon Chrysippus dem Sorites zu begegnen suchte, war dieser, von dem eleatischen Zeno (vgl. Bd. I, 544) begründete, Fangschluss wahrscheinlich bereits von Arcesilaus gegen die Stoiker gebraucht worden.

3) Sext. VII, 164. Augustin. Acad. II, 5, 11.

4) Sext. 165.

5) Cic. Acad. II, 28, 91. In ähnlichem Sinn äussert sich Karn. Stob. Floril. 93, 13 (vgl. Plut. c. not. 2, 4) über die Dialektik, indem er sie einem Polypen vergleicht, der seine eigenen Arme auffresse: sie könne, ist die Meinung, nur Täuschungen aufdecken, nicht die Wahrheit finden.

ist er noch unwissend, welches Vertrauen kann aber das Urtheil eines Unwissenden ansprechen[1]?

So wenig es aber etwas unmittelbar gewisses gibt, das keiner Beweisführung bedürfte, ebensowenig lässt sich andererseits die Möglichkeit der Beweisführung darthun. Dass sie nicht als etwas selbstverständliches ohne Beweis vorausgesetzt werden kann, liegt am Tage; denn selbstverständlich (*πρόδηλον*) kann nur das sein, worüber alle einverstanden sind; über die Möglichkeit der Beweisführung besteht aber kein solches Einverständniss[2]. Soll sie dagegen bewiesen werden, so müsste diess entweder durch eine partikuläre oder durch eine allgemeine Beweisführung geschehen. Aber jede partikuläre Beweisführung[3] setzt die allgemeine (die *γενικὴ*) voraus und kann somit nicht in ihrem Theile zum Erweis derselben gebraucht werden; denn wenn die Beweisführung überhaupt unstatthaft ist, so ist es auch jede bestimmte Beweisführung. Durch eine allgemeine Beweisführung lässt sich aber der verlangte Beweis auch nicht herstellen; denn die Möglichkeit der allgemeinen Beweisführung ist eben das, wonach gefragt wird. Auch die allgemeinen Beweise müssten ferner immer bestimmte Vorder- und Schlussätze haben, wären also in Wahrheit doch selbst wieder particuläre. Da endlich jeder Beweis wieder durch einen zweiten bewiesen werden müsste, und dieser durch einen dritten und so fort, käme man in einen endlosen Regress, in dem jedes Glied der Reihe nur hypothetische Gültigkeit hätte, und jedes gesicherte Ergebniss wäre unmöglich[4]. |

Wenn Karneades in diesen formalen Untersuchungen über die Möglichkeit des Wissens vorzugsweise auf die Stoiker Rücksicht nimmt, und seinerseits die allgemeine Voraussetzung des Sensualismus mit ihnen theilt, so finden wir ihn auch in der

1) Cic. Acad. II, 36, 117. Karneades ist hier allerdings nicht genannt, vgl. jedoch S. 501, 3.

2) Sext. Math. VIII, 316 ff., der doch wohl auch dieses ebenso, wie das weitere, Klitomachus-Karneades entnommen hat.

3) *Εἰδικὴ* oder *ἐπὶ μέρους καὶ καθ' ἑκάστην τέχνην ἀπόδειξις* (a. a. O. 337. 340 f.).

4) Das obige nach Sext. a. a. O. 337—347. Diese Auseinandersetzung Karneades beizulegen, berechtigt uns das, was Sextus §. 348 über die Einwendungen mittheilt, welche schon vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts (hierüber S. 371) der Epikureer Demetrius dagegen erhoben hatte.

Polemik gegen die materiellen Ergebnisse der dogmatischen Philosophie in einem ähnlichen Verhältniss zu diesen seinen Hauptgegnern. Wie die Physik überhaupt seit dem Anfang unserer Periode gegen die Ethik zurückgesetzt wurde, so hat auch Karneades der letzteren mehr Fleiss zugewendet, als der ersteren [1]); sofern er aber auf die Physik eingieng, scheint er sich ganz gegen die stoische Behandlung derselben gerichtet zu haben, und diesem Umstand haben wir es zu verdanken, dass wir von seinen physikalischen, oder richtiger metaphysischen Erörterungen ausführlicher unterrichtet sind, als von den ethischen. Reiche Veranlassung zur Bewährung seines Scharfsinns bot ihm in dieser Beziehung die stoische Theologie und Teleologie [2]), und auf seinem Standpunkt musste es ihm nicht schwer werden, die schwachen Seiten derselben aufzudecken. Wenn sich die Stoiker (und ebenso in ihrer Art die Epikureer), zur Begründung des Götterglaubens auf den *consensus gentium* beriefen, so lag es nahe, ihnen zu antworten [3]): die Allgemeinheit jenes Glaubens sei weder erwiesen, noch auch wirklich vorhanden, keinenfalls könnte aber die Vorstellung der unwissenden Masse etwas entscheiden. Wenn jene in dem Eintreffen der Vorzeichen und Weissagungen einen Hauptbeweis für das Walten der göttlichen Vorsehung fanden, so bedurfte es der gleich zu erwähnenden ausführlichen Kritik der Divination kaum, um diesen Grund zu entkräften [4]). Aber auch der eigentliche Angelpunkt des | stoischen Götterglaubens, die Lehre von der Beseeltheit und Vernünftigkeit des Weltganzen und von der Zweckmässigkeit der Welteinrichtung, wurde von Karneades in Anspruch genommen. Wo zeigt sich denn, fragte er, jene Zweckmässigkeit in der Welt? woher alle die Dinge, welche dem Menschen Verderben und Ge-

1) Diog. IV, 62.

2) Cic. N. D. I, 2, 5, nach kurzer Schilderung der stoischen und der verwandten Theologie: *contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem.*

3) Cic. N. D. I, 23, 62 f. vgl. III, 4, 11. Dass die Kritik der epikureischen Theologie im 1. Buch De natura Deorum (c. 21—44) ebenso, wie die der stoischen im dritten und die Ausführungen des Sextus Math. IX, 13—194, einer Schrift des Klitomachus entnommen sind, zeigt jetzt Hirzel Unters. zu Cic. I, 32 ff.

4) M. s. hierüber Cic. N. D. III, 5, 11 ff.

fahr bringen, wenn es wahr ist, dass ein Gott die Welt um des Menschen willen gemacht hat[1])? Oder wenn die Vernunft als das höchste Geschenk der Gottheit gepriesen wird, sehen wir denn nicht, dass die Mehrzahl der Menschen ihre Vernunft nur gebraucht, um schlimmer zu sein als die Thiere? Für diese würde also die Gottheit mit ihrer Gabe schlecht gesorgt haben[2]). Ja selbst wenn wir für den Missbrauch der Vernunft zunächst den Menschen selbst verantwortlich machen wollten: warum hat ihm die Gottheit eine Vernunft gegeben, die so gemissbraucht werden konnte[3])? Aber die Stoiker sagen ja selbst, es finde sich nirgends ein Weiser; dieselben lehren, die Thorheit sei das grösste Unglück; wie kann da noch davon die Rede sein, dass für die Menschen, welche demnach sammt und sonders im tiefsten Elend sind, von den Göttern auf's beste gesorgt sei[4])? Doch gesetzt auch, die Götter haben nicht allen Tugend und Weisheit verleihen können, so hätten sie wenigstens darauf bedacht sein müssen, dass es den Tugendhaften gut gienge. Statt dessen zeigt die Erfahrung in hundert Fällen, dass der rechtschaffene Mann elend umkommt, dass das Verbrechen gelingt und der Verbrecher die Früchte seiner Unthaten ungestört geniessen kann. Wo bleibt da die | Wirksamkeit der Vorsehung[5])? Wie aber dem angeführten zufolge der Thatbestand ein ganz anderer ist, als die Stoiker voraussetzen, so ist auch ihre Erklärung desselben durchaus unberechtigt. Wollen wir auch zugeben, dass Zweckmässigkeit in der Einrichtung der Welt sei, dass die Welt das schönste und beste sei, was es gibt: warum sollte es undenkbar

1) Der Akademiker b. Cic. Acad. II, 38, 120. Dass diese Gründe von Karneades herrühren, bestätigt Plut. b. Porph. De abstin. III, 20, nach welchem dieser das Dasein des Ungeziefers, der Giftpflanzen, der reissenden Thiere u. s. w. gegen die Stoiker geltend machte. Bei Demselben bemerkt Karn. gegen die Behauptung Chrysipp's, dass das Schwein dazu da sei, um geschlachtet zu werden: nach dieser Annahme würde es eben dadurch das erreichen, wozu es bestimmt sei; dieses zu erreichen, sei aber einem Wesen vortheilhaft; es müsste mithin dem Schwein vortheilhaft sein, geschlachtet und verzehrt zu werden.

2) Cic. N. D. III, 25, 65—70.

3) A. a. O. 31, 76.

4) Ebd. 32, 79.

5) Ebd. 32, 80 ff.

sein, dass die Natur auch ohne einen Gott, nach physikalischen Gesetzen, diese Welt hervorbrachte? Wollen wir auch den Zusammenhang des Weltganzen anerkennen, warum sollte dieser nicht durch blosse Naturkräfte, ohne eine Weltseele oder eine Gottheit, bewirkt sein können? Wer kann sich rühmen, die Natur und ihre Kräfte so genau zu kennen, dass er die Unmöglichkeit dieser Annahme beweisen könnte [1])? Das vernünftige, folgert Zeno, ist besser als das unvernünftige, die Welt ist das beste, also ist die Welt vernünftig. Der Mensch, sagt Sokrates, kann seine Seele nur von der Welt haben, also muss die Welt beseelt sein. Aber wer sagt dir denn, entgegnet der Akademiker [2]), dass die Vernunft auch für die Welt das beste sein muss, wenn sie es für uns ist? dass die Natur beseelt sein muss, um eine Seele zu erzeugen? Was der Mensch nicht hervorbringen konnte, behauptet Chrysippus, das kann nur ein höheres Wesen, nur die Gottheit hervorgebracht haben. Auch diesem Schlusse wird jedoch von akademischer Seite die gleiche Verwechslung der Standpunkte schuldgegeben, wie dem vorigen. Mag es immerhin ein höheres Wesen, als der Mensch, geben, warum soll diess gerade ein menschenähnliches, vernünftiges Wesen, eine Gottheit, warum nicht die Natur sein [3])? Und nicht anders verhält es sich auch mit der Behauptung, dass ebenso, wie jedes Haus zum Bewohnen bestimmt ist, so auch die Welt eine Wohnung der Götter sein müsse. Ganz richtig, liess sich hierauf antworten [4]), wenn die Welt ein Haus wäre, aber eben ob sie diess ist, ob sie für einen bestimmten | Zweck gebaut, und nicht einfaches, zweckloses Naturprodukt ist, eben das steht in Frage.

Die akademische Skepsis begnügt sich indessen nicht damit, die Beweiskraft der Gründe zu bestreiten, auf welche die Stoiker den Glauben an eine Gottheit gestützt hatten, sie sucht auch den Gottesbegriff selbst als unhaltbar darzustellen. Der Weg, welchen Karneades zu diesem Zweck einschlägt, ist im wesentlichen derselbe, auf dem sich auch in unserer Zeit die Angriffe gegen die

1) Cic. Acad. II, 38, 120 f. N. D. III, 11, 28.

2) Cic. N. D. III, 8, 21 ff. 10, 26. 11, 27. Aehnlich schon Alexinus; s. Bd. II, a, 227, 3.

3) Cic. a. a. O. III, 10, 25 f.

4) A. a. O.

Persönlichkeit Gottes bewegt haben. Wenn sich die gewöhnliche Ansicht unter der Gottheit das unendliche Wesen denkt, welches aber zugleich als ein besonderes Wesen, mit den Eigenschaften und unter den Lebensbedingungen der Einzelpersönlichkeit, vorgestellt wird, so zeigt Karneades, dass die zweite von diesen Bestimmungen der ersten widerspreche, dass es nicht möglich sei, die Züge des persönlichen Daseins auf die Gottheit zu übertragen, ohne ihre Unendlichkeit zu beschränken. Wie wir uns nun auch die Gottheit denken wollen, jedenfalls müssen wir sie als lebendes Wesen denken; jedes lebende Wesen ist aber leidensfähig, jedes ist zusammengesetzt und theilbar, mithin auch zerstörbar [1]). Jedes lebende Wesen hat ferner nothwendig eine sinnliche Natur an sich, und weit entfernt, der Gottheit die Sinne abzusprechen, müssten wir ihr vielmehr, wie unser Philosoph glaubt, im Interesse der göttlichen Allwissenheit mehr, als nur unsere fünf, beilegen. Was aber der Sinnesempfindung fähig ist, das ist auch der Veränderung fähig, denn die Empfindung ist (der chrysippischen Definition zufolge) eine Veränderung in der Seele; und dasselbe muss auch der Lust und der Unlust fähig sein, da sich eine Empfindung ohne diese nicht denken lässt. Alles veränderliche ist aber ein vergängliches, alles was für Unlust empfänglich ist, ist auch für die Verschlimmerung empfänglich, aus welcher die Unlust entsteht, und ein solches ist es auch für den Untergang [2]). Wie die Sinnesempfindung, so gehört ferner das Begehren des naturgemässen und das Vermeiden des naturwidrigen zu den Bedingungen des | Lebens; naturwidrig ist aber für jedes Wesen, was die Kraft hat, es zu vernichten, alles Lebendige ist mithin der Vernichtung ausgesetzt [3]). Gehen wir weiter vom Begriff des lebendigen zu dem des vernünftigen Wesens fort, so müssten der Gottheit nothwendig zugleich mit der Seligkeit alle Tugenden beigelegt werden. Wie kann man aber, fragt unser Philosoph mit Aristoteles, Gott eine Tugend zuschreiben? Jede Tugend setzt eine Unvollkommenheit voraus, in deren Ueber-

1) A. a. O. III, 12, 29 f. 14, 34.

2) Cic. N. D. III, 13, 32 f. ausführlicher Sext. Math. IX, 139–147, der Karneades (§. 140) ausdrücklich nennt.

3) Cic. a. a. O. Weitere Beweise für die Vergänglichkeit aller lebenden Wesen sind ebdas. angedeutet.

windung sie besteht; enthaltsam ist nur der, welcher auch unenthaltsam, ausdauernd nur der, welcher auch weichlich sein könnte, tapfer nur der, dem ein Uebel Gefahr droht, grossherzig nur der, welchen Unfälle treffen können; einem Wesen, für welches die Lust schlechthin keinen Reiz, der Schmerz und die Beschwerde, die Gefahr und das Unglück schlechthin nichts furchtbares haben könnte, würden wir keine von jenen Tugenden zuschreiben. Ebensowenig könnten wir die Einsicht einem Wesen beilegen, das nicht für Lust und Unlust empfänglich wäre. Denn die Einsicht ist das Wissen um das Gute und Böse und das sittlich Gleichgültige; wie kann man aber davon wissen, wenn man nie Lust und Schmerz erfahren hat, oder wie lässt sich denken, dass ein Wesen, wie man diess von der Gottheit annimmt, nur Lust empfinde, aber keine Unlust, da doch jene nur im Gegensatz zu dieser erkannt wird, und da die Möglichkeit einer Lebensförderung immer auch die einer Lebenshemmung voraussetzt? Nicht anders verhält es sich mit der Klugheit (*εὐβουλία*). Klug ist nur, wer immer das zweckmässige findet. Aber wenn er es finden soll, darf es ihm nicht schon vorher bekannt sein. Die Klugheit kann mithin nur einem Wesen zukommen, dem manches verborgen ist. Ein solches Wesen könnte aber nie wissen, ob ihm nicht früher oder später etwas den Untergang bringen werde, es wäre mithin auch für Furcht empfänglich. Ein Wesen aber, das von der Lust versucht und von Schmerzen gestört werden kann, ein Wesen, das mit Gefahren und Beschwerden zu kämpfen hat, ein Wesen, das Unlust und Furcht empfindet, ein solches Wesen, schliesst Karneades, ist endlich und vergänglich; können wir uns daher die Gottheit nicht ohne diese Beschränkung denken, so ist | sie überhaupt undenkbar, der Begriff der Gottheit hebt sich selbst auf[1]). Aber auch schon desshalb kann Gott keine Tugend haben, weil die Tugend über dem ist, der sie hat, über

1) Sext. Math. IX, 152—175, wo der gleiche Nachweis auch noch an der *σωφροσύνη* gegeben wird. Kürzer Cic. N. D. III, 15, 38. Zwar ist in keiner von diesen beiden Darstellungen der Name des Karneades hier wiederholt, da aber beide Schriftsteller diese Beweise an derselben Stelle einer längeren Ausführung bringen, in welcher vorher und nachher Karn. ausdrücklich genannt wird, steht es ausser Zweifel, dass sie ihm angehören.

Gott aber kann nichts sein[1]). Wie verhält es sich ferner bei Gott mit der Sprache? Dass es ungereimt sei, ihm eine Sprache beizulegen[2]), war leicht zu zeigen; ihn sprachlos (*ἄφωνος*) zu nennen, scheint aber der allgemeinen Annahme gleichfalls zu widersprechen[3]). Ganz abgesehen endlich von allen näheren Bestimmungen ergibt sich die Undenkbarkeit des Gottesbegriffs, wenn wir fragen, ob die Gottheit begrenzt oder unbegrenzt, ob sie körperlich oder unkörperlich sei. Sie kann nicht unbegrenzt sein, denn das Unbegrenzte ist nothwendig unbewegt, weil es keinen Ort hat, und unbeseelt, weil es vermöge seiner Unendlichkeit kein von der Seele durchdrungenes Ganzes bilden kann, die Gottheit dagegen denken wir uns bewegt und beseelt; sie kann aber auch nicht begrenzt sein, denn alles begrenzte ist ein beschränktes. Sie kann ferner nicht unkörperlich sein, denn das Unkörperliche wäre, wie Karneades mit den Stoikern annimmt, ohne Seele, Empfindung und Wirkung; sie kann aber auch kein Körper sein, denn die zusammengesetzten Körper sind der Veränderung und dem Untergang unterworfen, die einfachen (Feuer, Wasser u. s. w.) sind ohne Leben und Vernunft[4]). Lässt sich aber keine der Bestimmungen durchführen, | unter denen wir uns die Gottheit denken müssten, so kann das Dasein derselben nicht behauptet werden.

Noch leichteres Spiel hat der Skeptiker natürlich bei der Kritik des polytheistischen Götterglaubens und seiner stoischen

1) Sext. IX, 176 f. Der Satz sieht etwas sophistisch aus, aber es ist darin die tiefgreifende Frage angedeutet, welche die spätere, namentlich die mittelalterliche Philosophie so viel beschäftigt hat, wie sich die allgemeine Seite des göttlichen Wesens zu der individuellen verhält, ob das Gute und Vernünftige für Gott ein von seinem Willen unabhängiges Gesetz ist, oder nicht.

2) Wie diess Epikur that; vgl. S. 435, 1.

3) Sext. 178 f.

4) Sext. a. a. O. 148—151. 180 f. Dass diese Erörterung Karneades angehört, ergibt sich auch hier aus ihrer Uebereinstimmung mit Cic. N. D. III, 12, 29—31. 14, 34, der seine Auseinandersetzung mit den Worten einführt: *illa autem, quae Carneades afferebat, quemadmodum dissolvitis?* Auch Sextus selbst scheint aber nicht blos einzelne seiner Beweise (§. 140), sondern die ganze Reihe derselben von §. 137 an dem Karneades zuzuschreiben, wenn er §. 182 fortfährt: *ἠρώτηνται δὲ καὶ ὑπὸ τοῦ Καρνεάδου καὶ σωριτικῶς τινές* u. s. w.

Vertheidigung. Unter den Gründen, welche Karneades gegen denselben gebrauchte, werden besonders jene Soriten erwähnt, durch die er zu zeigen suchte, dass es dem Volksglauben an jedem Merkmal zur Unterscheidung des Göttlichen und Ungöttlichen fehle. Wenn Zeus ein Gott ist, sagte er, so muss es auch sein Bruder Poseidon sein, wenn es dieser ist, so müssten auch die Flüsse und Bäche Götter sein; wenn Helios ein Gott ist, müsste auch die Erscheinung des Helios über der Erde, der Tag, ein Gott sein, dann aber auch der Monat und das Jahr, der Morgen, der Mittag und der Abend u. s. w.[1]). Der Polytheismus wird hier dadurch widerlegt, dass die wesentliche Gleichartigkeit des vermeintlich göttlichen mit dem anerkannt ungöttlichen nachgewiesen wird. Dass diess übrigens nicht der einzige Beweis des scharfsinnigen Kritikers war, lässt sich voraussetzen[2]).

Sehr nachdrücklich hatte Karneades ferner die Weissagung angegriffen, auf welche die Stoiker so grossen Werth legten[3]). Er wies nach, dass dieselbe gar keinen eigenthümlichen Stoff habe, dass über alles, was Gegenstand einer kunstmässigen Beurtheilung ist, die Sachverständigen richtiger urtheilen, als die Wahrsager[4]), dass das Vorherwissen von zufälligen Erfolgen unmöglich sei, von nothwendigen und unvermeidlichen unnütz, ja schädlich sein | würde[5]), dass sich keinerlei Causalzusammenhang zwischen der Vorbedeutung und dem bedeuteten Erfolg denken lasse[6]); hielten ihm aber die Stoiker Beispiele eingetroffener

1) Sext. 182—190, weiter ausgesponnen b. Cic. N. D. III, 17, 43 ff. Auch Sextus bemerkt übrigens 190: καὶ ἄλλους δὴ τοιούτους σωρείτας ἐρωτῶσιν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην εἰς τὸ μὴ εἶναι θεούς.

2) So gehört wohl auch ihm oder Klitomachus die gelehrte Ausführung bei Cic. N. D. III, 21, 53—23, 60, worin die Uneinigkeit der mythischen Ueberlieferungen an der Mehrheit gleichnamiger Götter nachgewiesen wird. Dass dieselbe aus einer griechischen Schrift geflossen ist, zeigt ihr Inhalt, und Cicero selbst sagt es am Schlusse deutlich. Vgl. S. 505, 3.

3) M. s. ausser dem gleichfolgenden auch Cic. Divin. I, 4, 7. 7, 12.

4) Cic. Divin. II, 3, 9 ff. Dass Cicero in diesem Buch c. 2—41. 48—72 Klitomachus folgt, zeigt Schiche De font. libr. Cic. de divin. Jena 1875. Hartfelder Die Quellen von Cic. Büch. de divin. Freib. i. Br. 1878.

5) Ebd. 5, 13 — 9, 24. 25, 54. De fato 14, 32.

6) Cic. Divin. II, 12, 28 — 24, 53. I, 13, 23. 49, 109. Wie diess an

Weissagungen entgegen, so erklärte er dieses Eintreffen für zufällig [1]), zugleich aber auch ohne Zweifel einen grossen Theil jener Erzählungen für unwahr [2]).

Mit diesen Angriffen auf die Mantik steht bei Karneades vielleicht auch die Vertheidigung der Willensfreiheit in Verbindung. Er widerlegte den stoischen Fatalismus durch die Thatsache der freien Selbstbestimmung, und da sich die Stoiker für ihre Lehre auf das Causalitätsgesetz beriefen, so nahm er auch dieses in Anspruch [3]); natürlich konnte aber seine Absicht dabei nicht die sein, etwas positives über das Wesen des menschlichen Willens zu behaupten, sondern nur die, den stoischen Lehrsatz zu bestreiten, und wenn er auch in seinem Theil an der alten akademischen Lehre von der Willensfreiheit festhielt, konnte er sie doch keinenfalls für mehr, als blos wahrscheinlich halten.

Nicht so vollständig, wie über die bisher besprochenen Punkte, sind wir über die Gründe unterrichtet, mit denen Karneades die herrschenden sittlichen Grundsätze in Frage stellte; doch kennen wir dieselben hinreichend, um die Richtung seiner Skepsis auch nach dieser Seite hin zu beurtheilen. In der zweiten von den berühmten Reden, welche er im Jahr 156 v. Chr. zu Rom hielt [4]), führte er aus: es gebe kein natürliches Recht, alle Gesetze seien vielmehr nur positive bürgerliche Einrichtungen; sie seien nur um ihrer Sicherheit und ihres Vortheils willen zum Schutze der Schwachen von den Menschen aufgestellt, und es werde desshalb jeder für einen Thoren gehalten, welcher die Gerechtigkeit dem | alleinigen unbedingten Zweck, dem Vortheil, vorziehe. Zur Begründung dieser Behauptung berief er sich auf die Thatsache, dass die Gesetze mit den Umständen wechseln und in

den verschiedenen Arten der Weissagung näher ausgeführt wird, kann hier übergangen werden.

1) Ebd. I, 13, 23. II, 21, 48 vgl. De Fato 3, 5 f.

2) Vgl. Cic. a. a. O. II, 11, 27 u. ö.

3) Cic. De Fato 11, 23. 14, 31 vgl. c. 5, 9. Die Willensfreiheit, sagt er hier, lasse sich vertheidigen, wenn man auch zugebe, dass jede Bewegung ihre Ursache habe, denn es sei nicht nothwendig, dass dieses Gesetz auch von unserem Willen gelte. Er will also dasselbe auf die körperliche Bewegung beschränken, es nicht als unbedingt gültig anerkennen.

4) Lactanz Institt. V, 14 nach Cic. de Rep. III, 4. Plut. Cato maj. c. 22. Quintil. Institt. XII, 1, 35.

verschiedenen Ländern sehr verschieden lauten; er verwies ferner auf das Beispiel aller mächtigen Völker, wie eben das römische, die sammt und sonders nur durch Ungerechtigkeit gross geworden seien; zu dem gleichen Zweck dienten ihm endlich die mancherlei casuistischen Fragen, wie sie schon die Stoiker aufgeworfen hatten, indem er natürlich in allen diesen Fällen der Meinung war, dass es klüger sei, das nutzbringende Unrecht zu begehen (z. B. zur Rettung des eigenen Lebens einen andern zu ermorden), als den Vortheil dem Rechte zu opfern, dass daher die Klugheit mit der Gerechtigkeit in einem unversöhnlichen Streit liege[1]).

Aus dieser ganzen Kritik des Dogmatismus konnte nun Karneades natürlich nur dasselbe Resultat ziehen, wie seine Vorgänger: dass schlechthin kein Wissen möglich sei, dass mithin der Verständige alles von allen Seiten betrachten, aber seine Zustimmung durchaus zurückhalten, und eben dadurch sich gegen jeden Irrthum decken müsse[2]); und er hält diese Forderung so

1) Lact. a. a. O. c. 16. Cic. De Rep. III, 8—12. 14. 17 f. ed. Mai. Fin. II, 18, 59; über jene casuistischen Fälle vgl. m. Cic. Off. III, 13. 23, 89 ff. und oben S. 274, 1. Gerade Karneades war es vielleicht, welcher die späteren Stoiker zur eingehenderen Behandlung der Casuistik veranlasste.

2) Cic. Acad. II, 34, 108, vgl. ebd. 31, 98. Bei Demselben ad Att. XIII, 21 vergleicht er diese *ἐποχὴ* dem Anhalten des Wagenlenkers oder der gedeckten Stellung des Faustkämpfers. Auf die *ἐποχὴ* bezieht es sich ohne Zweifel auch, wenn Alex. Aphr. De an. 154, a, u. sagt, die Akademiker halten für das *πρῶτον οἰκεῖον* die *ἀπροσπτωσία. πρὸς ταύτην γὰρ φασιν ἡμᾶς οἰκείως ἔχειν πρώτην, ὥστε μηδὲν προσπταίειν.* Die *ἀπροσπτωσία* oder *ἀπροπτωσία* (welches blos eine andere Aussprache für *ἀπροσπτ.*, wie *ἀπρόπτωτος* für *ἀπρόσπτωτος*, zu sein scheint) ist nämlich nach stoischer Definition (bei Diog. VII, 46) die *ἐπιστήμη τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή*, sie besteht also darin, dass man keiner Behauptung voreilig beistimmt; nach skeptischer Ansicht thut man diess aber nur dann nicht, und bleibt nur dann vor Irrthum (vor dem *προσπταίειν*) bewahrt, wenn man überhaupt keiner seine Zustimmung gewährt. Die *ἀπροσπτωσία* ist daher auf diesem Standpunkt gleichbedeutend mit der *ἐποχὴ* oder der *ἄγνοια*, welche Max. Tyr. Diss. 35, 7, Schl. als Ziel des Karneades bezeichnet. — Im Zusammenhang mit dieser Ansicht befolgte Karn., wie vor ihm Arcesilaus, das Verfahren, dass er für und wider jeden Gegenstand (wie dort in Rom über die Gerechtigkeit) sprach, ohne selbst eine Entscheidung zu geben. Cic. N. D. I, 5, 11. Acad. II, 18, 60. Divin. II, 72, 150. Rep. III, 5, 8. Tusc. V, 4, 11. Eus. pr. ev. XIV, 7, 12.

streng | fest, dass er den Einwurf, wenigstens von der Unmöglichkeit einer festen Ueberzeugung müsse der Weise fest überzeugt sein, durchaus nicht zugab[1]). Aber wenn schon jene weit entfernt waren, darum allen Vorstellungen den gleichen Werth beizulegen, und ein Handeln und Meinen ohne Gründe zu verlangen, so fasst Karneades eben diesen Punkt noch bestimmter in's Auge, indem er die Bedingungen und Grade der Wahrscheinlichkeit festzustellen, und dadurch einen Leitfaden für die Weise der Ueberzeugung, welche seine Lehre allein übrig lässt, zu gewinnen bemüht ist. Mögen wir noch so sehr auf's Wissen verzichten, so bedürfen wir doch einer Anregung und Unterlage für's Handeln, wir bedürfen gewisser Voraussetzungen, von denen unser Streben nach Glückseligkeit ausgeht[2]). Wir müssen daher gewissen Vorstellungen so viel Gewicht beilegen, dass wir uns durch sie bestimmen lassen; nur werden wir uns wohl hüten, sie darum für wahr, für etwas gewusstes und begriffenes, zu halten, wir werden auch bei ihnen nicht vergessen, dass selbst unsere wahren Vorstellungen nur so beschaffen sind, wie auch falsche beschaffen sein können, dass sich ihre Wahrheit nie mit Sicherheit erkennen lässt, wir werden daher unsere Zustimmung zurückhalten, und ihnen nicht die Wahrheit, sondern nur den Schein der Wahrheit (das *ἀληθῆ φαίνεσθαι*), oder die Wahrscheinlichkeit (*ἔμφασις, πιθανότης*) zugestehen[3]). | Wenn es sich

1) Cic. Acad. II, 9, 28.

2) Sext. Math. VII, 166: *ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός [ὁ Καρνεάδης] τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν δυνάμει ἀπαναγκάζεται καὶ καθ᾽ αὐτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι* u. s. w. Cic. Acad. II, 31, 99 (nach Klitomachus): *etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset, et sequitur omnis vitae . . eversio.* Ebd. 101. 32, 104: *nam cum* (denn diess ist für das sichtbar verdorbene *nec ut* der besten Handschriften die wahrscheinlichste Emendation) *placeat, eum qui de omnibus rebus contineat se ab assentiendo moveri tamen et agere aliquid, reliquit ejusmodi visa, quibus ad actionem excitemur* u. s. w. Daher die Versicherung (ebd. 103. Stob. Floril. ed. Mein. IV, 234, Nr. 21. 24), die Akademiker wollen der Geltung der sinnlichen Wahrnehmung nicht zu nahe treten: als Erscheinung unseres Bewusstseins und Norm des Handelns liessen sie sie stehen, sie läugneten nur, dass sie ein Wissen im strengen Sinn gewähre, sie behaupteten (Stob.), die Sinne seien *ὑγιεῖς*, aber nicht *ἀκριβεῖς*.

3) Sext. und Cic. a. d. a. O.

nämlich bei jeder Vorstellung um zweierlei handelt, um ihr Verhältniss zu dem vorgestellten Gegenstand, vermöge dessen sie entweder wahr oder falsch ist, und um ihr Verhältniss zu dem vorstellenden Subjekt, vermöge dessen sie als wahr oder als falsch erscheint, so ist das erstere Verhältniss, aus den früher entwickelten Gründen, unserer Beurtheilung gänzlich entzogen, das zweite dagegen, das Verhältniss der Vorstellung zu uns selbst, fällt in den Bereich unseres Bewusstseins [1]). So lange nun eine wahr scheinende Vorstellung nur dunkel und undeutlich ist, wie etwa die Anschauung entfernter Gegenstände, macht sie auf uns keinen grossen Eindruck, wenn dagegen der Schein der Wahrheit sehr stark wird, so bewirkt sie in uns einen Glauben [2]), welcher entschieden genug ist, uns in unserem Verhalten zu bestimmen, wenn er auch nicht die unumstössliche Sicherheit des Wissens erreicht [3]). Dieser Glaube hat aber ebenso, wie die Wahrscheinlichkeit selbst, verschiedene Grade. Der geringste Grad von Wahrscheinlichkeit entsteht dann, wenn eine Vorstellung an und für sich zwar den Eindruck der Wahrheit hervorbringt, ohne dass sie jedoch mit andern Vorstellungen im Zusammenhang stände; der nächst höhere Grad, wenn jener Eindruck durch die Uebereinstimmung aller mit ihr in Verbindung

1) Sext. a. a. O. 167—170.

2) A. a. O. 171—173, oder wie diess bei Cic. Acad. II, 24, 78 ausgedrückt ist: es sei möglich, *nihil percipere et tamen opinari;* wobei es unerheblich ist, dass Philo und Metrodor gesagt hatten, Karneades habe diess bewiesen, Klitomachus (um der skeptischen ἐποχὴ nichts zu vergeben): *hoc magis ab eo disputatum quam probatum.* Acad. II, 48, 148. 21, 67 wird jener Satz Karneades ohne Beschränkung beigelegt, und desshalb auch zugegeben: *adsensurum (aliquando,* wie die zweite Stelle beifügt) *non percepto, i. e. opinaturum sapientem.*

3) Vgl. August. c. Acad. II, 11, 26 (der Sache nach ohne Zweifel, und vielleicht auch in den Worten, nach Cicero): *id probabile vel veri simile Academici vocant, quod nos ad agendum sine adsensione potest invitare. sine adsensione autem dico, ut id quod agimus non opinemur verum esse aut non id scire arbitremur, agamus tamen.* Das gleiche besagt die Angabe Euseb's pr. ev. XIV, 7, 12: Karn. habe es für unmöglich erklärt, über alles seine Ueberzeugung zurückzuhalten, und behauptet, πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα, οὐ πάντα δὲ ἄδηλα. Vgl. Cic. Acad. II, 17, 54, wo der Antiocheer gegen die Neuakademiker einwendet: *nec hoc quidem cernunt, omnia se reddere incerta, quod nolunt; ea dico incerta, quae ἄδηλα Graeci.*

stehenden Vorstellungen | bestätigt wird, der dritte und höchste Grad, wenn eine Untersuchung der letzteren auch für sie alle dieselbe Bestätigung ergeben hat. Im ersten Fall heisst die Vorstellung wahrscheinlich (*πιθανή*), im zweiten wahrscheinlich und unwidersprochen (*πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος*), im dritten wahrscheinlich, unwidersprochen und geprüft (*πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη*) [1]). Innerhalb jeder von diesen drei Klassen sind wieder verschiedene Abstufungen der Wahrscheinlichkeit möglich [2]). Die Merkmale, auf welche bei Untersuchung der Wahrscheinlichkeit zu achten ist, scheint Karneades im Sinn der aristotelischen Logik im einzelnen untersucht zu haben [3]). Je nachdem nun eine Frage grössere oder geringere praktische Wichtigkeit hat, oder je nachdem uns auch die Umstände eine genaue Untersuchung erlauben, oder nicht, werden wir uns an den einen oder den anderen Grad der Wahrscheinlichkeit halten [4]); wiewohl aber keiner derselben von der Art ist, dass er jede Möglichkeit des Irrthums ausschlösse, so wird uns dieser Umstand doch die Sicherheit des Handelns nicht rauben, sobald wir uns einmal überzeugt haben, dass nun einmal eine absolute Gewissheit unserer praktischen Voraussetzungen nicht möglich ist [5]), und ebenso wenig werden wir Bedenken tragen, etwas in jener bedingten Weise zu bejahen oder zu verneinen, die nach dem oben erörterten allein zulässig ist: wir werden keiner Vorstellung in dem Sinne beistimmen, dass wir sie für wahr, wohl aber vielen in dem, dass wir sie für höchst wahrscheinlich erklären [6]). |

1) Sext. a. a. O. 173. 175—182. Pyrrh. I, 227 vgl. Cic. Acad. II, 11, 33. 31, 99 f. 32, 104.

2) Sext. a. a. O. 173. 181.

3) M. s. a. a. O. 176 ff. 183.

4) A. a. O. 184 ff.

5) A. a. O. 174. Cic. Acad. II, 31, 99 f.

6) Cic. a. a. O. 32, 103 f. 48, 148. Durch diese Erläuterung hebt sich von selbst der Vorwurf der Inconsequenz, welcher dem Karneades bei Cic. Acad. II, 18, 59. 21, 67. 24, 78 (s. o. 515, 2) desshalb gemacht wird, weil er im Unterschied von Arcesilaus zugegeben habe, dass der Weise bisweilen der Meinung folgen und gewissen Vorstellungen seine Zustimmung geben werde, wie diess a. a. O. 24, 78 im Grunde anerkannt ist. Behauptet gar Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 7 f., er habe seinen Vertrauten im ge-

Unter die Fragen, hinsichtlich deren eine möglichst begründete Ueberzeugung für uns Bedürfniss ist, musste nun Karneades seiner ganzen Richtung nach vor allem die sittlichen Grundsätze rechnen [1]); das Leben und Handeln war es ja gerade, dem seine Lehre von der Wahrscheinlichkeit dienen sollte [2]). So hören wir denn auch, dass er die Grundfrage der Ethik, die Frage über das höchste Gut, eingehend besprochen hatte [3]). Er unterschied in dieser Beziehung sechs, oder beziehungsweise vier verschiedene Ansichten. Wenn nämlich der ursprüngliche Gegenstand unseres Begehrens im allgemeinen nur dasjenige sein kann, was unserer Natur entspricht und desshalb unsern Trieb in Bewegung setzt, so kann dieses, wie er glaubt, entweder in der Lust, oder in der Schmerzlosigkeit, oder in dem ersten Naturgemässen gesucht werden; für jeden von diesen drei Fällen ergeben sich dann aber wieder entgegengesetzte Bestimmungen, je nachdem das höchste Gut in die Erreichung eines der genannten Zwecke, oder in die auf denselben gerichtete Thätigkeit als solche gesetzt wird. Da jedoch das letztere nur von den Stoikern geschehen ist, sofern diese die naturgemässe Thätigkeit oder die Tugend

heimen seine eigenen Ueberzeugungen mitgetheilt, so ist diess bei ihm ebenso unrichtig, als bei Arcesilaus (oben 493, 4), wie ausser allem bisherigen auch aus S. 518, 2 hervorgeht.

1) Vgl. Sext. Pyrrh. I, 226: *ἀγαθὸν γάρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακὸν, οὐχ ὥσπερ ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὃ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον· καὶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ ὁμοίως.*

2) Vgl. S. 514, 2. 515, 3.

3) Hier entsteht nun freilich die Frage, woher der Skeptiker seine Wahrscheinlichkeitsüberzeugung in sittlichen Dingen schöpfen soll; und da die sinnliche Wahrnehmung hierüber, wie es scheint, nicht entscheiden kann, so schliesst Geffers (De Arc. successor. 20 f.), Karneades habe eine eigene Quelle der Ueberzeugung im Geist angenommen. Allein für diese Vermuthung fehlt es uns an allen Anhaltspunkten in äusseren Zeugnissen; denn auf die hypothetische Aeusserung über die Willensfreiheit b. Cic. De fato 11, 23 (s. o. 512, 3) kann sie sich nicht stützen. An sich selbst aber ist es nicht nothwendig, dass Karneades, welcher ja keinerlei psychologische Theorie zu besitzen behauptete, über die obige Frage sich überhaupt aussprach. Falls er es aber that, konnte er so gut, wie die Stoiker, und noch weit leichter, sich auf die Erfahrung berufen, und sich bei der Thatsache beruhigen, dass gewisse Dinge für den Menschen befriedigend oder unbefriedigend seien, seine Glückseligkeit fördern oder stören.

für das höchste Gut halten, so beschränken sich diese sechs möglichen Ansichten | in der Wirklichkeit auf vier, die theils in ihrer einfachen Gestalt, theils in ihrer Zusammensetzung alle vorhandenen Vorstellungen über das höchste Gut unter sich begreifen [1]). Welche von ihnen den Vorzug verdiene, darüber hatte sich Karneades zwar so skeptisch ausgesprochen, dass selbst Klitomachus versicherte, seine wahre Meinung nicht zu kennen [2]), und nur versuchsweise, für den Zweck der Widerlegung, soll er den Stoikern die Behauptung entgegengestellt haben, dass das höchste Gut in dem Genusse der Dinge bestehe, welche den ursprünglichen Naturtrieben Befriedigung gewähren [3]). Indessen wird die Sache doch auch wieder so dargestellt, als hätte unser Philosoph eben diese Behauptung in eigenem Namen vorgetragen, und zwar angeblich in dem Sinn, dass er die Befriedigung der Naturtriebe abgesehen von der Tugend als letzten Zweck bezeichnet hätte [4]); zugleich hören wir aber auch, er habe sich der Meinung des Kallipho zugeneigt, welche von der Ansicht der älteren Akademie nicht wesentlich verschieden gewesen zu sein scheint [5]). In der Richtung der alten Akademie und ihrer Me-

1) Cic. Fin. V, 6, 16 — 8, 23, vgl. Tusc. V, 29, 84, nach Antiochus. Ritter III, 686 hat die Eintheilung des Karneades, die er sonst wohl kaum so unbedingt der Oberflächlichkeit und Ungenauigkeit beschuldigt haben dürfte, nicht ganz richtig dargestellt.

2) Cic. Acad. II, 45, 139.

3) Cic. Acad. II, 42, 131: *introducebat etiam Carneades, non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset* (*οἰκειοῦν*). Ebenso Fin. V, 7, 20. Tusc. V, 30, 84. Von der stoischen Bestimmung unterscheidet sich diese eben dadurch, dass es nicht die naturgemässe Thätigkeit als solche, sondern der Genuss der natürlichen Güter sein soll, in dem das höchste Gut besteht.

4) Cic. Fin. II, 11, 35: *ita tres sunt fines expertes honestatis, unus Aristippi vel Epicuri* (die Lust), *alter Hieronymi* (die Schmerzlosigkeit), *Carneadis tertius* (die Befriedigung der natürlichen Triebe); vgl. ebd. V, 7, 20. 8, 22. Bei Varro (Sesqueulix. Fr. 24 f. Varr. Sat. Rel. rec. Riese S. 214, Nr. 483 Büch.) wird ihm desshalb vorgeworfen, dass er nur die leiblichen Güter empfohlen und den Weg zur Tugend verdorben habe.

5) Cic. Acad. II, 45, 139: *ut Calliphontem sequar, cujus quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat, ut eam probare etiam videretur.* Kallipho aber wird unter die gerechnet, welche die *honestas cum aliqua accessione*, oder wie es Fin. V, 8, 21. 25, 73. Tusc. V, 30, 85 heisst, die *voluptas cum honestate* für das höchste Gut gehalten haben. Vgl. Bd. II, b, 935, 1.

triopathie liegt auch, was weiter aus der Ethik des Karneades mitgetheilt wird: dass er dem Schmerz über das Unglück durch den Gedanken an die Möglichkeit seines Eintretens vorbeugen | wollte [1]), und dass er nach der Zerstörung Karthago's vor Klitomachus eindringlich ausführte, der Weise werde selbst durch den Untergang seiner Vaterstadt nicht in Kummer gerathen [2]). Fassen wir alle diese Angaben zusammen, so erhalten wir eine Ansicht, die wir des Philosophen nicht unwürdig und seinem Standpunkt ganz angemessen finden werden. Seinen skeptischen Grundsätzen gemäss konnte Karneades keiner von den verschiedenen Meinungen über das Wesen und Ziel der sittlichen Thätigkeit wissenschaftliche Sicherheit zuerkennen, und den Stoikern insbesondere gieng er auch hier mit scharfen Einwürfen zu Leibe. Der Widerspruch, dass sie die Auswahl des Naturgemässen für die höchste sittliche Aufgabe erklärten, und doch das erste Naturgemässe selbst nicht unter die Güter gerechnet wissen wollten [3]), wurde ihnen von Karneades so nachdrücklich vorgehalten, dass durch diesen Angriff Antipater zu der Auskunft hingedrängt worden sein soll, nicht die Gegenstände, auf welche jene Auswahl sich bezieht, sondern nur die Auswahl selbst sei ein Gutes [4]). Er seinerseits behauptete, sei es wegen dieses Zurückgehens der stoischen Ethik auf das Naturgemässe, sei es wegen der damit zusammenhängenden Lehre über das Wünschenswerthe und das Verwerfliche, die stoische Güterlehre unterscheide sich von der

1) Plut. tranqu. an. 16, S. 475.

2) Cic. Tusc. III, 22, 54, nach Klitomachus, dessen Trostschrift an seine gefangenen Landsleute den Inhalt dieses Vortrags wiedergab. Man bemerke, dass diese Ausführung des Karneades ausdrücklich nur unter den Gesichtspunkt der Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeit gestellt wird; er habe, heisst es, den Satz angegriffen *videri fore in aegritudine sapientem patria capta.* Sonstige ethische Aussprüche des Karn., wie der bei Plut. De adulat. 16, S. 51, haben nichts charakteristisches.

3) S. o. S. 257 f.

4) Plut. c. not. 27, 14 f. vgl. Stob. Ekl. II, 134. Doch gibt diess Plutarch selbst nur als die Meinung Einzelner; mir ist es wahrscheinlicher, dass schon Chrysippus diese Bestimmung aufgestellt, und Antipater sie nur gegen Karn. vertheidigt und erläutert hatte. Karneades selbst schreibt ja dieselbe in der oben angeführten Eintheilung der ethischen Standpunkte den Stoikern der Sache nach bereits zu.

peripatetischen nur in den Worten [1]). Sofern aber ein sachlicher Gegensatz zwischen ihnen | stattfindet, schien ihm der Stoicismus die wirklichen Bedürfnisse der menschlichen Natur zu verkennen: wenn die Stoiker z. B. den guten Ruf für etwas gleichgültiges erklärten, so trieb sie Karneades mit dieser Behauptung so in die Enge, dass sie von da an, wie Cicero versichert [2]), dieselbe beschränkten und dem guten Namen wenigstens unter den wünschenswerthen Dingen (den *προηγμένα*) einen selbständigen Werth beilegten; und wenn Chrysippus für die Uebel des Lebens in dem Gedanken einen Trost fand, dass kein Mensch davon frei bleibe, so war er der Meinung, diess könnte höchstens der Schadenfreude ein Trost sein, gerade diess sei ja das Traurige, dass alle einem so harten Verhängniss unterliegen [3]). Aber auch von den übrigen Ansichten über das Sittliche konnte er um so unumwundener zugeben, dass sie es nicht weiter, als zur Wahrscheinlichkeit bringen können, je weniger ihm die Glückseligkeit des Menschen von einer ethischen Theorie abzuhängen schien [4]). Insofern ist die Angabe des Klitomachus, so weit es sich um eine bestimmte Entscheidung über das höchste Gut handelte, ohne Zweifel richtig. Aber wie überhaupt die Läugnung des Wissens nach der Meinung unseres Philosophen eine Ueberzeugung aus Wahrscheinlichkeitsgründen nicht ausschliessen sollte, so gilt diess namentlich auch von den ethischen Ueberzeugungen; und da wurde ihm jene vermittelnde Ansicht, welche ihm zugeschrieben wird, nicht blos durch die Ueberlieferung der akademischen Schule an die Hand gegeben, sondern sie lag auch an und für sich dem, der die entgegengesetzten Systeme der Lustlehre und des Stoicismus skeptisch vernichtet hatte, als positiver Ueberrest derselben am nächsten; wobei wir

1) Cic. Fin. III, 12, 41: *Carneades tuus . . . rem in summum discrimen adduxit, propterea quod pugnare non destitit, in omni hac quaestione, quae de bonis et malis appelletur, non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum.*

2) Fin. III, 17, 57.

3) Cic. Tusc. III, 25, 59.

4) Cic. Tusc. V, 29, 83: *et quoniam videris hoc velle, ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus* u. s. w.

für den Widerspruch, dass die Befriedigung der Naturtriebe bald mit der Tugend, bald ohne dieselbe als das Princip des Karneades bezeichnet wird, wohl nur die ungenaue Darstellung Cicero's verantwortlich zu machen haben; seine eigentliche Meinung kann jedenfalls nur die sein, dass die Tugend eben in der auf den Besitz des Naturgemässen gerichteten Thätigkeit | bestehe, und somit von diesem, als dem höchsten Gut, nicht zu trennen sei [1]). Ebendesshalb aber gewährt sie, nach seiner Ueberzeugung, alles, was zur Glückseligkeit nöthig ist [2]). Wenn daher dem Karneades bezeugt wird, dass er trotz seines ethischen Skepticismus ein durchaus rechtschaffener Mann gewesen sei [3]), so haben wir nicht allein keinen Grund, dieser Aussage über seinen persönlichen Charakter zu misstrauen, sondern wir können derselben auch die Anerkennung seiner philosophischen Consequenz hinzufügen; denn so widerspruchsvoll uns auch eine Ansicht erscheinen mag, welche die Sicherheit des praktischen Verhaltens auf eine Theorie des absoluten Zweifels gründen will, so haben wir doch schon früher gesehen, dass es in der ganzen Richtung der nacharistotelischen Skepsis lag, diesen Widerspruch auf sich zu nehmen. Diese Richtung hat sich in Karneades vollendet, und auch die wissenschaftlichen Mängel seiner Theorie haben sich ihm in folgerichtiger Entwicklung derselben ergeben.

Aus dem gleichen Gesichtspunkt werden wir auch der Angabe Glauben schenken dürfen, dass Karneades ebenso, wie die späteren Skeptiker, trotz der scharfen Kritik, welche er über die populäre und die philosophische Theologie ergehen liess, doch

1) Ausdrücklich sagt er auch Fin. V, 7, 18 ff., wie jeder das höchste Gut bestimme, bestimme er auch das *honestum* (das *καλὸν*, die Tugend), und wie er die stoische Ansicht so darstellt, dass sie das *honestum* und *bonum* in die auf Erreichung des Naturgemässen gerichtete Thätigkeit setze, so sagt er von der, welche sie in den Besitz des Naturgemässen setzt, nach ihr seien die *prima secundum naturam* die *prima in animis quasi virtutum igniculi et semina*.

2) S. o. 520, 4 und Plut. tranqu. an. 19, S. 477, wo aber doch nur das Wort über die Weihrauchbüchsen Karneades, das weitere Plutarch anzugehören scheint, so dass wir nicht ganz sicher sind, ob jenes bei ihm die gleiche Bedeutung hatte, die es bei Plut. erhält.

3) Quintil. Instit. XII, 1, 35 s. o. 498, 1 Schl.

das Dasein göttlicher Mächte zu läugnen nicht die Absicht hatte [1]); er verhielt sich auch hierin als ächter Skeptiker: er verzichtete darauf, etwas | über die Gottheit zu wissen, aber er liess sich vom praktischen Standpunkt aus den Götterglauben als eine mehr oder weniger wahrscheinliche und nützliche Meinung gefallen.

Alles zusammengenommen wird man die philosophische Bedeutung des Karneades und der Schule, deren Haupt er war, nicht so gering anschlagen dürfen, wie diess geschehen ist, wenn der neueren Akademie ein seichter Zweifel schuldgegeben, und die Lehre des Karneades von der Wahrscheinlichkeit nicht aus dem Interesse des Philosophen, sondern nur aus dem des Rhetors hergeleitet wurde [2]). Zu der letzteren Behauptung liegt um so weniger ein Grund vor, je bestimmter Karneades selbst erklärte, dass ihm die Anerkennung einer Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeit um der praktischen Aufgabe und Thätigkeit willen unerlässlich scheine, und je vollständiger er hierin mit der ganzen übrigen Skepsis, nicht blos der akademischen, sondern auch der pyrrhonischen und der späteren, zusammentrifft. Was ihn in dieser Beziehung von anderen unterscheidet, ist nur die Gründlichkeit, mit der er die Stufen und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit untersucht hat, diese wird man aber doch dem Philosophen am wenigsten zum Vorwurf machen wollen. Ebensowenig möchte ich die Zweifel seicht nennen, welche das Alterthum in dem weiteren Verlaufe nur sehr unvollständig zu lösen gewusst hat, und welche auch wirklich nicht wenige der eingreifendsten Probleme durch sehr treffende kritische Bemerkungen beleuchten. Man wird allerdings in der skeptischen Verzichtleistung auf alles Wissen und in der Beschränkung auf eine mehr oder weniger unsichere Meinung ein Zeichen von der Ermattung des wissenschaftlichen Geistes und von dem Erlöschen der philo-

1) Cic. N. D. III, 17, 44: *haec Carneades ajebat, non ut Deos tolleret, quid enim philosopho minus conveniens? sed ut Stoicos nihil de Diis explicare convinceret.* In diesem Sinne versichert der Akademiker bei Cicero fortwährend (z. B. I, 22, 62), er wolle den Götterglauben nicht zerstören, er finde nur die Beweise dafür unzureichend. Ebenso Sext. Pyrrh. III, 2: *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμέν.*

2) Ritter III, 730. 694.

sophischen Produktivität finden müssen; aber man darf darum nicht übersehen, dass die Skepsis der neueren Akademie nicht blos der Richtung entsprach, welche die gesammte Philosophie unter den Griechen in naturgemässem Verlaufe genommen hatte, sondern dass sie auch mit einem Scharfsinn und einer wissenschaftlichen Tüchtigkeit vertreten wurde, die uns ein wirklich bedeutendes Glied der philosophischen Entwicklung in ihr erkennen lassen.

In Karneades hatte diese Skepsis ihren Höhepunkt erreicht. | Sein Nachfolger Klitomachus[1]) ist durch die schriftliche

1) Klitomachus stammte nach Diog. IV, 67. Ind. Herc. 25, 1 u. a. aus Karthago (daher bei Max. Tyr. Diss. 10, 3: Κλειτομάχου τοῦ Λίβυος), und hiess ursprünglich Hasdrubal. Schon zu Hause hatte er sich mit wissenschaftlicher Forschung beschäftigt, und wie es scheint in seiner Muttersprache Schriften verfasst (τῇ ἰδίᾳ φωνῇ ἐν τῇ πατρίδι ἐφιλοσόφει); Diog. a. a. O. Als er nach Athen kam, war er nach Diog. a. a. O. schon 40 Jahre alt, nach Steph. Byz. de urb. Καρχ. dagegen erst 28; nach dem Ind. Herc. col. 25, 2, der am genauesten unterrichtet zu sein scheint, kam er 24jährig nach Athen, trat 4 Jahre später (was die 28 Jahre des Steph. ergibt) in die Schule des Karneades ein, gehörte dieser 11 Jahre lang an, und hielt dann (col. 24, 6 v. u. f. 25, 8) selbst besuchte Vorträge im Palladium. Da er nun, nach dem S. 519, 2 gegebenen Nachweis, zur Zeit der Zerstörung Karthago's, also 146 v. Chr., bereits Schüler des Karneades war, wird seine Geburt nicht nach 175 v. Chr. gesetzt werden können; vielleicht war er aber auch einige Jahre älter. Als einen sehr geachteten Philosophen bezeichnet ihn auch Cic. Acad. II, 6, 17. 31, 98. Athen. IX, 402, c; als Schriftsteller war er so fruchtbar, dass er nach Diog. IV, 67 über 400 Bücher verfasste. Schriften von ihm nennt, ausser der schon erwähnten Trostschrift, Cic. Acad. II, 31, 98. 32, 102. Diog. II, 92. Galen De libr. propr. 12. Bd. XIX, 44 K. Er starb (nach Stob. Floril. VII, 55 durch Selbstmord) nicht vor dem Jahr 110 (wie Zumpt bemerkt, üb. d. philosoph. Schulen in Athen, Abh. d. Berl. Akad., Jahrg. 1842, Hist.-philol. Kl. S. 67), da ihn nach Cic. De orat. I, 11, 45 L. Crassus während seiner Quästur, welche frühestens in dieses Jahr fällt, in Athen sah; das letzte Jahrhundert v. Chr. wird er indessen wohl nicht mehr erreicht haben. Nach dem Ind. Herc. war er aber erst der dritte Nachfolger des Karneades. Dieser nennt nämlich col. 25, 4 v. u. (wozu Bücheler z. vgl.) 30, 1 ff. einen Karneades des Polemarchus Sohn, welcher Karneades Nachfolger gewesen, aber bereits nach zwei Jahren, unter dem (sonst unbekannten) Archon Epikles, gestorben sei. Ihm folgte (col. 26, 1 f. 30, 3) sein Mitschüler Krates aus Tarsos, welcher der Schule vier Jahre vorstand, aber schon zwei Jahre nach seinem Amtsantritt Klitomachus neben sich (oder statt seiner, möglicherweise wegen

Darstellung der Lehren bekannt, welche Karneades aufgestellt hatte[1]; zugleich hören wir aber von einer genauen Kenntniss der peripatetischen und stoischen Philosophie; und war es hiebei auch zunächst ohne Zweifel nur darauf abgesehen, den Dogmatismus dieser Schulen zu widerlegen, so scheint es doch, dass Klitomachus hiebei auf den Zusammenhang ihrer Lehren tiefer eingieng, als diess sonst von blossen Gegnern zu geschehen pflegte[2]. Von seinem Mitschüler Charmidas (oder Charmadas)[3] kennen wir nur eine für die Beurtheilung seines philosophischen Standpunkts ganz unerhebliche Aeusserung[4]; ebenso

Erkrankung) in der Akademie lehren lassen musste, in welche sich dieser nach col. 24, 6 eigenmächtig eingedrängt hätte (*εἰς Ἀκαδημίαν ἐπέβαλεν μετὰ πολλῶν γνωρίμων*).

1) Diog. IV, 67, vgl. Cic. Acad. II, 32, 102.

2) Darauf weist wenigstens die eigenthümliche Bemerkung des Diogenes IV, 64: *ἀνὴρ ἐν ταῖς τρισὶν αἱρέσεσι διαπρέψας, ἔν τε τῇ Ἀκαδημαϊκῇ καὶ περιπατητικῇ καὶ στωϊκῇ.* Vielleicht hatte er während der vier Jahre, die er nach dem Ind. Herc. vor seiner Verbindung mit Karneades in Athen zubrachte, die peripatetische und stoische Schule besucht.

3) Nach Cic. Acad. II, 6, 17. De orat. I, 11, 45 f. Orator 16, 51 war auch Charmadas noch ein Schüler des Karneades, dem er nicht blos in seiner Lehre, sondern auch in seiner Darstellung folgte. Den Klitomachus muss er überlebt haben, da er auch noch neben Philo als Lehrer thätig war (s. u. 526, 2); die Leitung der Schule übernahm jedoch nach Klitomachus Philo (Eus. pr. ev. XIV, 8, 9). Nach Cic. De orat. II, 88, 360. Tusc. I, 24, 59. Plin. H. nat. VII, 24, 89 zeichnete er sich durch ein ungewöhnlich starkes Gedächtniss, nach Dems. De orat. I, 11, 45 durch eine glänzende Beredsamkeit aus.

4) Cic. De orat. I, 18, 84: Charmadas habe behauptet, *eos qui rhetores nominabantur et qui dicendi praecepta traderent nihil plane tenere, neque posse quemquam facultatem assequi dicendi, nisi qui philosophorum inventa didicissent.* Auch Sext. Math. II, 20 erwähnt der Polemik des Klitomachus und Charmidas gegen die Rhetoren, mit denen ja auch er selbst, und so wohl die ganze Schule, der er angehört, sich herumschlägt. Ihr Mitschüler Hagnon verfasste nach Quintil. II, 17, 15 eine eigene Schrift „Klage gegen die Rhetorik". Wenn aber Ritter III, 695 hierauf die Angabe gründet: Charmidas habe die Philosophie empfohlen, weil sie der einzige Weg zur Beredsamkeit sei, und so den Zweck der akademischen Wahrscheinlichkeitslehre offener bekannt, so legt er viel zu viel in eine Aeusserung, die in Wahrheit gar nichts enthält, was nicht auch die Stoiker, und vor ihnen schon Plato und Aristoteles, gesagt hätten.

ist uns von den übrigen | Schülern des Karneades[1]), was ihre Philosophie betrifft, nur das wenige überliefert, was tiefer unten noch anzuführen sein wird. Mag nun auch auf die Angabe des Polybius über das Herabsinken der akademischen Schule in leere Spitzfindigkeiten und über die Missachtung, welche sie sich da-

1) Ausser dem jüngeren Karneades, Krates, Klitomachus und Charmadas kennen wir aus Cic. Acad. II, 6, 16 Hagnon und Melanthius aus Rhodos; der erstere wird auch von Quintilian (s. vor. Anm.) und Athen. XIII, 602, d angeführt. Weiter sagt Cicero a. a. O., auch Metrodorus von Stratonice habe für einen Bekannten des Karneades gegolten; er war zu ihm aus der epikureischen Schule übergetreten (Diog. X, 9), in der er nach Ind. Herc. col. 24, 9 ff. Apollodor (den S. 373 besprochenen κηποτύραννος) zum Lehrer gehabt zu haben scheint. Ebd. col. 26, 4 wird er μέγας καὶ βίῳ καὶ λόγῳ genannt, aber an Liebenswürdigkeit habe es ihm gefehlt, und er habe behauptet, Καρνεάδου παρακηκοέναι πάντας. (Hierüber S. 526, 2.) Von diesem Metrodor ist nicht blos Metrodorus aus Skepsis, der Schüler des Charmadas (s. u. 527, 1), sondern auch derjenige Metrodor zu unterscheiden, welcher zugleich als Philosoph und als Maler ausgezeichnet, 168 v. Chr. den Aemilius Paulus nach Rom begleitete (Plin. h. nat. XXXV, 11, 135); jener muss jünger, dieser älter, als der Stratonicenser, gewesen sein. Einen gleichnamigen Schüler des Metrodor von Stratonice, vielleicht aus Pitane, nennt der Ind. Herc. 35, 11 v. u. Ein Zuhörer des Melanthius (Diog. II, 64), aber auch noch des Karneades selbst in dessen späteren Jahren (Plut. an. seni s. ger. resp. 13, 1. S. 791; s. u. 531, 1), war Aeschines aus Neapel, nach Cic. De orat. I, 11, 45 gleichfalls gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein angesehener Lehrer der akademischen Schule in Athen. Einem andern seiner Schüler, Mentor, verbot Karneades seine Schule, weil er ihn bei seiner Concubine getroffen hatte (Diog. IV, 63 f. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 7). Aus dem Ind. Herc. col. 23 f. 32 kennen wir ferner als Schüler des Karneades (neben dem S. 499 m. genannten Zeno): die Tyrier Zenodorus und Agasikles (oder -thokles), der aber vielleicht auch als Schüler Zenodor's aufgeführt ist, Bataces und Korydallus (?) aus Amisa, Biton aus Soli, Asklepiades aus Apamea, Olympiodorus aus Gaza, Hipparchus aus Soli, Sosikrates aus Alexandria, Stratippus. Mehrere andere Namen sind unsicher oder verloren. Ebd. col. 33, 7 f. wird Karn. Schüler Kallikles in Larissa, der Lehrer Philo's erwähnt; auch Apollonius (wir wissen nicht welcher) solle (nach col. 36, 5) Karn., dann Metrodor gehört haben. Zu der Schule des Karneades scheinen, wie zu der stoischen, die östlichen Länder einen besonders starken Beitrag geliefert zu haben. Unter den Römern wird von Cic. Acad. II, 48, 148 Catulus, der bekannte College des Marius, als Anhänger des Karn. bezeichnet.

durch zugezogen haben soll[1]), | kein grosses Gewicht zu legen sein, so lässt sich doch annehmen, dass dieselbe nach Karneades keinen wesentlichen Fortschritt mehr auf dem von ihm und von Arcesilaus eröffneten Wege gemacht hat. Ja sie hielt sich überhaupt nicht mehr lange in dieser Richtung, vielmehr begann schon ein Menschenalter nach dem Tode ihres berühmtesten Lehrers, und schon bei seinen persönlichen Schülern[2]),

1) Exc. Vatic. XII, 26: *καὶ γὰρ ἐκείνων [τῶν ἐν Ἀκαδημίᾳ] τινὲς βουλόμενοι περί τε τῶν προφανῶς καταληπτῶν εἶναι δοκούντων καὶ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων εἰς ἀπορίαν ἄγειν τοὺς προσμαχομένους τοιαύταις χρῶνται παραδοξολογίαις καὶ τοιαύτας εὐποροῦσι πιθανότητας, ὥστε διαπορεῖν, ἀδύνατόν [l. εἰ δυνατόν] ἐστι, τοὺς ἐν Ἀθήναις ὄντας ὀσφραίνεσθαι τῶν ἑψομένων ᾠῶν ἐν Ἐφέσῳ, καὶ διστάζειν, μή πω καθ᾽ ὃν καιρὸν ἐν Ἀκαδημίᾳ διαλέγονται περὶ τούτων οὐχ ὑπὲρ ἄλλων ἆρ᾽ ἐν οἴκῳ κατακείμενοι τούτους διατίθενται τοὺς λόγους· ἐξ ὧν δι᾽ ὑπερβολὴν τῆς παραδοξολογίας εἰς διαβολὴν ἤχασι τὴν ὅλην αἵρεσιν, ὥστε καὶ τὰ καλῶς ἀπορούμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπιστίαν ἦχθαι, καὶ χωρὶς τῆς ἰδίας ἀστοχίας καὶ τοῖς νέοις τοιοῦτον ἐντετόκασι ζῆλον, ὥστε τῶν μὲν ἠθικῶν καὶ πραγματικῶν λόγων μηδὲ τὴν τυχοῦσαν ἐπίνοιαν ποιεῖσθαι, δι᾽ ὧν ὄνησις τοῖς φιλοσοφοῦσι, περὶ δὲ τὰς ἀνωφελεῖς καὶ παραδόξους εὑρεσιολογίας κενοδοξοῦντες κατατρίβουσι τοὺς βίους.* Wie wenig diese Aeusserung für einen geschichtlich unbefangenen Bericht gelten kann, zeigt schon der Umstand, dass in der Zeit des Karneades, dessen Zeitgenosse Polybius war, und auf den sich die Bemerkung über die Begeisterung der Jugend für die skeptische Lehre wahrscheinlich bezieht, wahrheitsgemäss nicht so geringschätzig von der Akademie gesprochen werden konnte; die ganze Darstellung trägt aber auch sosehr die Farbe gegnerischer Uebertreibung, dass wir aus ihr kein treues Bild von der Akademie zu gewinnen erwarten können.

2) Dass auch schon unter diesen die Neigung vorhanden war, die Wahrscheinlichkeitslehre im Verhältniss zur Skepsis stärker zu betonen, und wenigstens für den praktischen Theil der Philosophie die früheren Systeme eklektisch zu benützen, wird ausser dem, was so eben über Klitomachus angeführt wurde, und was S. 531, 1 über Aeschines anzuführen sein wird, auch durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, dass manche von den alten Gelehrten mit Philo und Charmidas die vierte, mit Antiochus die fünfte Akademie beginnen liessen (Sext. Pyrrh. I, 220. Eus. pr. ev. XIV, 4, 16). Noch früher war Metrodorus von dem Standpunkt des Karneades zurückgewichen; vgl. August. c. Acad. III, 18, 41, welcher nach Besprechung des Antiochus und seines Abfalls von der Skepsis fortfährt: *quamquam et Metrodorus id antea facere tentaverat, qui primus dicitur esse confessus, non decreto placuisse Academicis, nihil posse comprehendi, sed necessario contra Stoicos hujusmodi eos arma sumsisse.* Augustin hat diese Angabe wahrscheinlich einem verlorenen Abschnitt der ciceronischen Academica entnommen, und so wer-

jener Eklekticismus in ihr hervorzutreten, dessen | gleichzeitige allgemeinere Verbreitung einen neuen Abschnitt in der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie bezeichnet [1]).

den wir sie für zuverlässig halten dürfen. Der Metrodor, von dem sie handelt, ist ohne Zweifel der Stratonicenser (oben 525, 1), dessen Cic. Acad. II, 6, 16 in einem unserer Stelle verwandten Zusammenhang erwähnt, und vielleicht in der Umarbeitung dieses Buchs noch eingehender gedacht hatte; eben dieser behauptete ja (nach S. 525, 1), Karneades sei allgemein missverstanden worden, was wir nach Augustin dahin zu verstehen haben werden, dass seine Skepsis für eine absolute gehalten worden sei, während sie seiner eigentlichen Absicht nach nur den stoischen Dogmatismus widerlegen sollte. Auch Acad. II, 24, 78, wo gleichfalls der Stratonicenser gemeint sein wird, stimmt damit überein.

1) Von dieser Umbildung der akademischen Lehre durch Philo und Antiochus wird S. 522 ff. 2. Aufl. gesprochen werden. Ausser Philo ist uns von den Schülern des Klitomachus keiner namentlich bekannt. Viele Schüler hatten nach dem Ind. Herc. 35, 9 v. u. Charmadas und die *πλανώμενοι* (ausser Athen lebende Akademiker); genannt werden: Heliodorus, Phanostratus, Metrodorus [ὁ κ]υ[ζι]κηνὸς (der somit von dem S. 525 m. berührten Π[ιταν]αῖος verschieden sein muss). Ein Schüler des Charmadas, Klitomachus und Aeschines war nach Cic. De orat. I, 11, 45 Metrodorus, mit dem kaum ein anderer gemeint sein kann, als der bekannte Rhetor aus Skepsis (Diog. V, 84), den Cicero auch De orat. III, 20, 75 als Akademiker bezeichnet und ebd. II, 88, 360. Tusc. I, 24, 59 wegen seines vortrefflichen Gedächtnisses mit Charmadas zusammenstellt. Nach De orat. III, 20, 75 vgl. II, 90, 365 dem L. Crassus, der um 110 Quästor war, etwa gleichaltrig, also wohl um 140 v. Chr. geboren, lehrte er erst in Chalcedon Rhetorik, trat dann in die Dienste des Mithridates und wurde auf dessen Befehl 70 v. Chr. hingerichtet (Strabo XIII, 1, 55. S. 609. Plut. Luc. 22). Seine Bruchstücke b. Müller Fragm. Hist. III, 203 f.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

A. Eklekticismus.

1. Entstehungsgründe und Charakter des Eklekticismus.

Diejenige Form der Philosophie, welche um den Anfang unserer Periode hervortrat, hatte sich im Laufe des dritten und zweiten Jahrhunderts in ihren drei Hauptzweigen vollendet. Diese drei Schulen waren bis dahin neben einander hergegangen, indem sich jede in ihrer Reinheit zu erhalten strebte, und gegen die andern, wie gegen die frühere Philosophie, nur eine angreifende oder abwehrende Stellung einnahm. Aber die Natur der Sache bringt es mit sich, dass Geistesrichtungen, die einem verwandten Boden entsprossen sind, nicht zu lange in dieser ausschliessenden Haltung beharren können. Die ersten Begründer einer Schule und ihre nächsten Nachfolger legen gewöhnlich im Eifer der selbstthätigen Forschung alles Gewicht auf das, was ihrer Denkweise eigenthümlich ist, an dem Gegner sehen sie nur die Abweichungen von dieser ihrer Wahrheit; die Späteren dagegen, welche jenes eigenthümliche nicht mehr mit der gleichen Anstrengung gesucht, und daher auch nicht mit der gleichen Stärke und Einseitigkeit ergriffen haben, werden auch in den gegnerischen Behauptungen das gemeinsame und verwandte leichter erkennen, und untergeordnete Eigenthümlichkeiten des eigenen Standpunkts leichter aufopfern; der Streit der Schulen selbst wird sie nöthigen, übertriebene Beschuldigungen und unbedingte Verwerfungsurtheile durch stärkere Betonung dessen, worin sie mit andern zusammentreffen, zurückzuweisen, unhaltbare Behauptungen aufzugeben oder

zurückzustellen, anstössige Sätze zu mildern, ihren Systemen die schroffsten Spitzen abzubrechen; mancher Einwurf des Gegners | wird haften, und indem man ihm durch eine neue Wendung zu entgehen sucht, hat man mit dem Einwurf selbst auch die Voraussetzungen desselben theilweise zugegeben. Es ist daher eine allgemeine und natürliche Erfahrung, dass sich im Streit der Parteien und Schulen ihre Gegensätze allmählich abstumpfen, dass das gemeinsame, was ihnen zu Grunde liegt, mit der Zeit deutlicher erkannt, eine Vermittlung und Verschmelzung versucht wird. So lange nun die philosophische Produktivität in einem Volke noch lebendig ist, wird der Fall entweder gar nicht, oder nur vorübergehend eintreten, dass seine ganze Wissenschaft von diesem Eklekticismus ergriffen würde, weil sich bereits neue Richtungen in ihrem Jugendlaufe versuchen, ehe die nächst vorangehenden entschieden zu altern begonnen haben. Sobald dagegen der wissenschaftliche Geist ermattet, und ein längerer Zeitraum ohne neue Schöpfungen nur durch die Verhandlungen zwischen den vorhandenen Schulen ausgefüllt wird, so wird das natürliche Ergebniss dieser Verhandlungen, die theilweise Vermischung der streitenden Parteien, in weiterem Umfang hervortreten, und die gesammte Philosophie wird jene eklektische Haltung annehmen, die in ihrer allgemeinen Ausbreitung immer das Vorzeichen, entweder einer tiefgreifenden Umwälzung oder des wissenschaftlichen Verfalls ist. Eben dieses war aber der Fall, in dem sich die griechische Philosophie in den letzten Jahrhunderten vor Christus befand. Alle die Ursachen, welche die Auflösung der klassischen Bildung überhaupt herbeiführten, hatten auch auf den philosophischen Geist lähmend gewirkt; auf die Umgestaltung der Philosophie, welche das Ende des vierten und den Anfang des dritten Jahrhunderts bezeichnet, folgte Jahrhunderte lang keine neue Systemsbildung; und hatten die nacharistotelischen Systeme an und für sich schon das rein theoretische Interesse an der Betrachtung der Dinge verloren, und durch ihre Beschränkung auf das Leben und die Zwecke des Menschen ein Nachlassen des wissenschaftlichen Bestrebens beurkundet, so konnte die lange Stockung der philosophischen Produktion nur dazu dienen, den wissenschaftlichen Sinn noch mehr abzustumpfen und die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntniss überhaupt

in Frage zu stellen. Dieser Sachverhalt fand seinen richtigen Ausdruck in dem Skepticismus, welcher den dogmatischen Systemen mit immer bedeutenderem Erfolg entgegentrat. Nur die Rückseite | des Skepticismus war aber der Eklekticismus, welcher seit dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die Skepsis zurückdrängte, und die früher getrennten Richtungen des Denkens verknüpfte. Die Skepsis hatte alle dogmatischen Ansichten zunächst in der Art einander gleichgestellt, dass sie allen gleichmässig die wissenschaftliche Wahrheit absprach. Dieses Wedernoch wird im Eklekticismus zum Sowohl-als-auch; aber auch für diesen Uebergang hatte die Skepsis den Weg gebahnt, denn sie selbst hatte es in der reinen Negation nicht ausgehalten, und desshalb in ihrer Lehre von der Wahrscheinlichkeit wieder eine positive Ueberzeugung als praktisches Postulat aufgestellt. Diese Ueberzeugung sollte nun freilich nicht mit dem Anspruch auf volle Gewissheit auftreten; indessen lässt sich schon in der Entwicklung der skeptischen Theorie von Pyrrho zu Arcesilaus und von Arcesilaus zu Karneades eine steigende Werthschätzung der Wahrscheinlichkeitserkenntniss nicht verkennen; es durfte nur um einen Schritt weiter gegangen, die skeptische Theorie gegen das praktische Bedürfniss entschiedener zurückgestellt werden, und das Wahrscheinliche erhielt die Bedeutung des Wahren, die Skepsis schlug wieder in ein dogmatisches Fürwahrhalten um. Aber doch musste der Zweifel in diesem Dogmatismus noch so weit nachwirken, dass kein einzelnes System als solches für wahr anerkannt wurde, sondern das Wahre aus allen Systemen nach Massgabe des subjektiven Bedürfnisses und Urtheils ausgeschieden werden sollte. Eben dieses war ja auch das Verfahren der Skeptiker bei der Ausmittlung des Wahrscheinlichen gewesen: wie sie ihren Zweifel an der Kritik der vorhandenen Ansichten entwickeln, so suchen sie auch das Wahrscheinliche zunächst in den vorhandenen Systemen, zwischen denen sie aber sich selbst die Entscheidung vorbehalten. So hatte es Karneades, wie wir gesehen haben[1], bei den ethischen Fragen gemacht, auf die er sich mit zunehmenden Jahren, wie erzählt wird, von seiner früheren Vorliebe für die Bekämpfung fremder Meinungen zurück-

1) S. 517 f.

kommend, immer mehr beschränkte[1]). Aehnlich scheint Klitomachus neben der Bestreitung | der dogmatischen Schulen zugleich ein positives Verhältniss zu ihnen gesucht zu haben[2]); und von einem andern Schüler des Karneades, Aeschines, erfahren wir, dass er sich nur an diese Seite seiner Lehre halten wollte[3]). Der Skepticismus bildet so die Brücke von dem einseitigen Dogmatismus der stoischen und epikureischen Philosophie zum Eklekticismus, und es ist in dieser Beziehung nicht für zufällig zu halten, dass es gerade die Nachfolger des Karneades waren, von denen diese Denkweise hauptsächlich ausgieng, und dass sie bei ihnen selbst zunächst an den Punkt anknüpft, auf den schon die Stoiker und Epikureer ihren Dogmatismus und die Akademiker selbst ihre Wahrscheinlichkeitslehre in letzter Beziehung gestützt hatten, an die Nothwendigkeit bestimmter Ansichten für's Leben. Weiterhin war es jedoch überhaupt der Zustand der damaligen Philosophie und der Streit der philosophischen Schulen, der zuerst die Entstehung und Verbreitung der Skepsis, in der Folge die eklektische Richtung in der Philosophie hervorrief.

Den bedeutendsten äusseren Anstoss zu dieser Veränderung gab die Beziehung, in welche die griechische Wissenschaft und Bildung zu der römischen Welt trat[4]). Die erste Kunde von griechischer Philosophie war den Römern ohne Zweifel von Unteritalien aus zugekommen: der Stifter der italischen Schule, Pythagoras, ist der erste Philosoph, dessen Name in Rom genannt wird[5]). Von den Lehren der griechischen Philosophen kann

1) Plut. an seni s. ger. resp. 13, 1. S. 791: *ὁ μὲν οὖν Ἀκαδημαϊκὸς Αἰσχίνης, σοφιστῶν τινων λεγόντων, ὅτι προσποιεῖται γεγονέναι Καρνεάδου, μὴ γεγονὼς, μαθητής· ἀλλὰ τότε γε, εἶπεν, ἐγὼ Καρνεάδου διήκουον, ὅτε τὴν ῥαχίαν καὶ τὸν ψόφον ἀφεικὼς ὁ λόγος αὐτοῦ διὰ τὸ γῆρας εἰς τὸ χρήσιμον συνῆκτο καὶ κοινωνικόν.*

2) Vgl. S. 524, 2.

3) S. vorl. Anm.

4) Zu dem folgenden vgl. m. Ritter IV, 79 ff.

5) Die Nachweisungen darüber sind schon Bd. I, 287, 3. 450, 1 Schl. vgl. ebd. 313, 2. Th. III, b, 63 f. 2. Aufl. gegeben worden. Noch früher fällt allerdings (wenn diese Angabe geschichtlich ist) die Anwesenheit des Ephesiers Hermodorus in Rom, welcher die Decemvirn bei Abfassung der zwölf Tafeln unterstützte (Th. I, 566, 2); wenn diess aber auch wirklich der

man aber hier vor dem Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts nur ganz äusserliches und vereinzeltes vernommen haben. Diess musste sich jedoch ändern, als nach dem zweiten punischen | Kriege die römische Staatskunst und die römischen Waffen immer weiter nach Osten vordrangen; als die Kriege mit Macedonien und Syrien angesehene Römer in grosser Anzahl nach Griechenland führten, während andererseits griechische Gesandte und Staatsgefangene [1]), bald auch Sklaven, immer häufiger in Rom erschienen; als Männer von der Bedeutung des älteren Scipio Africanus, des T. Quinctius Flamininus und des Aemilius Paulus der griechischen Literatur sich mit Vorliebe zuwandten; als seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts durch Ennius, Pacuvius, Statius, Plautus und ihre Nachfolger die griechische Dichtkunst in mehr oder weniger freier Nachahmung auf römischen Boden verpflanzt, durch Fabius Pictor und andere Annalisten die römische Geschichte in griechischer Sprache erzählt wurde. Die philosophische Literatur der Griechen stand mit den übrigen Zweigen in einem viel zu engen Zusammenhang, die Philosophie nahm als Unterrichtsmittel und als Gegenstand des allgemeinen Interesses in dem ganzen hellenischen Bildungsgebiet eine viel zu bedeutende Stelle ein, als dass solche, die einmal an dem griechischen Geistesleben Gefallen fanden, sich ihr auf die Dauer hätten verschliessen können, mochte auch das eigene Bedürfniss wissenschaftlicher Forschung in ihnen noch so schwach sein. So finden wir denn auch noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts mehrfache Spuren von der beginnenden Bekanntschaft der Römer mit griechischer Philosophie. Schon Ennius zeigt sich mit ihr bekannt, und nimmt einzelne Sätze aus ihr auf [2]); i. J. 181 v. Chr. wurde in den angeblichen Büchern Numa's der Versuch gemacht, der römischen Religion griechische Philosopheme

bekannte Freund Heraklit's war, haben wir doch keinen Grund zu der Annahme, dass er den Römern von der Physik dieses Philosophen erzählt habe.

1) Wie die tausend Achäer, welche 168 v. Chr. nach Italien abgeführt und 17 Jahre dort festgehalten wurden, durchaus Männer von Ansehen und Bildung (unter ihnen war bekanntlich Polybius), deren vieljährige Anwesenheit in Italien nicht ohne Rückwirkung auf Rom bleiben konnte, wenn auch die wenigsten derselben in dieser Stadt selbst ihren Aufenthaltsort hatten.

2) Vgl. 2. Abth. S. 69 2. Aufl.

zu unterschieben[1]); 26 (nach andern blos 8) Jahre später soll die Lehrthätigkeit epikureischer Philosophen ihre Ausweisung aus Rom veranlasst haben[2]). 161 v. Chr. wird durch einen Senatsbeschluss den „Philosophen und Rhetoren" der Aufenthalt in Rom verboten[3]), was doch immer beweist, dass man Grund hatte, von denselben einen Einfluss auf die Jugendbildung zu besorgen. Aemilius Paulus, der Besieger Macedoniens, gab seinen Söhnen griechische Lehrer, und nahm zu diesem Zwecke den Philosophen Metrodorus mit sich[4]). Auch sein Begleiter in dem macedonischen Feldzug, Sulpicius Gallus, hat vielleicht neben den astronomischen Kenntnissen, durch die er sich auszeichnete, auch philosophische Anschauungen der Griechen sich angeeignet[5]). Doch sind diess immer erst vereinzelte Anzeichen der Bewegung, welche seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in grösserem Umfang hervortritt. Wenn sich bisher verhältnissmässig nur wenige mit griechischer Philosophie beschäftigt hatten, so gewinnt jetzt

1) 2. Abth. S. 71 f. 2. Aufl.

2) S. o. 372, 1.

3) Der betreffende Senatsbeschluss findet sich bei SUETON. De cl. orat. 1. GELL. N. A. XV, 11 (vgl. auch CLINTON F. Hellen. zu 161 v. Chr.). Dieselben theilen noch ein zweites verwandtes Aktenstück mit, ein Edikt der Censoren Cn. Domitius Ahenobarbus und L. Licinius Crassus, worin sie den Lehrern und Besuchern der neuentstandenen lateinischen Rhetorenschulen wegen dieser Abweichung von der *consuetudo majorum* ihr ernstliches Missfallen zu erkennen geben. Aber abgesehen davon, dass die *rhetores latini*, denen dieser Erlass auch nach CIC. De orat. III, 24, 93 f. allein galt, mit der griechischen Philosophie doch wohl nur in mittelbarem Zusammenhang standen, ist der Erlass auch erst um's Jahr 95 v. Chr. ergangen, wie aus CIC. a. a. O. verglichen mit I, 7, 24 hervorgeht. CLINTON F. Hellen. setzt ihn sogar erst 92 v. Chr.

4) PLIN. h. nat. XXXV, 135 vgl. m. PLUT. Aem. P. 6. Der letztere nennt unter den Griechen, mit denen Aem. seine Söhne umgeben habe, Grammatiker, Sophisten und Rhetoren; Plinius gibt die bestimmtere Nachricht, dass er nach der Besiegung des Perseus (168 v. Chr.) sich von den Athenern einen guten Maler und einen tüchtigen Philosophen ausgebeten habe. Sie schickten ihm Metrodorus, welcher beides in Einer Person war. Vgl. S. 525 m.

5) Seine Kenntniss der Astronomie rühmt CIC. Off. I, 6, 19; nach LIVIUS XLIV, 37. PLIN. h. n. II, 12, 53 soll er vor der Schlacht bei Pydna eine Sonnenfinsterniss vorhergesagt haben. Nähere Nachweise über die Berichte von diesem Vorfall gibt MARTIN Revue archéolog. 1864, Nr. 3.

das Interesse an derselben allgemeinere Verbreitung; griechische Philosophen kommen nach Rom, um ihr Glück dort zu versuchen, oder werden von einzelnen angesehenen Männern dorthin gezogen; junge Römer, welche eine Rolle im Staat spielen oder sich in der gebildeten Gesellschaft auszeichnen wollen, glauben den Unterricht eines Philosophen nicht entbehren zu können, und bald wird es üblich, diesen nicht blos in Rom, sondern auch in Athen, der hohen Schule griechischer Wissenschaft, aufzusuchen. Schon die bekannte Philosophengesandtschaft des Jahrs 156 v. | Chr. [1]) zeigte durch den ausserordentlichen Eindruck, welchen besonders Karneades hervorbrachte, was für günstige Aussichten die griechische Philosophie in Rom hatte; und so wenig wir auch die Wirkung dieses vorübergehenden Ereignisses überschätzen dürfen, so lässt sich doch immerhin annehmen, dass es dem vorher schon erwachten Interesse für Philosophie einen erheblichen Anstoss gab und es in weitere Kreise verbreitete. Nachhaltiger wirkte ohne Zweifel der Stoiker Panätius bei seiner, wie es scheint, mehrjährigen Anwesenheit in der Hauptstadt des römischen Reiches; ein Mann, den seine philosophische Eigenthümlichkeit vorzüglich befähigte, dem Stoicismus bei seinen römischen Zuhörern Eingang zu verschaffen [2]). Bald nach ihm war C. Blossius aus Cumä, ein Schüler des Stoikers Antipater, in Rom, der Freund und Rathgeber des Tiberius Gracchus [3]), welcher durch ihn gleichfalls mit dem Stoicismus bekannt geworden sein muss [4]). Ueberhaupt beginnt jetzt jene Einwanderung griechischer Gelehrten, die

1) Die Nachweisungen darüber wurden schon Bd. II, b, 928, 1, vgl. S. 498, 1 dieses Theils gegeben.

2) Das nähere darüber S. 500 ff. 2. Aufl.

3) Plut. Tib. Gracch. 8. 17. 20. Val. Max. IV, 7, 1. Cic. Läl. 11, 37. Nach Gracchus' Ermordung (133 v. Chr.) gerieth auch Blossius in Gefahr; er verliess Rom und gieng nach Kleinasien zu Andronicus, nach dessen Untergang (130 v. Chr.) er sich selbst entleibte. Eingehend beschäftigt sich mit ihm ʽΡΕΝΙΕΡΗ̃ *περὶ Βλοσσίου καὶ Διοφάνους* (Lpz. 1873); indessen nennt er selbst seine Arbeit *ἔρευναι καὶ εἰκασίαι*, und die letzteren sind in ihr so entschieden im Uebergewicht, dass die geschichtliche Kenntniss des Mannes kaum durch sie gefördert wird.

4) Dass Gracchus überhaupt durch die Fürsorge seiner Mutter ausgezeichnete Griechen zu Lehrern erhalten hatte (Cic. Brut. 27, 104 vgl. Plut. Ti. Gracch. 20), ist bekannt.

in der Folge immer grössere Umrisse annahm[1]). Unter den Römern selbst nahmen Männer, welche durch ihren Geist und ihre Stellung so entschieden hervorragten, wie der jüngere Scipio Africanus, wie sein Freund, der weise Lälius, wie L. Furius Philus, wie Tiberius Gracchus, die philosophischen Studien unter ihren Schutz[2]). | An sie schliesst sich Scipio's Neffe Tubero[3]) an, der Schüler des Panätius, welcher mit den Schwiegersöhnen des Lälius, dem Q. Mucius Scävola[4]) und C. Fannius[5]), nebst

1) Will doch Polybius XXXII, 10 schon viel früher, als Scipio erst 18 Jahre alt war (166 v. Chr.), zu ihm und seinem Bruder gesagt haben: *περὶ μὲν γὰρ τὰ μαθήματα, περὶ ἃ νῦν ὁρῶ σπουδάζοντας ὑμᾶς καὶ φιλοτιμουμένους, οὐκ ἀπορήσετε τῶν συνεργησόντων ὑμῖν ἑτοίμως, καὶ σοὶ κἀκείνῳ· πολὺ γάρ δή τι φῦλον ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος ἐπιῤῥέον ὁρῶ κατὰ τὸ παρὸν τῶν τοιούτων ἀνθρώπων*, was mit dem S. 533, 3 angeführten stimmt.

2) Cic. De orat. II, 37, 154: *et certe non tulit ullos haec civitas aut gloria clariores, aut auctoritate graviores, aut humanitate politiores P. Africano, C. Laelio, L. Furio, qui secum eruditissimos homines ex Graecia palam semper habuerunt.* De rep. III, 3, 5: *quid P. Scipione, quid C. Laelio, quid L. Philo perfectius cogitari potest? qui ad domesticum majorumque morem etiam hanc a Socrate adventiciam doctrinam adhibuerunt.* Dem Furius Philus legt Cicero dort den Inhalt des karneadeïschen Vortrags gegen die Gerechtigkeit, dem er selbst angewohnt habe, in den Mund, indem er ihn zugleich in der *consuetudo contrarias in partes disserendi* dem Akademiker folgen lässt; a. a. O. c. 5, 8 f. Lact. Inst. V, 14. Ueber Scipio's und Lälius' Verbindung mit Panätius wird auch später noch zu sprechen sein. Lälius hatte nach Cic. Fin. II, 8, 24 auch noch den Diogenes gehört; was wir wohl auf dessen Anwesenheit in Rom i. J. 156 zu beziehen haben.

3) Qu. Aelius Tubero, durch seine Mutter der Enkel des Aemilius Paulus, war ein sehr eifriger Stoiker, der seine Grundsätze auch im Leben, nicht ohne Uebertreibung, durchführte. M. s. über ihn Cic. Brut. 31, 117. De orat. III, 23, 87. pro Mur. 36, 75 f. Acad. II, 44, 135. Tusc. IV, 2, 4. Sen. ep. 95, 72 f. 98, 13. 104, 21. 120, 19. Plut. Lucull. 39. Pompon. De orig. juris I, 40. Gell. N. A. I, 22, 7. XIV, 2, 20. Valer. Max. VII, 5, 1. Einer an ihn gerichteten Schrift des Hekato erwähnt Cic. Off. III, 15, 63, einer solchen des Panätius Ders. Acad. II, 44, 135. Tusc. IV, 2, 4; wogegen Ps.-Plut. De nobilit. 18, 3 kein geschichtliches Zeugniss ist; vgl. Bernays Dial. d. Arist. 140.

4) Einer von den berühmtesten älteren Rechtskundigen und von den Begründern der wissenschaftlichen Jurisprudenz bei den Römern (Bernhardy Grundr. d. röm. Lit. 676 u. a.), Schwiegersohn des Lälius (Cic. De orat. I, 9, 35). Nach Cic. a. a. O. 17, 75 hatte auch er den Panätius gehört, und ebd. 10, 43 nennt er die Stoiker *Stoici nostri.*

P. Rutilius Rufus[1]), | L. Aelius Stilo[2]) und andern[3]), die lange Reihe der römischen Stoiker eröffnet. Noch grössere Verbreitung gewann um die gleiche Zeit der Epikureismus, welcher früher, als die übrigen Systeme, durch lateinisch geschriebene Werke auch bei andern, als griechisch gebildeten, Eingang fand[4]). Etwas später scheint die akademische und peripatetische Schule, deren Grundsätze freilich auch den Zuhörern des Panätius nicht unbekannt geblieben sein können, durch namhafte Lehrer in Rom vertreten worden zu sein; aus jener ist (abgesehen von der Philosophengesandtschaft) Philo, aus dieser Staseas der erste,

5) C. Fannius, des Marcus Sohn, der Schwiegersohn des Lälius, war durch diesen veranlasst worden, den Panätius zu hören (Cic. Brut. 26, 101), und wird von Cic. auch Brut. 31, 18 als Stoiker bezeichnet. Ein von ihm verfasstes geschichtliches Werk nennt Cicero öfters; ebenso Plut. Ti. Gracch. 4. Ueber sein Consulat Ders. C. Gracch. 8. 11. 12.

1) Es ist diess der Rutilius, welcher sich auch durch kriegerische Verdienste (Valer. Max. II, 3, 2. Sallust. Jug. 54. 56 f.), hauptsächlich jedoch durch die Reinheit seines Charakters bekannt gemacht hat. Wegen der Unparteilichkeit, mit der er als Proconsul die Bewohner Kleinasiens gegen die Erpressungen der römischen Ritterschaft geschützt hatte, wurde i. J. 92 v. Chr. durch einen der schamlosesten Urtheilssprüche die Verbannung über ihn verhängt, welche er mit der Heiterkeit des Weisen ertrug. Er gieng nach Smyrna, wo er auch starb, indem er die ihm von Sulla angebotene Rückkehr ablehnte. M. s. darüber Cic. Brut. 30, 115. N. D. III, 32, 80. in Pison. 39, 95. Rabir. Post. 10, 27. pro Balbo 11, 28 (vgl. Tacit. Ann. IV, 43). Sen. ep. 24, 4. 79, 14. 82, 11. Benef. VI, 37, 2 u. a. St. Valer. Max. II, 10, 5 u. a. Cicero nennt ihn Brut. 30, 114 *doctus vir et graecis literis eruditus*, *Panaetii auditor*, *prope perfectus in Stoicis.* Seine Bewunderung für seinen Lehrer Panätius und seine Bekanntschaft mit Posidonius erhellt aus Cic. Off. III, 2. 10. Er hinterliess Denkwürdigkeiten und Geschichtswerke; s. Bernhardy a. a. O. S. 203. 526, auch Cic. Fin. I, 3, 7.

2) M. s. über diesen Gelehrten, den Vorgänger und Lehrer Varro's, Cic. Brut. 56, 205 f., auch Acad. I, 2, 8. ad Herenn. IV, 12. Bernhardy a. a. O. 857.

3) Wie M. Vigellius (Cic. Orat. III, 21, 78) und Sp. Mummius, der Bruder des Eroberers von Korinth, welcher seinen Stoicismus (Cic. Brut. 25, 94), der Zeit nach zu schliessen, gleichfalls Panätius zu verdanken haben wird.

4) S. o. S. 372 und Cic. Tusc. IV, 3, 6: *itaque illius verae elegantisque philosophiae* (der stoischen, peripatetischen und akademischen) . . . *nulla fere sunt aut pauca admodum latina monumenta . . . cum interim illis silentibus C. Amafinius extitit dicens* u. s. w.

dessen Anwesenheit in Rom uns bekannt ist[1]). Aber schon um ein merkliches früher hatte Klitomachus zwei Römern Schriften gewidmet[2]), und Karneades selbst war, wie erzählt wird, in Athen von römischen Reisenden aufgesucht worden[3]). Bald nach dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts besuchte Posidonius (s. u.) die Weltstadt; vor der Mitte desselben treffen wir in ihr die Epikureer Philodemus und Syro[4]). Indessen war es um diese | Zeit schon sehr gewöhnlich, dass junge Römer die griechische Wissenschaft an der Quelle aufsuchten, indem sie sich zum Zweck ihrer Studien an die Hauptsitze derselben, vor allem nach Athen, begaben[5]). Um den Anfang der Kaiserzeit vollends wimmelte es in Rom von griechischen Gelehrten jeder Art[6]), und es befanden sich unter diesen denn doch nicht blos solche, die ein oberflächliches Wissen handwerksmässig verwertheten[7]); während gleichzeitig noch an anderen Orten des Westens mit der übrigen Wissenschaft auch die Philosophie der Griechen sich einbürgerte und von diesen Mittelpunkten aus sich weiter verbreitete[8]). Mit der Kenntniss der griechischen

1) Das nähere tiefer unten. Philo kam 88 v. Chr. nach Rom; Staseas erscheint bei Cic. De orat. I, 22, 104 schon um 92 v. Chr. dort.

2) Dem Dichter Lucilius (148—102 v. Chr.), und vorher dem L. Censorinus, welcher 149 v. Chr. Consul war; Cic. Acad. II, 32, 102.

3) So viel nämlich mag, selbst wenn diese bestimmte Thatsache erdichtet sein sollte, immerhin der Angabe Cicero's (De orat. III, 18, 68), dass Q. Metellus (Numidicus) als junger Mensch den greisen Karneades mehrere Tage in Athen gehört habe, wahres zu Grunde liegen. Ueber Catulus' Verhältniss zu Karneades vgl. S. 525 u.

4) S. o. S. 374.

5) Die bekanntesten Beispiele sind die des Cicero und Atticus; es werden uns aber auch noch viele weitere begegnen. Im allgemeinen vgl. m. Cic. Fin. V, 1, wo Cicero sein eigenes Zusammensein mit Studiengenossen in Athen (77 v. Chr.) schildert, und über eine etwas spätere Zeit Acad. I, 2, 8, wo er Varro sagen lässt: *sed meos amicos, in quibus est studium, in Graeciam mitto, ut ea a fontibus potius hauriant, quam rivulos consectentur.*

6) Die Sache ist bekannt; beispielshalber vgl. m. Strabo XIV, 5, 15. S. 675: *Ταρσέων γὰρ καὶ Ἀλεξανδρέων μεστή ἐστι* [ἡ Ῥώμη].

7) Mehrere in Rom lebende griechische Philosophen aus der Zeit August's und Tiber's werden uns später vorkommen.

8) Der bedeutendste derselben war die alte Griechenstadt Massilia, von der Strabo IV, 1, 5. S. 181 sagt: *πάντες γὰρ οἱ χαρίεντες πρὸς τὸ λέγειν τρέπονται καὶ φιλοσοφεῖν*: früher schon eine Pflanzstätte griechischer Bil-

Philosophie gieng natürlich auch die ihrer Literatur Hand in Hand; und seit Lucretius und Cicero trat ihr eine römische zur Seite [1]), welche hinter der gleichzeitigen griechischen kaum zurücksteht, wenn sie auch der früheren weder an wissenschaftlicher Schärfe noch an schöpferischer Eigenthümlichkeit zu vergleichen ist.

Beim Beginn dieser Bewegung verhielten sich nun die Römer | zu den Griechen nur als Schüler, welche die Wissenschaft ihrer Lehrer aufnahmen und nachbildeten; und bis zu einem gewissen Grade blieb dieses Verhältniss während ihres ganzen Verlaufes, da der wissenschaftliche Sinn und Geist in Rom niemals auch nur zu der Stärke und Selbständigkeit gelangte, welche er sich in Griechenland selbst in der späteren Zeit noch bewahrt hatte. Aber auf die Dauer konnte diese Einwirkung der griechischen Philosophie doch nicht ohne Rückwirkung auf sie selbst bleiben. Mochten nun geborene Römer, wie Cicero und Lucrez, die griechische Wissenschaft für ihre Landsleute bearbeiten, oder mochten sie griechische Philosophen, wie Panätius und Antiochus, den Römern vortragen, in dem einen, wie in dem andern Fall war es unvermeidlich, dass sich ihre Darstellungen mehr oder weniger durch die Rücksicht auf den Geist und das Bedürfniss der römischen Zuhörer und Leser bestimmen liessen. Selbst die rein griechischen Philosophenschulen in Athen, Rhodus und an anderen Orten konnten sich dieser Rücksicht schon wegen der grossen Anzahl von vornehmen jungen Römern nicht entschlagen, die sie besuchten; denn diese Schüler waren es natürlich, von welchen den Lehrern am meisten Ehre und Vortheil zufloss. Noch höher jedoch, als diese Rücksichten, werden wir den unbewussten Einfluss des römischen Geistes, nicht blos bei den philosophirenden

dung in Gallien, habe es diese Stadt jetzt so weit gebracht, dass die vornehmen Römer ihre Studien hier, statt in Athen, machen.

1) Dass diese beiden die ersten nennenswerthen philosophischen Schriftsteller in lateinischer Sprache sind, ist wohl sicher; die wenigen früheren Versuche scheinen sehr ungenügend ausgefallen zu sein (s. o. 372, 2). Beide nehmen auch diese Ehre ausdrücklich für sich in Anspruch: vgl. LUCR. V, 336: *hanc* (die epikureische Lehre) *primus cum primis ipse repertus nunc ego sum in patrias qui possem vertere voces.* CIC. Tusc. I, 3, 5: *philosophia jacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen literarum Latinarum . . . in quo eo magis nobis est elaborandum, quod multi jam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem viris, sed non satis eruditis.*

Römern, sondern auch bei den griechischen Philosophen im Römerreich, anschlagen müssen; denn wie gross auch die Ueberlegenheit der griechischen Bildung über die römische und die literarische Abhängigkeit der Eroberer von den Besiegten sein mochte, so lag es doch in der Natur der Sache, dass auch Griechenland von seinen stolzen Schülern geistige Einwirkungen erfuhr, und dass die Klugheit und Willenskraft, welcher Griechenland trotz seiner Wissenschaft unterlegen war, in den Augen der Ueberwundenen im Vergleiche mit jener nicht wenig im Werthe steigen musste. Dem römischen Geist aber entsprach es, die Geltung der Philosophie, wie aller anderen Dinge, zunächst nur nach ihrer praktischen Brauchbarkeit zu bemessen, den wissenschaftlichen Meinungen als solchen dagegen, wenn sich von ihnen kein erheblicher Einfluss auf das menschliche Leben wahrnehmen liess, keine Bedeutung beizulegen. Aus dieser Quelle waren jene Vorurtheile gegen die Philosophie entsprungen, welche | anfangs selbst zu obrigkeitlichem Einschreiten geführt hatten [1]). Der gleiche Standpunkt liess sich jedoch auch bei der Beschäftigung mit der Philosophie festhalten. So weit es sich in ihr nur um wissenschaftliche Fragen handelte, konnte sie kaum für mehr gelten, als für eine anständige Unterhaltung: einen ernstlichen Werth erhielt sie in den Augen des Römers nur dadurch, dass sie sich als praktisches Bildungsmittel bewährte. Die Befestigung der sittlichen Grundsätze und die Vorbildung für den Beruf des Redners und des Staatsmanns, diess sind die Gesichtspunkte, welche ihm die philosophischen Studien zunächst und zumeist empfehlen konnten. Ebendesshalb musste er aber auch geneigt sein, sie diesen Gesichtspunkten gemäss zu behandeln. An der

1) M. vgl. in dieser Beziehung, was PLUT. Cato maj. 22 von Cato's Verhalten zu der Philosophengesandtschaft erzählt, von der er gleich anfangs befürchtet habe, *μὴ τὸ φιλότιμον ἐνταῦθα τρέψαντες οἱ νέοι τὴν ἐπὶ τῷ λέγειν δόξαν ἀγαπήσωσι μᾶλλον τῆς ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῶν στρατειῶν*, und die er dann vollends, nachdem er von dem Inhalt ihrer Vorträge gehört hatte, möglichst schnell abzufertigen rieth; ferner Denselben b. GELL. XVIII, 7, 3; NEPOS b. LACTANT. III, 15, 10 und das S. 533, 3 angeführte Edikt der Censoren, worin den Rednerschulen vorgeworfen wird: *ibi homines adolescentulos totos dies desidere.* In noch höherem Grad, als die Rhetorik, musste natürlich dem römischen Staats- und Kriegsmann die Philosophie als ein Müssiggang erscheinen.

wissenschaftlichen Begründung und folgerichtigen Durchführung eines philosophischen Systems war ihm wenig gelegen, das, worauf es ihm allein oder fast allein ankam, war seine praktische Brauchbarkeit; der Streit der Schulen, meinte er, drehe sich grösstentheils nur um unwesentliche Dinge, und er selbst konnte desshalb keinen Anstand nehmen, aus den verschiedenen Systemen, unbekümmert um den tiefer liegenden Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen, das, was ihm brauchbar schien, auszuwählen. Jener Proconsul Gellius, welcher den Philosophen in Athen den wohlmeinenden Vorschlag machte, sich über ihre Streitpunkte gütlich zu vertragen, und sich selbst ihnen zum Mittelsmann anbot[1]), hat die ächt römische Auffassung der Philosophie doch eigentlich nur etwas zu unumwunden ausgesprochen. Wäre nun auch der Einfluss dieses Standpunkts an der griechischen Wissenschaft ohne | Zweifel ohne bedeutendere Wirkung vorübergegangen, wenn er sie in einem früheren Zeitpunkt getroffen hätte, so verhielt es sich doch anders, nachdem sie selbst schon in die Richtung eingelenkt hatte, welche dem römischen Wesen vorzugsweise entsprach. Wenn schon der innere Zustand der philosophischen Schulen, und namentlich die letzte bedeutende Erscheinung auf diesem Gebiete, die Lehre des Karneades, zum Eklekticismus hinführte, so musste er sich unter dem Zusammentreffen der inneren Beweggründe mit den äusseren Einflüssen nur um so rascher und erfolgreicher entwickeln.

Wiewohl aber dieser Eklekticismus zunächst nur als das Erzeugniss geschichtlicher Verhältnisse erscheint, welche mehr zur äusserlichen Verknüpfung als zur inneren Vermittlung verschiedenartiger Standpunkte hinführten, so fehlt es ihm doch nicht ganz an einem eigenthümlichen Princip, welches bis dahin noch nicht in dieser Weise vorhanden gewesen war. Fragen wir nämlich, nach welchem Gesichtspunkt die Lehren der verschiedenen Systeme ausgewählt werden sollten, so genügte es nicht, sich an dasjenige zu halten, worin alle zusammentrafen, denn hiemit wäre man auf wenige Sätze von unbestimmter Allgemeinheit beschränkt geblieben. Aber auch die praktische

1) Cic. Legg. I, 20, 53. Gellius war 682 a. u. c., 72 v. Chr., Consul; s. Clinton Fasti Hellen. z. d. J.

Brauchbarkeit der betreffenden Annahmen konnte nicht als das letzte Merkmal ihrer Wahrheit betrachtet werden; denn eben die praktische Aufgabe des Menschen und der Weg zu ihrer Lösung war ein Hauptgegenstand des Streites, es fragte sich daher, nach welcher Norm die praktischen Zwecke und Verhältnisse selbst bestimmt werden sollen. Diese Norm konnte nun hier in letzter Beziehung nur im unmittelbaren Bewusstsein gesucht werden. Wenn verlangt wird, dass der Einzelne aus den verschiedenen Systemen das Wahre für seinen Gebrauch auswähle, so wird ebendamit vorausgesetzt, dass jeder schon vor der wissenschaftlichen Entscheidung den Masstab zur Unterscheidung des Wahren und Falschen in sich trage, dass die Wahrheit dem Menschen unmittelbar in seinem Selbstbewusstsein gegeben sei; und eben diese Voraussetzung ist es, worin die Eigenthümlichkeit und Bedeutung dieser eklektischen Philosophie vorzugsweise zu liegen scheint. Zwar hatte schon Plato angenommen, dass die Seele das Bewusstsein der Ideen aus dem früheren Leben in das jetzige mitbringe, und ähnlich hatten die Stoiker von | Begriffen gesprochen, die dem Menschen von Natur eingepflanzt seien; aber weder jener noch diese hatten damit ein unmittelbares Wissen im strengen Sinn zu lehren beabsichtigt, denn die Erinnerung an die Ideen fällt für Plato mit der dialektischen Begriffsbildung zusammen, und sie entsteht nach ihm nur durch Vermittlung aller der sittlichen und wissenschaftlichen Thätigkeiten, die er als Vorstufen der Philosophie betrachtet; die natürlichen Begriffe der Stoiker aber sind, wie früher gezeigt wurde, nicht angeborene Ideen, sondern ebensogut, wie die wissenschaftlichen Gedanken, nur auf kunstlosere Weise, aus der Erfahrung abgeleitet. Das Wissen soll hier also doch immer aus der Erfahrung sich entwickeln, durch den Verkehr mit den Dingen vermittelt und bedingt sein. Diese Vermittlung des Wissens hat zuerst die Skepsis geläugnet, indem sie das Verhältniss unserer Vorstellungen zum Vorgestellten für unerkennbar erklärte, und alle unsere Ueberzeugungen ausschliesslich von subjektiven Gründen abhängig machte. Kann aber auch auf diesem Wege zunächst nicht ein Wissen von der Wahrheit, sondern nur der Glaube an die Wahrscheinlichkeit begründet werden, so tritt doch dieser Glaube für den, der auf's Wissen verzichtet hat, an die Stelle des Wissens;

und so ergibt sich als das natürliche Erzeugniss der Skepsis jenes Vertrauen auf dasjenige, was dem Menschen unmittelbar in seinem Selbstbewusstsein gegeben und vor aller wissenschaftlichen Untersuchung gewiss ist, worin wir bei Cicero und andern den letzten Halt in dem eklektischen Schwanken zwischen den verschiedenen Ansichten erkennen werden [1]. Nun werden wir allerdings diesem Princip des unmittelbaren Wissens nur einen sehr bedingten Werth beilegen können. Was damit behauptet wird, ist im Grunde doch nur dieses, dass dem unphilosophischen Bewusstsein die letzte Entscheidung über die Fragen der Philosophie zustehen solle; und ist auch der allgemeine Gedanke, dass sich jede Wahrheit dem menschlichen Selbstbewusstsein zu bewähren habe, durchaus | begründet, so tritt doch dieser Gedanke hier in einer schiefen und einseitigen Fassung auf, und die ganze Voraussetzung eines unmittelbaren Wissens ist unrichtig: eine genauere Beobachtung zeigt, dass sich jene vermeintlich unmittelbaren und angeborenen Ideen gleichfalls durch die mannigfaltigsten Vermittlungen gebildet haben, und dass es nur der Mangel an einem deutlichen wissenschaftlichen Bewusstsein ist, der sie als unmittelbar gegebene erscheinen lässt. Jenes Zurückgehen auf das unmittelbar gewisse ist insofern zunächst als ein Zeichen des wissenschaftlichen Verfalls, als ein Selbstzeugniss von der Ermattung des Denkens zu betrachten. Zugleich liegt aber darin ein Moment, welches nicht ohne Bedeutung für den weiteren Gang der philosophischen Entwicklung ist. Indem das Innere des Menschen als der Ort betrachtet wird, wo das Wissen von den wesentlichsten Wahrheiten ursprünglich seinen Sitz habe, so wird dem stoischen und epikureischen Sensualismus die Behauptung entgegengestellt, dass im Selbstbewusstsein eine eigenthümliche Erkenntnissquelle gegeben sei; und wenn auch dieses höhere Wissen ein gegebenes, eine Thatsache der inneren Erfahrung sein soll, wenn dieser Rationalismus insofern wieder in den Empirismus des unmittelbaren Be-

1) Der Eklekticismus des letzten Jahrhunderts vor Christus steht in dieser Beziehung zu der vorangehenden Skepsis in einem ähnlichen Verhältniss, wie in neuerer Zeit die Philosophie der schottischen Schule zu Hume, und er darf so wenig, wie diese, für eine blosse Reaktion des Dogmatismus gegen den Zweifel gehalten werden, sondern er ist ebensosehr selbst ein Erzeugniss dieses Zweifels.

wusstseins umschlägt, so ist es doch nicht mehr blos die Wahrnehmung, aus der alle Wahrheit hergeleitet wird. Diese Berufung auf das unmittelbar gewisse kann desshalb als eine Reaktion gegen den sensualistischen Empirismus der vorhergehenden Systeme betrachtet werden. Weil es aber bei dem innerlich gegebenen als solchem bleibt, seine tiefere wissenschaftliche Begründung und Entwicklung jedoch fehlt, so werden die philosophischen Ueberzeugungen nicht wirklich in ihrem Ursprung aus dem menschlichen Geiste erkannt, sondern sie erscheinen als etwas dem Menschen von einer über ihm stehenden Macht geschenktes; und dadurch bildet das angeborene Wissen den Uebergang zu derjenigen Form der Philosophie, welche nur desshalb auf das Selbstbewusstsein zurückgeht, um in ihm die Offenbarung der Gottheit zu empfangen. Wie dann hieran auch der Glaube an äussere Offenbarungen und die Anlehnung der Philosophie an die positive Religion anknüpft, wird später gezeigt werden; hier will ich nur noch darauf aufmerksam machen, dass auch wirklich bei einem Plutarch, einem Apulejus, einem Maximus, einem Numenius, überhaupt bei den Platonikern der | zwei ersten Jahrhunderte nach Christus, Eklekticismus und Offenbarungsphilosophie Hand in Hand gehen.

Wie aber der Eklekticismus nach dieser Seite hin den Keim der Denkweise in sich trägt, welche sich später im Neuplatonismus so kräftig entwickelt hat, so hat er andererseits auch die Skepsis, welcher er selbst seine Entstehung grossentheils zu verdanken hat, in sich aufbewahrt. Denn jene Ungenügsamkeit, die es dem Denken nicht gestattet, sich in einem bestimmten System zu befriedigen, hat ihren letzten Grund doch nur darin, dass es den Zweifel an der Wahrheit der dogmatischen Systeme nicht völlig überwunden hat, dass es ihm seine Anerkennung im einzelnen nicht versagen kann, wenn es ihn auch im Princip nicht gut heisst. Die Skepsis ist daher nicht blos eine von den Ursachen, welche die Entwicklung des Eklekticismus bedingt haben, sondern dieser hat sie fortwährend als ein Moment seiner selbst in sich, und sein eigenes Thun dient dazu, sie wach zu halten; das eklektische Hin- und Herschwanken zwischen den verschiedenen Systemen ist nichts anderes, als die Unruhe des skeptischen Denkens, nur gedämpft durch den Glauben an das

ursprüngliche Wahrheitsbewusstsein, dessen Aeusserungen aus den mancherlei wissenschaftlichen Theorieen zusammengesucht werden sollen. Je ungründlicher aber der Zweifel durch ein so principloses Philosophiren beschwichtigt war, um so weniger liess sich erwarten, dass er für immer verstummen würde. Wenn man die Wahrheit, welche in keinem einzelnen System zu finden sein sollte, aus allen Systemen zusammenzulesen unternahm, so gehörte nur eine mässige Aufmerksamkeit dazu, um zu bemerken, dass die Bruchstücke der verschiedenen Systeme sich gar nicht so unmitttelbar vereinigen lassen, dass jeder philosophische Satz seinen bestimmten Sinn eben nur in dem Zusammenhang dieses bestimmten Systems hat, Sätze aus verschiedenen Systemen dagegen ebenso, wie diese selbst, einander ausschliessen; dass der Widerspruch der entgegengesetzten Theorieen ihre Auktorität aufhebt, und dass der Versuch, die übereinstimmenden Sätze der Philosophen als anerkannte Wahrheit zu Grunde zu legen, an der Thatsache ihrer Nichtübereinstimmung scheitert. Nachdem daher die akademische Skepsis in dem Eklekticismus des ersten vorchristlichen Jahrhunderts erloschen war, erhob sich der Zweifel in der | Schule des Aenesidemus auf's neue, um sich erst im dritten Jahrhundert zugleich mit allen anderen Theorieen in den Neuplatonismus zu verlieren; und kein anderer Beweisgrund hat für diese neuen Skeptiker ein grösseres Gewicht, als der, welchen der Vorgang des Eklekticismus an die Hand gab: die Unmöglichkeit des Wissens wird aus dem Widerspruch der philosophischen Systeme dargethan, die vermeintliche Uebereinstimmung derselben hat sich in die Erkenntniss ihrer Unvereinbarkeit aufgelöst.

So berechtigt jedoch die Erneuerung des Skepticismus im Verhältniss zu dem unkritischen eklektischen Philosophiren erscheint, so konnte er doch nicht mehr die Bedeutung erlangen, die er in der neuakademischen Schule gehabt hatte. Die Ermattung des Denkens, welche wir auch an dieser späteren Skepsis selbst nachweisen können, machte eine positive Ueberzeugung zu sehr zum Bedürfniss, als dass sich viele dem reinen Zweifel zuzuwenden vermocht hätten. Wenn daher der Glaube an die Wahrheit der bisherigen Systeme erschüttert war, und wenn auch ihre eklektische Verknüpfung nicht ganz genügen konnte,

zur selbständigen Erzeugung eines neuen aber die Kraft fehlte, so hatte diess im allgemeinen nur die Wirkung, dass sich das Denken mehr und mehr nach einer ausser ihm selbst und der bisherigen Wissenschaft liegenden Erkenntnissquelle umzusehen begann, welche theils in der inneren Offenbarung der Gottheit, theils in der religiösen Ueberlieferung gesucht wurde. Hiemit war dann der Weg betreten, durch dessen entschiedenere Verfolgung der Neuplatonismus in dem folgenden Zeitabschnitt die letzte Epoche der griechischen Philosophie eröffnet.

2. Der Eklekticismus im zweiten und ersten Jahrhundert vor Christus. Die Epikureer; Asklepiades.

Von den philosophischen Schulen, welche sich um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts noch auf dem Schauplatz der Geschichte behauptet hatten, wurde die epikureische allem Anscheine nach von der wissenschaftlichen Bewegung dieser Zeit am schwächsten berührt. Gieng auch das Zusammensein mit andern Richtungen nicht ganz spurlos an ihr vorüber, so scheint sie doch von keiner derselben einen tiefer gehenden Einfluss erfahren zu haben. Man muss ja wohl annehmen, dass schon die Zurückweisung der Einwürfe, die ihrer Lehre von den verschiedensten Seiten entgegentraten, zu einzelnen neuen Wendungen in der Fassung und Begründung derselben Anlass gab; dass das System vielleicht an einzelnen untergeordneten Punkten von dem einen und andern von seinen Anhängern weiter ausgeführt oder modificirt, fremde Ansichten vielleicht von denselben eingehender, als von Epikur selbst, berücksichtigt wurden. Aber wenn wir auch alle Spuren verfolgen, die darauf hinweisen könnten, dass einzelne von Epikur's Nachfolgern sich in formeller oder materieller Beziehung von ihrem Meister entfernten [1]), zeigt sich doch das, was sich von solchen Abweichungen geschichtlich feststellen lässt, im ganzen genommen so unerheblich, dass die bekannten Urtheile des Seneca und Numenius über die

1) Einer Zusammenstellung und Prüfung derselben, deren Verdienst man auch dann wird anerkennen müssen, wenn man nicht mit allen daraus abgeleiteten Folgerungen und Vermuthungen einverstanden ist, hat sich im Anschluss an Düning De Metrodori vita et scriptis S. 18 ff. Hirzel unterzogen, Unters. zu Cic. I, 165—190.

Schulorthodoxie der Epikureer[1]) kaum eine Einschränkung dadurch erleiden. Wir erfahren durch Cicero[2]), dass von seinen römischen Landsleuten Epikur's Ansicht nicht selten so aufgefasst wurde, als ob er der Tugend und Geistesbildung einen selbständigen Werth beilege; aber er fügt selbst bei, diese Meinung finde sich bei keinem wissenschaftlichen Vertreter der epikureischen Philosophie[3]). Derselbe berichtet von Epikureern seiner Zeit, welche sich durch die Annahme einer uneigennützigen Liebe zu den Freunden von Epikur entfernten[4]). Es fragt sich jedoch, ob wir darin eine grundsätzliche Abweichung von Epikur's Eudämonismus sehen dürfen: die Behauptung, um die es sich handelt, geht ja nur dahin, dass die Freunde um ihrer selbst willen geliebt werden können, auch wenn sie uns keinen Nutzen bringen[5]); diess schliesst aber nicht aus, dass die Liebe zu ihnen auf dem Vergnügen beruht, das der Umgang mit ihnen gewährt[6]). Grosse Wichtigkeit wird man dieser Differenz nicht beilegen dürfen. Philodemus eine Aenderung der epikureischen Theologie zuzuschreiben, sind wir nicht berechtigt, wenn er diese auch vielleicht weiter, als Epikur selbst, in's einzelne ausführte[7]); und wenn man bei Lucrez mancherlei Abweichungen von dem

1) Oben S. 379, 4.

2) Fin. I, 7, 25. 17, 55; vgl. S. 445, 2.

3) *Quos quidem* (lässt er Torquatus I, 17, 55 über sie bemerken) *video esse multos, sed imperitos.*

4) S. o. S. 460, 2. Hirzel a. a. O. S. 170 f. denkt bei diesen „Neueren" an Siro und Philodemus; ist diess aber auch an sich nicht unwahrscheinlich, so lässt sich doch nicht ausmachen, ob es begründet ist.

5) Cic. Fin. I, 20, 69 drückt sie so aus: *primos congressus* u. s. w. *fieri propter voluptatem, cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut, etiam si nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.*

6) In dem *amare propter se ipsos*, im Gegensatz zu der Liebe wegen der *utilitas*, liegt doch nicht mehr, als der Begriff einer Neigung, die auf dem Wohlgefallen an der Person der Freunde, nicht blos auf der Berechnung der Dienste beruht, die sie uns leisten. Aber auf dem Motiv der Lust kann auch eine solche beruhen. Nur hieran erinnert auch wirklich die weitere Begründung: *etenim si loca, si fana, si urbes, si gymnasia, si campum, si canes, si equos ludicra exercendi aut venandi consuetudine adamare solemus, quanto id in hominum consuetudine facilius fieri potuerit et justius!*

7) Vgl. S. 435, 1.

reinen Epikureismus wahrnehmen wollte [1]), führen sich doch diese, wenn man näher zusieht, auf solche Züge zurück, welche blos die Form der dichterischen Darstellung betreffen, aber die wissenschaftlichen Ansichten nicht berühren [2]). Nicht anders verhält es

1) Ritter IV, 89—106.

2) Ritter glaubt (S. 94), die Natur und ihre Bestandtheile werden von Lucrez theils auf eine viel lebendigere, theils auf eine mannigfaltigere Weise geschildert, als die todte und einförmige Physik der Epikureer zu verstatten scheine. Die Natur werde von Lucrez als Einheit gedacht, die frei über alles walte, die Sonne als ein Wesen beschrieben, welches die Geburten der Erde ausbrüte, die Erde in belebter Darstellung als die Mutter der lebendigen Wesen dargestellt, selbst die Vermuthung, dass die Gestirne lebendige Wesen seien, weise er nicht zurück (V, 523 ff.). Das letztere jedoch kann schon nach V, 122 ff. nicht seine Meinung sein: was er wirklich sagt, ist nur das gleiche, was auch Epikur bei Diog. X, 112 in einer seiner hypothetischen Naturerklärungen, mit Rücksicht auf frühere Annahmen (Bd. I, 245), äussert. Was die übrigen Punkte betrifft, so bemerkt Ritter selbst, die Beschreibungen des Dichters können auch nur bildlich gemeint sein; und ebenso verhält es sich mit der Stelle, die bei einem Epikureer vielleicht am meisten auffallen könnte, V, 534 ff., wo Lucrez die epikureische Annahme, dass die Erde von der Luft getragen werde (Diog. X, 74), mit der Bemerkung in Schutz nimmt, die Luft werde von der Erde nicht gedrückt, weil diese mit ihr ursprünglich zusammengehöre, wie ja auch uns das Gewicht unserer Glieder nicht zur Last sei. Sosehr diess an die stoische Sympathie des Weltganzen erinnert, so will doch Lucrez davon nichts wissen, wie er ja auch desshalb die Theile der Welt nur als *quasi membra* bezeichnet; jedenfalls ist dieser Gedanke ohne Folgen für seine übrige Naturlehre, er behauptet vielmehr seiner eigentlichen Meinung nach die Einheit der Natur ganz in demselben Sinn, wie Epikur, im Sinn eines durch die Gleichheit der physikalischen und mechanischen Gesetze bewirkten Zusammenhangs. Auch die Lehre von der freiwilligen Bewegung der Atome (Lucr. II, 133. 251 ff.) ist epikureisch, und wenn andererseits ein Unterschied von Epikur darin liegen soll, dass Lucrez die Gesetzmässigkeit der Naturerscheinungen fester halte, als jener (Ritter 97), so haben wir schon S. 397, 1 die Erklärung Epikur's gehört, welche durch sein ganzes System bestätigt wird, dass in den allgemeinen Ursachen unbedingte Nothwendigkeit walte, wenn auch die einzelnen Erscheinungen verschiedene Erklärungen zulassen. Dass Lucrez II, 333 ff. von Epikur abweichend ebenso viele ursprüngliche Figuren der Atome annehme, als es Atome gibt (R. S. 101), ist ein entschiedenes Missverständniss, dem die (von R. unrichtig aufgefasste) Stelle II, 478 ff. ausdrücklich widerspricht. Wie wenig auch die Ethik des römischen Epikureers von der altepikureischen verschieden ist, wäre an den Punkten, die Ritter S. 104 f. anführt, unschwer nachzuweisen. In eingehendster Weise ist die Uebereing-

sich auch mit andern von den jüngeren Epikureern, über die uns einiges nähere bekannt ist. Es mag sein, dass Zeno aus Sidon in der Schule des Karneades [1]) sich ein dialektischeres Verfahren, eine schärfer in's einzelne eingehende Art der Beweisführung angeeignet hatte, als wir bei Epikur finden [2]), oder dass Apollodor [3]) dem letzteren an historischem Wissen und Interesse überlegen war [4]); ebenso sehen wir Demetrius einem Einwurf des Karneades mit einer Antwort entgegentreten, welche uns vermuthen lässt, dass dieser Epikureer gerade durch die Dialektik des Akademikers an logischer Schulung gewonnen hatte [5]). Allein dass einer von diesen Philosophen in irgend einer Lehrbestimmung materiell von der Lehre seines Meisters abgewichen sei, wird von keiner Seite behauptet. Wenn aber Diogenes in seinem Verzeichniss einiger Männer erwähnt, die von den ächten Epikureern Sophisten genannt worden seien, so haben wir keinen Grund, in diesen „Sophisten" mehr als vereinzelte Ausläufer der Schule zu sehen, und aus ihrem Vorkommen auf eingreifendere Gegensätze innerhalb derselben oder eine Aenderung ihres Gesammtcharakters zu schliessen [6]).

stimmung des Lucrez mit Epikur jetzt von Woltjer in der S. 363, 1 angeführten Schrift dargethan.

1) Hierüber S. 373, 2.

2) Wie Hirzel a. a. O. 176 ff. mit Berufung auf Cic. Fin. I, 9, 31. Tusc. III, 17, 38. N. D. I, 18, 46 f. 31, 89 vermuthet.

3) Der S. 373 besprochene *κηποτύραννος*.

4) Hirzel 183 f., der dafür geltend macht, dass Apoll. nach Diog. VII, 181. X, 13 eine *συναγωγὴ δογμάτων* verfasst, und vielleicht in dieser Epikur's Urtheil über Leucippus (Th. I, 842, 6) berichtigt hatte.

5) In der schon S. 371, 4 berührten Ausführung b. Sext. Math. VIII, 348, wo er der S. 504 besprochenen Behauptung über die Beweisführung, in Anbequemung an die Unterscheidung der *γενικὴ* und *εἰδικὴ ἀπόδειξις*, entgegenhält: wenn irgend ein bündiger Einzelbeweis geführt werde, sei ebendamit die Zulässigkeit der Beweisführung dargethan. Ihm gehört vielleicht auch schon, was Sext. VIII, 330 anführt; jedenfalls zeigt es, welchen Eindruck die Einwürfe des Karneades auch auf die Epikureer gemacht hatten.

6) Die Worte Diog. X, 25 lauten (nach Aufzählung mehrerer von Epikur's unmittelbaren Schülern): *καὶ οὗτοι μὲν ἐλλόγιμοι, ὧν ἦν καὶ Πολύστρατος, . . . ὃν διεδέξατο Διονύσιος, ὃν Βασιλείδης. καὶ Ἀπολλόδωρος δ' ὁ κηποτύραννος γέγονεν ἐλλόγιμος, ὃς ὑπὲρ τὰ τετρακόσια συνέγραψε βιβλία· δύο τε Πτολεμαῖοι Ἀλεξανδρεῖς, ὅ τε μέλας καὶ ὁ λευκός. Ζήνων θ' ὁ Σιδώνιος ἀκροατὴς Ἀπολλοδώρου, πολυγράφος ἀνήρ· καὶ Δημήτριος*

In einem anderen Verhältniss zur epikureischen Schule steht der berühmte Arzt **Asklepiades** von Bithynien[1]). Er wird

ὁ ἐπικληθεὶς Λάκων, Διογένης θ' ὁ Ταρσεὺς ὁ τὰς ἐπιλέκτους σχολὰς συγγράψας, καὶ Ὠρίων καὶ ἄλλοι οὓς οἱ γνήσιοι Ἐπικούρειοι σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν. Hirzel a. a. O. 180 ff. glaubt nun, unter denen, welche von den ächten Epikureern Sophisten genannt werden, seien die sämmtlichen hier aufgezählten, von Apollodor an, also dieser selbst, die beiden Ptolemäus, Zeno von Sidon u. s. w. zu verstehen. Allein diess ist schon von Seiten des Ausdrucks sehr unwahrscheinlich. Wenn diess die Meinung des Schriftstellers wäre, so hätte er mindestens sagen müssen: πάντας δὲ τούτους οἱ γνήσιοι Ἐπικ. σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν; wenn er sich aber deutlich ausdrücken wollte, genügte auch diess nicht, sondern er musste schreiben: τὸν δὲ Ἀπολλόδωρον καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν οἱ γν. Ἐπικ. σοφ. ἀποκ. So wie er sich ausgedrückt hat, kann man den Beisatz οὓς ἀποκαλοῦσιν nur entweder auf die ἄλλοι allein beziehen, oder auf die ἄλλοι und die ihnen zunächst vorangehenden Namen, Orion und Diogenes; welcher letztere in diesem Fall mit dem von Strabo XIV, 5, 15 genannten identisch sein kann, aber an sich (wie schon S. 371, 6 bemerkt ist) diess nicht zu sein braucht, da Strabo den letzteren nicht als Epikureer bezeichnet, und in der Aufzählung der tarsischen Philosophen den Epikureer Diogenes so gut, wie den jedenfalls viel bekannteren Stoiker Zeno, übergangen haben kann. Noch entscheidender sind aber die sachlichen Gründe gegen Hirzel's Erklärung. Ihr zufolge müsste der Epikureer, von welchem der Bericht des Diogenes herrührt, eine ganze Reihe epikureischer Philosophen, die er selbst ἐλλόγιμοι nennt, als solche, die von den ächten Epikureern Sophisten genannt werden, mithin als unächte, dem wahren Geist der Schule untreu gewordene Mitglieder derselben bezeichnet haben. Wie ist diess denkbar? Als ἐλλόγιμοι hatte er vorher Metrodor, Hermarchus, Polyänus u. s. w., mit Einem Wort Epikur's treuste Schüler aufgeführt, und unmittelbar darauf sollte er das gleiche Prädikat denen ertheilen, die von den ächten Epikureern gar nicht als solche anerkannt werden? Ist diess schon an sich höchst unwahrscheinlich, so steigt diese Unwahrscheinlichkeit noch, wenn wir bemerken, dass unter diesen „Sophisten" sich zwei der hervorragendsten Scholarchen, Apollodor und Zeno, befinden. Zu Vorstehern der Schule, hat H. selbst kaum erst (S. 170) auseinandergesetzt, habe man nur Epikureer vom reinsten Wasser genommen; um so weniger werden wir ihm einräumen können, dass ein Apollodor und Zeno, jener, wie schon sein Beiname beweist, ein hoch angesehenes Schulhaupt, dieser für Cicero und Philodemus eine der ersten epikureischen Auktoritäten, nach dem Urtheil der γνήσιοι nur pseudepikureische Sophisten gewesen seien.

1) Dieser Arzt, dessen Annahmen in den plutarchischen Placita und den Schriften Galen's häufig erwähnt werden, wird von Ps. Galen Isag. c. 4. Bd. XIV, 683 K. der logischen Schule der Aerzte als eines ihrer Häupter

ihr von keinem der Schriftsteller, die seiner erwähnen, ausdrücklich beigezählt; aber seine Ansichten lassen allerdings einen Zusammenhang mit ihr vermuthen. Mit dem epikureischen Sensualismus stimmt er in der Behauptung[1]) überein, dass die sinnliche Wahrnehmung ein treues Bild des Wahrgenommenen liefere, der Verstand dagegen keine selbständige Erkenntnissquelle sei, sondern allen seinen Inhalt von der Wahrnehmung entlehne und an ihr zu bewähren habe[2]). Im Zusammenhang damit fand er, hierin über Epikur hinausgehend, die Vernunft als einen eigenen Theil der Seele entbehrlich[3]); die Seele sollte nur das aus den sämmtlichen Sinnen zusammengesetzte Ganze sein[4]), welchem er das

zugezählt. Nach Sext. Math. VII, 201 f. war er ein Zeitgenosse des Antiochus von Askalon; vgl. folg. Anm.

1) Sext. Math. VII, 201: Dass es auch solche gab, welche die Empfindungen für das Kriterium der Wahrheit erklärten, zeige Antiochus in den Worten: *ἄλλος δέ τις ἐν τῇ ἰατρικῇ μὲν οὐδενὸς δεύτερος, ἁπτόμενος δὲ καὶ φιλοσοφίας, ἐπείθετο τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις εἶναι, λόγῳ δὲ μηδὲν ὅλως ἡμᾶς καταλαμβάνειν.* Damit könne nämlich nur Antiochus' Zeitgenosse Asklepiades gemeint sein.

2) Nur diess nämlich kann der Angabe: *λόγῳ μηδὲν ἡμᾶς καταλαμβάνειν*, als Asklepiades' eigentliche Meinung zu Grunde liegen; denn als *νοητοὶ, λόγῳ θεωρητοὶ* bezeichnete ja auch er, mit Epikur, seine Atome (s. u. 551, 5), nahm also gleichfalls ein verstandesmässiges Erkennen des Verborgenen durch Schlüsse aus dem Wahrgenommenen an. Vgl. Anm. 4.

3) Sext. M. VII, 202: *Ἀσκληπιάδην τὸν ἰατρὸν . . . ἀναιροῦντα μὲν τὸ ἡγεμονικόν.* Ebd. 380: er sage, *οὐδὲ ὅλως ὑπάρχειν τι ἡγεμονικόν.* Tert. De an. 15: *Messenius aliquis Dicaearchus, ex medicis autem Andreas et Asclepiades ita abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicatur principale,* wofür Askl. geltend machte, dass manche Thiere ohne Kopf oder ohne Herz (die beiden für Sitze des *ἡγεμονικὸν* gehaltenen Theile) eine Zeitlang fortleben. Vgl. folg. Anm.

4) Diese Vorstellung ergibt sich schon aus der Stelle Tertullian's, welcher ebendesshalb Askl. mit Dicäarch (über den Th. II, b, 890) zusammenstellt; noch bestimmter aus Cäl. Aurel. De morb. acut. I, 14 (angeführt von Fabric. zu Sext. Math. VII, 380): *Asclepiades regnum animae aliqua parte constitutum* (ein in einem bestimmten Theil des Leibes wohnendes *ἡγεμονικὸν*) *negat. etenim nihil aliud esse dicit animam quam sensuum omnium coetum: intellectum autem occultarum vel latentium rerum per solubilem fieri motum sensuum, qui ab accidentibus sensibilibus atque antecedenti perspectione perficitur. memoriam vero alterno eorum exercitio dicit.* Das gleiche drückt Plut. plac. IV, 2, 8 (Stob. Ekl. I, 496) in den Worten aus: *Ἀσκλ. ὁ ἰατρὸς [ἀπεφήνατο τὴν ψυχὴν] συγγυμνασίαν τῶν αἰσθήσεων*, mag nun das *συγγυμνασία*

aus leichten und runden Körperchen bestehende Pneuma zum Substrat gab [1]). Auch die Gedächtniss- und Verstandesthätigkeit wollte er auf Bewegungen in den Sinnesorganen zurückführen [2]). Wenn sich endlich die Atomistik des Asklepiades [3]) zunächst allerdings an die des pontischen Heraklides [4]) anschloss, ist doch zu vermuthen, dass er ohne die in der epikureischen Schule fortlebende Ueberlieferung der atomistischen Lehre überhaupt nicht zu dieser Theorie gekommen wäre. Für die Grundbestandtheile aller Dinge hielt er kleine Körperchen, welche sich aber von den demokritisch-epikureischen Atomen dadurch unterscheiden sollten, dass sie nicht untheilbar sind. Von Ewigkeit her in beständiger Bewegung stossen sie zusammen und zersplittern in zahllose Theile, aus denen die sinnlich wahrnehmbaren Dinge bestehen [5]);

„Uebung", oder „gemeinsame Uebung, Zusammenarbeiten", oder mag es, in einer sonst nicht nachweisbaren Bedeutung, dem *coetus* entsprechend, einen Verein von *συγγυμναζόμενοι* bezeichnen.

1) Chalcid. in Tim. 213: *aut enim moles* (ὄγκοι s. u.) *quaedam sunt leves et globosae eaedemque admodum delicatae ex quibus anima subsistit, quod totum spiritus est, ut Asclepiades putat* u. s. w. Ueber die analogen, doch in einzelnem abweichenden Bestimmungen Epikur's und Demokrit's vgl. S. 418. Th. I, 808.

2) Wie er sich diess aber näher dachte, geht aus der S. 550, 4 abgedruckten Stelle des Cälius Aurel. nicht klar hervor. Der *solubilis motus* weist auf die Vorstellung, dass aus einem Complex von Bewegungen einzelne sich ablösen, und dadurch die abstrakten Vorstellungen entstehen.

3) Ueber diese vgl. m. Lasswitz, welcher sie in seiner Abhandlung über Daniel Sennert (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. III, 408 ff.) S. 425 ff. bespricht, da dieser deutsche Erneuerer der Atomistik (gest. 1637) sich zunächst an Asklepiades anschloss.

4) Bd. II, a, 886 f.

5) Den vollständigsten Bericht über diese Theorie gibt Cäl. Aurel. a. a. O.: *primordia corporis primo constituerat atomos* (diess ist ungenau, denn er nannte sie nicht so, weil sie eben nicht untheilbar sind), *corpuscula intellectu sensa, sine ulla qualitate solita* (ohne Farbe u. s. w.) *atque ex initio comitata* (?) *aeternum se moventia quae suo incursu offensa mutuis ictibus in infinita partium fragmenta solvantur magnitudine atque schemate differentia, quae rursum eundo sibi adjecta vel conjuncta omnia faciant sensibilia, vim in semet mutationis habentia aut per magnitudinem sui aut per multitudinem aut per schema aut per ordinem. nec, inquit, ratione carere videtur quod nullius faciant qualitatis corpora* (dass qualitätsloses Körper von bestimmter Qualität erzeuge); das Silber sei ja auch weiss, während das, was man davon abreibe, schwarz

auch in den zusammengesetzten Körpern dauert aber ihre unaufhörliche Bewegung fort, so dass kein Ding in irgend einem Zeitabschnitt, auch dem kleinsten, unverändert bleibt[1]). Würden diese Annahmen von einem anerkannten Mitglied der epikureischen Schule berichtet, so würden sie allerdings eine beachtenswerthe Abweichung von der Lehre des Meisters enthalten; da aber Asklepiades nicht als Epikureer bezeichnet wird, beweisen sie nur an einem Einzelfalle, was wir zum voraus wahrscheinlich

sei, das Ziegenhorn schwarz, Sägespähne desselben weiss. Diese Urkörper nannte Askl. mit Heraklides *ἄναρμοι ὄγκοι* (m. s. die Th. II, a, 886, 3 angeführten Stellen, wo aber bei Eus. pr. ev. XIV, 23, 3 statt *μὲν ὀνομάσαντες* mit Diels Doxogr. 252, 2 *μετονομ.* zu lesen ist); wenn ich diess jedoch früher von unzusammengefügten, d. h. untheilbaren Körpern verstand, muss ich Lasswitz darin Recht geben, dass die Urkörperchen des Askl. diess nicht sind; doch scheinen mir die Erklärungen: „locker" (und somit der Zersplitterung fähig) und „ungeordnet" sprachlich nicht unbedenklich; ich möchte daher dem *ἄναρμος* eher die Bedeutung geben: „nicht mit einander verbunden" (so dass jeder *ὄγκος* von dem andern getrennt ist, und sich für sich bewegt). Dass diese *ὄγκοι* (wie diess Epikur von den Atomen gesagt hatte) *λόγῳ θεωρητοὶ* und dass sie *δι' αἰῶνος ἀνηρέμητοι* seien, sagt Sext. Math. III, 5. Derselbe redet M. VIII, 220 von *νοητοὶ ὄγκοι* und *νοητὰ ἀραιώματα*. Was Cäl. Aurel. über die Zertrümmerung der Urkörperchen sagt, erhält eine Bestätigung durch die von Lasswitz S. 426 angeführten Worte des angeblichen Galen Introd. c. 9 Bd. XIV, 698 K.: *κατὰ δὲ τὸν Ἀσκληπιάδην στοιχεῖα ἀνθρώπου ὄγκοι θραυστοὶ καὶ πόροι* und Stob. Ekl. I, 350, nach welchem der Vorgänger des Askl., Heraklides, für die kleinsten Körper *θραύσματα* erklärte (ihm scheint aber auch die im vorangehenden und Plut. plac. I, 13, 2 Heraklit zugeschriebene Annahme von *ψηγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ* ursprünglich zu gehören). Auf diese Theilbarkeit der *ὄγκοι* bezieht es sich, wenn Sext. M. X, 318 bemerkt, Demokrit und Epikur lassen die Dinge *ἐξ ἀνομοίων* (sc. *τοῖς γεννωμένοις*) *τε καὶ ἀπαθῶν* entstehen, Heraklides und Asklepiades dagegen *ἐξ ἀνομοίων μὲν παθητῶν δὲ καθάπερ τῶν ἀνάρμων ὄγκων*. Die *πόροι*, welche neben den *ὄγκοι* die gleiche Bedeutung haben, wie das Leere neben den Atomen, werden auch von Galen Theriac. ad Pis. c. 11 Bd. XIV, 250 K. erwähnt.

1) Sext. Math. VIII, 7: Plato schreibt nur dem Unsinnlichen wahres Sein zu, weil die sinnlichen Dinge immer im Werden seien, *ποταμοῦ δίκην ῥεούσης τῆς οὐσίας, ὥστε ταὐτὸ μὴ δύο τοὺς ἐλαχίστους χρόνους ὑπομένειν μηδὲ ἐπιδέχεσθαι, καθάπερ ἔλεγε καὶ Ἀσκληπιάδης, δύο ἐπιδείξεις διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς ῥοῆς* (es lasse sich wegen der Geschwindigkeit des Fliessens nichts zweimal vorzeigen).

finden müssten, dass der Einfluss des Epikureismus wie anderer Systeme sich nicht streng auf die Grenzen der Schule beschränkte.

3. Die Stoiker: Boëthus, Panätius, Posidonius.

Unter den übrigen Philosophenschulen | war es zuerst die stoische, welche in theilweiser Abweichung von ihren älteren Lehrern fremdartige Elemente aufnahm. In noch höherem Masse geschah diess aber in der Folge von der akademischen; sie ist seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert der Hauptsitz des Eklekticismus. Die Peripatetiker scheinen im allgemeinen die Lehrüberlieferung ihrer Schule reiner bewahrt zu haben; aber doch werden wir finden, dass es auch unter ihnen nicht an solchen fehlte, welche einer eklektischen Verknüpfung derselben mit anderen Standpunkten geneigt waren.

In der stoischen Schule knüpft sich das Hervortreten des Eklekticismus an die Namen des Boëthus, Panätius und Posidonius.

Schon um den Anfang des zweiten Jahrhunderts soll der Nachfolger des Chrysippus, Zeno von Tarsus, an einer von den Unterscheidungslehren seiner Schule, der Lehre vom Weltuntergang, irre geworden sein, so dass er ihre Wahrheit dahingestellt sein liess [1]); und ähnlich soll nach ihm Diogenes von Seleucia dieses Dogma, welches er früher vertheidigt hatte, in seinen späteren Jahren in Zweifel gezogen haben [2]). Indessen ist keine von diesen Angaben ausreichend beglaubigt [3]); so möglich die Sache auch an sich ist, und so leicht wir es uns namentlich bei Diogenes erklären könnten, wenn die Einwendungen seiner

1) Numen. b. Eus. pr. ev. XV, 18, 2: Zeno, Kleanthes und Chrysippus lehrten die Weltverbrennung; *τὸν μὲν γὰρ τούτου μαθητὴν καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων.*

2) Ps.-Philo aetern. m. c. 15, S. 248 Bern.: *λέγεται δὲ καὶ Διογένης ἡνίκα νέος ἦν συνεπιγραψάμενος τῷ δόγματι τῆς ἐκπυρώσεως ὀψὲ τῆς ἡλικίας ἐνδοιάσας ἐπισχεῖν.*

3) Beide Zeugen sprechen, wie sie selbst sagen, nicht aus eigener Kenntniss, wir wissen daher nicht, worauf ihre Angaben sich stützen. Was insbesondere Zeno von Tarsus betrifft, so kann dem sonst wohlunterrichteten Verfasser der philonischen Schrift über eine Abweichung desselben von der Lehre der Schule nichts bekannt gewesen sein, da er andernfalls nicht unterlassen haben würde, sich auch auf ihn zu berufen.

Schüler gegen die Weltverbrennung ihn in Verlegenheit gesetzt und ihn veranlasst hätten, sich einer bestimmten Meinungsäusserung über dieselbe zu enthalten. Dagegen wissen wir von Boëthus [1]), dass er sich nicht blos an diesem Punkt von der stoischen Ueberlieferung offen lossagte, sondern auch bei einigen weiteren eingreifenden Fragen sich der peripatetischen Lehre in einer die Reinheit seines Stoicismus gefährdenden Weise annäherte.

Ein Beispiel davon ist uns schon in seinen erkenntnisstheoretischen Annahmen vorgekommen; denn wenn er neben der Wahrnehmung und der Wissenschaft auch die Vernunft (*νοῦς*) und Begierde als Kriterien bezeichnete [2]), so setzte er nicht allein die aristotelische *ἐπιστήμη* an die Stelle der stoischen *πρόληψις* [3]), sondern er fügte auch ihr und der Wahrnehmung zwei weitere selbständige Erkenntnissquellen bei, deren Aufstellung sich mit dem stoischen Empirismus nicht verträgt, aber mit der peripatetischen Lehre übereinstimmt [4]).

Noch wichtiger ist aber der Gegensatz, in den sich Boëthus zu der stoischen Theologie stellt. Wiewohl er nämlich mit andern die Gottheit für eine ätherische Substanz hielt [5]), wollte er doch nicht zugeben, dass sie der Welt als ihre Seele inwohne, und er wollte die Welt desshalb nicht als ein lebendes Wesen bezeichnet wissen [6]); er wies vielmehr der Gottheit in der ober-

1) Ueber den S. 46, 1 zu vergleichen ist.

2) S. 71, 1. 84, 1.

3) M. s. über die letztere S. 74. 84 f., über die *ἐπιστήμη* Th. II, b, 650.

4) Den *νοῦς* betreffend ergibt sich diess aus Th. II, b, 190 ff. Die *ὄρεξις* bezeichnet Aristoteles zwar nirgends als eine Quelle von Vorstellungen oder Erkenntnissen; aber er führt die praktischen Zweckbestimmungen theils auf die natürlichen Begierden theils auf die Willensbeschaffenheit zurück, von der es abhängen soll, was man für ein Gut hält (a. a. O. 582, 3. 586, 2. 631, 2. 653, wozu noch Eth. N. I, 7. 1098, b, 3 zu vergleichen ist).

5) Stob. Ekl. I, 60: *Βόηθος τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο.* Auch in seiner Ansicht über die Seele blieb er ja dem stoischen Materialismus getreu.

6) Diog. VII, 143: Die Stoiker erklären die Welt für beseelt und lebendig: *Βόηθος δέ φησιν οὐκ εἶναι ζῷον τὸν κόσμον.* Philo aetern. m. c. 16, Schl. S. 251 Bern.: *ψυχὴ δὲ τοῦ κόσμου κατὰ τοὺς ἀντιδοξοῦντας ὁ θεός* — wenn nämlich diese Worte, wie mir jetzt doch wahrscheinlicher ist, wenigstens dem Sinne nach noch zu dem Auszug aus Boëthus gehören.

sten Sphäre ihren Sitz an, und liess sie von hier aus auf die Welt wirken[1]). Ueber die Gründe, welche den Philosophen zu dieser Lossagung von dem stoischen Pantheismus bestimmten, ist uns nichts überliefert; der entscheidende Grund wird indessen doch wohl in der Besorgniss gelegen haben, der Erhabenheit und Unveränderlichkeit Gottes zu nahe zu treten, wenn er seiner Substanz nach in die Welt verflochten werde. Im Gegensatz zu der Lehre seiner Schule trat Boëthus mit diesen Annahmen auf die Seite des Aristoteles; aber doch unterscheidet er sich auch von ihm sehr wesentlich theils durch seinen Materialismus theils dadurch, dass Gott seiner Ansicht nach die Welt nicht blos von dem beherrschenden Punkt aus steuert und lenkt, sondern auch allen ihren Theilen hülfreich zur Seite steht[2]), während ihm Aristoteles jede auf die Welt gerichtete Thätigkeit abspricht. Boëthus sucht also bereits einen ähnlichen Mittelweg zwischen dem stoischen Pantheismus und dem aristotelischen Theismus, wie er später, von peripatetischer Seite, in dem Buche von der Welt[3]) vorgeschlagen wurde.

Hiemit steht nun auch Boëthus' Bestreitung der Lehre von der Weltverbrennung in Verbindung. Von den vier Gründen, welche er dieser Lehre entgegenhielt[4]), zeigt der erste, dass der

1) Diog. VII, 148: *Βόηθος δὲ ἐν τῇ περὶ φύσεως οὐσίαν θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν*, was ebenso zu verstehen sein wird, wie die entsprechenden Bestimmungen anderer Stoiker (S. 137, 1. 2): das *ἡγεμονικὸν* der Welt soll im reinsten Theil des Aethers seinen Sitz haben. Diess würde nun an sich nicht ausschliessen, dass es sich, der altstoischen Lehre gemäss, von hier aus durch alle Theile der Welt verbreite. Allein dann wäre die Welt ein lebendes Wesen und die Gottheit ihre Seele, was Boëthus nicht zugab. Ist aber diese Vorstellung ausgeschlossen, so bleibt nur eine Bewegung der Welt von aussen her übrig, und es entspricht insofern der Ansicht unsers Stoikers, was Philo a. a. O. aus ihm berichtet: *ἕκαστα ἐφορᾷ [ὁ θεὸς] καὶ πάντων οἷα γνήσιος πατὴρ ἐπιτροπεύει, καὶ, εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, ἡνιόχου καὶ κυβερνήτου τρόπον ἡνιουχεῖ καὶ πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα, ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ* u. s. w. *παριστάμενος καὶ συνδρῶν ὅσα πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διαμονὴν καὶ τὴν κατ᾽ ὀρθὸν λόγον ἀνυπαίτιον διοίκησιν.*

2) *ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄλλοις πλάνησι καὶ ἀπλανέσιν, ἔτι δ᾽ ἀέρι καὶ τοῖς μέρεσι τοῦ κόσμου παριστάμενος καὶ συνδρῶν* (Philo a. a. O.).

3) Vgl. S. 558 ff. 2. Aufl.

4) Nach Ps.-Philo a. a. O. c. 16 f. S. 249—253 Bern. (952, C ff. H. 503 ff. M.).

Weltuntergang ohne Ursache erfolgen müsste, da ausser der Welt nichts sei, als das Leere, in ihr nichts, was ihr den Untergang bringen könnte. Der zweite sucht, nicht durchaus bündig, nachzuweisen, dass von den verschiedenen Arten des Untergangs[1]) keine auf die Welt Anwendung finden könnte[2]). Der dritte bemerkt: nach dem Weltuntergang hätte die Gottheit keinen Gegenstand ihrer Wirksamkeit mehr, sie müsste mithin in Unthätigkeit versinken, ja sie müsste, wenn sie die Weltseele wäre, selbst mit untergehen. Der vierte endlich setzt auseinander, dass nach der vollständigen Auflösung der Welt in Feuer dieses Feuer selbst aus Mangel an Nahrung erlöschen müsste[3]), dann aber die Neubildung der Welt unmöglich wäre. Boëthus hatte aber hieraus ohne Zweifel nicht blos auf die Unvergänglichkeit, sondern auch auf die Anfangslosigkeit der Welt geschlossen[4]); er vertauschte die stoische Kosmologie nicht mit der platonischen, sondern mit der aristotelischen, der Lehre von der Ewigkeit der Welt: seine Abweichung vom stoischen Dogma ist auch hier Uebergang zum peripatetischen.

Dass Boëthus auch dem stoischen Weissagungsglauben widersprochen habe, wird nicht berichtet[5]); seine eigenen Ausführungen über diesen Gegenstand beschränkten sich aber auf die

1) *Κατὰ διαίρεσιν, κατὰ ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος* (wie bei der Zerstörung einer Figur), *κατὰ σύγχυσιν* (chemische Mischung s. o. 127, 1).

2) Denn der Zertheilung (wird a. a. O. S. 249 f. bemerkt) ist nur fähig, was *ἐκ διεστώτων*, oder *ἐκ συναπτομένων* oder nur schwach geeinigt (über diese Begriffe S. 97), nicht was allem an Kraft überlegen ist. Eine gänzliche Aufhebung der Qualität der Welt wird von den Gegnern nicht behauptet, da ja diese in der Form des Feuers fortbestehen soll. Sollten endlich alle Elemente zugleich durch *σύγχυσις* vernichtet werden, so hätten wir einen Uebergang des *ὂν* in das *μὴ ὄν*.

3) Weil es nämlich als reines Feuer weder *ἄνθραξ* noch *φλὸξ*, sondern nur *αὐγὴ* (hierüber S. 153, 2) sein könnte, diese aber einen leuchtenden Körper voraussetze.

4) Es erhellt diess namentlich aus dem dritten Beweis, und auch der angebliche Philo lässt ihn S. 249, 4 die Voraussetzung: *εἰ γενητὸς καὶ φθαρτὸς ὁ κόσμος*, angreifen.

5) Das Gegentheil würde sich vielmehr aus Cic. Divin. II, 42, 88 ergeben, wonach Panätius *unus e stoicis astrologorum praedicta rejecit;* doch folgt daraus nur, dass Boëthus diesem Glauben nicht ausdrücklich entgegentrat, aber nicht, dass er selbst ihn theilte.

Untersuchung über die Vorzeichen der Witterung und ähnliche Dinge, deren Zusammenhang mit den dadurch angezeigten Erscheinungen er auszumitteln suchte [1]).

Mit Boëthus berührt sich nun sein berühmter Mitschüler Panätius [2]) nicht allein in dem Widerspruch gegen die Lehre vom Weltuntergang, sondern auch in der selbständigen Stellung, die er überhaupt der Ueberlieferung seiner Schule gegenüber einnahm, und in der Bereitwilligkeit, anderen Ansichten Eingang zu verstatten. Dieser angesehene und einflussreiche Philosoph, der Hauptbegründer des römischen Stoicismus, war, wie es scheint, um 180 v. Chr. in Rhodus geboren [3]), und war durch Diogenes und Antipater in die stoische Philosophie eingeführt worden [4]). In der Folge gieng er | nach Rom [5]), wo er längere Zeit, als

1) Vgl. Cic. Divin. I, 8, 13: *quis igitur elicere causas praesensionum potest? etsi video Boëthum Stoicum esse conatum*, *qui hactenus* (nur so weit) *aliquid egit, ut earum rationem rerum explicaret, quae in mari coelove fierent.* Ebd. II, 21, 47: *nam et prognosticorum causas persecuti sunt et Boëthus Stoicus . . . et . . . Posidonius.* In beiden Stellen fällt der Nachdruck auf die *causae prognosticorum*, den natürlichen Zusammenhang zwischen Vorzeichen und Erfolg.

2) Van Lynden De Panaetio Rhodio. Leiden 1802.

3) Ueber seine Vaterstadt ist kein Zweifel; statt aller andern s. m. Strabo XIV, 2, 13. S. 655. Dagegen wird uns weder über sein Geburtsnoch über sein Todesjahr etwas mitgetheilt, und beide lassen sich nur annähernd daraus bestimmen, dass er Diogenes aus Seleucia noch hörte, 143 v. Chr., als ein offenbar schon anerkannter Philosoph, Scipio nach Alexandrien begleitete, und nach 110 v. Chr. (s. u.) nicht mehr am Leben war. Van Lynden setzt als die Grenzen seines Lebens 185—112 v. Chr. Der (S. 33, 2 besprochene) Ind. Herc. Comp. nennt col. 51 seinen Vater Nikagoras; derselbe erwähnt col. 55 seiner beiden jüngeren Brüder. Dass er aus angesehener Familie war, bezeugt Strabo a. a. O. — Wenn Suid. u. d. W. von dem berühmten Panätius einen zweiten, jüngeren, den Freund Scipio's, unterscheidet, so ist diess nur ein Beweis seiner Unwissenheit, wie diess Van Lynden S. 5 ff. zum Ueberfluss nachweist.

4) Den Diogenes nennt als seinen Lehrer der Ind. Herc. col. 51, 2 und Suid. *Παναίτ.*, den Antipater Cic. Divin. I, 3, 6. Seine Pietät gegen den letzteren lobt der Ind. Herc. col. 60. Ausser ihnen hatte er nach seiner eigenen Angabe bei Strabo XIV, 5, 16. S. 676 den Krates aus Mallos (s. S. 47 unt.) in Pergamum gehört; auch Polemo der Perieget ist aus chronologischen Gründen eher für seinen Lehrer, als für seinen Schüler zu halten: der Text des Suidas, welcher das letztere aussagt (*Πολέμ. Εὐηγ.*), scheint verdorben. Vgl. Bernhardy z. d. St. v. Lynden 36 f.

5) Ob diess vor oder erst nach der alexandrinischen Reise geschah,

Hausgenosse des jüngeren Scipio Africanus, verweilte [1]), ihn und Lälius zu Freunden und Zuhörern hatte [2]), und nicht wenige strebsame junge Männer für den Stoicismus gewann [3]). Ihn wählte auch Scipio zum Begleiter, als er 143 v. Chr. an der Spitze einer Gesandtschaft in den Osten und insbesondere nach Alexandrien abgeordnet wurde [4]). Nach Antipaters Tod übernahm er die Leitung der Schule in Athen [5]), welcher er, wie es scheint, bis gegen 110 v. Chr. vorstand [6]). | Dass er früher in

und ob Panätius aus eigenem Antrieb oder auf fremde Aufforderung Rom besuchte, wird nicht überliefert. PLUT. c. princ. philosoph. 1, 12. S. 777 setzt voraus, dass Pan. nicht in Rom war, als ihn Scipio einlud, ihn zu begleiten. Aber doch muss er ihn schon näher gekannt haben, um eine solche Einladung an ihn zu richten.

1) S. folg. Anm. und CIC. pro Mur. 31, 66. VELL. Paterc. I, 13, 3. Wie lange Panätius in Rom war, wissen wir nicht; da er aber doch wohl spätestens nach der alexandrinischen Reise, also 142, wahrscheinlich schon vorher, dorthin kam, und da andererseits der nach 81 v. Chr. gestorbene Rutilius Rufus ihn, wie es scheint, noch in Rom gehört hat (s. o. 536, 1), was kaum vor 135—130 v. Chr. geschehen sein kann, so ist zu vermuthen, dass er eine Reihe von Jahren hier wirkte. Vellejus sagt, Scipio habe ihn *domi militiaeque* bei sich gehabt, und auch der Ind. Herc. col. 56, 2 scheint davon zu sprechen, dass er ihn zum Heer begleitete.

2) CIC. Fin. IV, 9, 23. II, 8, 24. Off. I, 26, 90. II, 22, 76. GELL. N. A. XVII, 21, 1. SUID. *Παναίτ. Πολύβιος.*

3) S. o. 535 f.

4) CIC. Acad. II, 2, 5. Posidon. b. PLUT. a. a. O. und Apophthegm. reg. et imp. Scip. min. 13 f. S. 200. ATHEN. XII, 549, d (wo *Ποσειδώνιος* für *Παναίτιος* jedenfalls ein Gedächtnissfehler ist, der aber auch XIV, 657, f wiederholt wird). Vgl. JUSTIN. hist. XXXVIII, 8.

5) Ind. Herc. col. 53: *διάδοχος ἐγένετο τῆς Ἀντιπάτρου σχολῆς.* Vgl. die weiteren Angaben: er sei in Athen gestorben (SUID.), er sei nicht wieder nach Rhodus zurückgekehrt (CIC. Tusc. V, 37, 107), man habe ihm in Athen das Bürgerrecht angeboten, das er jedoch nicht angenommen habe (PROKL. in Hesiod. *Ἐ. κ. Ἡμ.* 707, wohl nach Plutarch), es habe in Athen eine Tischgesellschaft der Panätiasten gegeben (ATHEN. V, 186, a). Der Versuch von SCHEPPIG De Posidon. Apam. (Sondersh. 1869) S. 3 f., den Panätius zum Vorsteher der rhodischen, nicht der athenischen Schule zu machen, erledigt sich durch das vorstehende und die S. 559, 3. 569, 1 (Mnesarchus und Dardanus) gegebenen Nachweise.

6) Viel früher können wir seinen Tod nicht wohl setzen, da er nach CIC. Off. III, 2, 8 nach Abfassung seines Werks über die Pflicht, welches er doch auch nicht ganz jung geschrieben haben kann, noch 30 Jahre ge-

gleicher Eigenschaft in seiner Vaterstadt thätig war, ist nicht wahrscheinlich[1]). Als Lehrer und als Schriftsteller[2]), als Gelehrter und als Philosoph genoss er grosses Ansehen[3]), und es

lebt hat, namentlich aber, weil Posidonius sonst kaum noch sein Schüler hätte sein können; viel später aber auch nicht, da Crassus, welcher als Quästor nach Athen kam, nicht mehr Panätius, sondern Mnesarchus dort traf (Cic. De orat. I, 11, 45), Crassus aber, nach Cic. Brut. 43, 161 unter den Consuln Q. Cäpio C. Lälius (140 v. Chr.) geboren, zwar nicht vor 110 Quästor werden konnte, es aber auch nicht allzulange nachher geworden sein wird. Vgl. Zumpt Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-phil. Kl. S. 104 (80).

1) Suidas (*Ποσειδών. Ἀπαμ.*) setzt es zwar voraus, wenn er von Posidonius sagt: *σχολὴν δ' ἔσχεν ἐν Ῥόδῳ, διάδοχος γεγονὼς καὶ μαθητὴς Παναιτίου.* Allein Cic. Tusc. V, 37, 107 rechnet ihn zu denen, *qui semel egressi numquam domum reverterunt*, und andererseits setzt Suidas offenbar voraus, dass Posid. in Rhodus der unmittelbare Nachfolger des Panätius gewesen sei, was der Zeit nach eben nur dann möglich wäre, wenn Pan. nicht der athenischen, sondern der rhodischen Schule vorgestanden, und dieses Amt bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts bekleidet hätte.

2) Ueber seine Schriften s. m. van Lynden S. 78—117. 62 ff. Die bekanntesten derselben sind die Bücher *περὶ τοῦ καθήκοντος* (s. o. 273, 3. 276 f.), nach Cic. Off. III, 2, 7 anerkannt das gründlichste Werk über diesen Gegenstand, das Vorbild des ciceronischen. Weiter werden angeführt: ein Werk über die Philosophenschulen (*π. αἱρέσεων*), *π. εὐθυμίας*, *π. προνοίας*, eine politische Schrift (Cic. Legg. III, 6, 14) und ein Brief an Tubero. Aus der Schrift *π. προνοίας* scheint Cicero die Kritik der Astrologie De Divin. II, 42, 87 — 46, 97 entnommen zu haben (vgl. a. a. O. §. 88. 97. Schiche S. 37 ff. Hartfelder S. 20 ff. der S. 511, 4 angeführten Abhandlungen); in derselben vermuthet Hirzel (Unters. zu Cic. I, 197 ff.) wohl mit Recht die Quelle von Nat. De. II, 30, 75 — 61, 154, während Schwenke (Jahrb. f. Philol. 1879. S. 135 f.) diesen Abschnitt ebenso, wie den übrigen Inhalt des genannten Buchs, von Posidonius *π. θεῶν* herleitet. Den Brief an Tubero mag Cicero für das zweite Buch der Tusculanen benützt haben (vgl. Zietzschmann De Tusc. Disput. font. Halle 1868); dagegen wird die Hauptquelle des ersten Buchs der Tusculanen (bzw. des Abschnitts c. 12—22) nicht mit Heine (De font. Tusc. Disp. S. 8 f.) in einer Schrift des Panätius (dessen Ansicht der von Cicero vertheidigten direkt widerspricht), sondern mit Corssen (De Posid. Rhod. Bonn 1878) in einer solchen des Posidonius zu suchen sein.

3) Es bedarf diess nach dem bisherigen kaum eines besonderen Nachweises. Cicero z. B. nennt ihn Divin. I, 3, 6 (vgl. II, 47, 97. Acad. II, 33, 107) *vel princeps ejus* [sc. *Stoicae*] *disciplinae*, Legg. a. a. O. *magnus homo et inprimis eruditus*, Fin. IV, 9, 23 *inprimis ingenuus et gravis*, Off. II, 14, 51 *gravissimus Stoicorum*, der Ind. Herc. Comp. rühmt col. 66 sein vielseitiges

hat wohl kein anderer seit Chrysippus mit gleichem Erfolge für die Verbreitung des Stoicismus gewirkt.

Das stoische System hatte aber unter seinen Händen nicht unerhebliche Veränderungen erfahren. War auch Panätius mit seinen Grundzügen einverstanden, und fand er auch keinen seiner Theile entbehrlich [1]), so geht doch sein eigenes Interesse unverkennbar, wie diess im Geist jener Zeit lag, vorzugsweise auf die praktische Seite der Philosophie [2]); und im Zusammenhang damit bemühte er sich, von der Gewohnheit seiner Schule abweichend, sie durch eine fasslichere und geschmackvollere Darstellung dem | allgemeinen Verständniss näher zu bringen [3]). Diesem praktischen Interesse entspricht es aber immer, wenn die wissenschaftlichen Gegensätze zurückgestellt werden, eine Ausgleichung und Verknüpfung der verschiedenen Ansichten versucht wird. So nahm denn auch Panätius zu der Lehre seiner Vorgänger eine freiere Stellung ein; er wollte auch anderen Philosophen die ihnen gebührende Anerkennung nicht entziehen, er schätzte Aristoteles und Xenokrates, Theophrast und Dicäarch, und Plato zollte er eine so hohe Bewunderung, dass man glauben sollte, er hätte sich eher zu ihm, als zu Zeno, halten müssen [4]). Wer die Verdienste der früheren Philosophen so un-

Wissen und erwähnt col. 68 der ehrenden Anerkennung, die er schon frühe in Athen gefunden habe; derselbe berichtet col. 71 über seine ehrenvolle Bestattung; Sen. ep. 33, 4 stellt ihn und Posidonius mit Zeno, Kleanthes und Chrysippus zusammen.

1) Was sich bei dem *princeps Stoicorum* im Grunde von selbst versteht, und ausser allem andern auch durch das S. 61, 3 angeführte bestätigt wird.

2) Sind uns auch von Panätius einige physikalische Sätze überliefert, so bezieht sich doch das meiste und eigenthümlichste, was von ihm mitgetheilt wird, auf Anthropologie, Theologie und Moral; auch seine Schriften, die wir kennen, ausser der einen historischen, sind theils ethischen, theils theologischen Inhalts; dagegen wird keine einzige dialektische Bestimmung von ihm angeführt.

3) Cic. Fin. IV, 28, 79. Off. I, 2, 7. II, 10, 35.

4) Cic. Fin. IV, 28, 79: *semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.* Tusc. I, 32, 79 (s. S. 561, 2). Ind. Herc. col. 61: *ἦν γὰρ ἰσχυρῶς φιλοπλάτων καὶ φιλοαριστοτέλης, ἀ[λλὰ] καὶ παρε[νέδ]ω[κ]ε τῶν Ζηνων[είω]ν [τι διὰ τὴ]ν Ἀκαδημίαν [καὶ τὸν Περί]πατον.* Von Krantor's Schrift über die Betrüb-

befangen zu würdigen wusste, von dem lässt sich erwarten, dass er nicht allzu ängstlich an der Lehrüberlieferung einer einzigen Schule festhielt; und wirklich zeigen uns manche Abweichungen des Panätius von den stoischen Dogmen, dass er der Auktorität seiner Schule auf dem philosophischen Gebiet mit derselben Unabhängigkeit des Urtheils gegenübertrat, die er auch bei Fragen der literarischen und historischen Kritik an den Tag legte [1]. Er bestritt mit Boëthus die Lehre von der Weltverbrennung [2],

niss sagte er (Cic. Acad. II, 44, 135): man sollte sie wörtlich auswendig lernen. Nach Prokl. in Tim. 50, B scheint er einen Commentar zu Plato's Timäus geschrieben zu haben; doch liegt in den Worten des Proklus: *Παναίτ. καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν* nicht nothwendig, dass Proklus ihn selbst zu den Platonikern rechnete, sondern man kann auch übersetzen: Panät. und einige andere, der platonischen Schule angehörige. Ob er oder Posidonius mit dem Philosophen aus Rhodus gemeint ist, dessen Bemerkungen über den Parmenides Prokl. in Parm. VI, T. VI, 25 erwähnt, lässt sich nicht ausmachen.

1) Panätius macht nämlich in dieser Beziehung eine bemerkenswerthe Ausnahme von der Sorglosigkeit, mit der sich die grosse Mehrzahl der Alten an die gelehrte Ueberlieferung zu halten pflegt. Seiner Ansicht über die Aechtheit der unter dem Namen von Sokratikern überlieferten Gespräche ist schon Bd. II, a, 206, 1, seines Urtheils über die Schriften des Aristo aus Chios oben S. 35, 1 g. E. gedacht worden. Aus Plut. Aristid. 27. Athen. XIII, 556, b sehen wir, dass er, wie es scheint zuerst, die Erzählung von der Bigamie des Sokrates bestritt, aus Plut. Arist. 1, dass er eine irrige Behauptung des Demetrius Phaler. über eine Choregie des Aristides durch genauere Untersuchung berichtigte. Vielleicht ist er hiebei in Betreff der Schriften Aristo's zu weit gegangen, möglicherweise war auch seine Th. I, 869 u. besprochene Vermuthung über Archelaus unrichtig, wie es die Meinung (Schol. in Aristoph. Ran. 1493 ff. vgl. Hirzel Unters. zu Cic. I, 234), dass Aristophanes a. a. O. von einem andern Sokrates rede, als dem Philosophen, unbedingt ist: der Thatsache, dass Panätius ein in seiner Zeit seltenes Bedürfniss kritischer Prüfung der Ueberlieferung zeigt, thut diess keinen Eintrag. Dagegen ist es im höchsten Grad unwahrscheinlich, dass der Behauptung, er habe den Phädo Plato abgesprochen, etwas anderes als ein Missverständniss zu Grunde liegt; wie ich diess in der Kürze schon Th. II, a, 384, 1, eingehender in den Commentationes Mommsenianae S. 407 f. vgl. 405 nachgewiesen habe.

2) Diog. VII, 142: *Παναίτιος δ' ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον.* Philo aetern. m. c. 15, S. 248 Bern. (947, C H. 497 M.): *Βοηθὸς γοῦν ὁ Σιδώνιος καὶ Παναίτιος . . . τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες πρὸς θειότερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς*

und wenn er auch nur sagte, die Ewigkeit der Welt sei ihm wahrscheinlicher, so lässt sich doch annehmen, dass er seinerseits bei dieser Frage entweder der platonischen oder der aristotelischen Ansicht vor der stoischen entschieden den Vorzug gab [1]). Im

ηὐτομόλησαν. Epiph. Haer. III, 2, 9. S. 1090, D: *Παναίτ. . . . τὸν κόσμον ἔλεγεν ἀθάνατον καὶ ἀγήρω.* Damit stimmt Stob. Ekl. I, 414 (*Παν. πιθανωτέραν εἶναι νομίζει καὶ μᾶλλον ἀρέσκουσαν αὐτῷ τὴν ἀϊδιότητα τοῦ κόσμου ἢ τὴν τῶν ὅλων εἰς πῦρ μεταβολὴν*) der Sache nach überein, wenn wir auch daraus erfahren, dass sich Panätius über diesen Gegenstand nach seiner Art vorsichtig ausgedrückt hatte; und hiezu passt es, dass in einer wahrscheinlich aus Panätius stammenden Auseinandersetzung über das Weltgebäude b. Cic. N. D. II, 45, 115. 46, 119 mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wird, wie seine ganze Einrichtung auf die *incolumitas mundi* berechnet, wie nichts darin so bewunderungswürdig sei, *quam quod ita stabilis est mundus atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari quidem possit aptius;* denn wer einen dereinstigen Weltuntergang annahm, hatte keine Veranlassung, gerade auf die Dauerhaftigkeit der Welt das Hauptgewicht zu legen. Auch Cic. N. D. II, 33, 85 widerspricht nicht: wenn sich der Stoiker hier nicht darüber entscheidet, ob das Weltgebäude ewig oder nur unbestimmbar lange dauern werde, so beweist diess nicht, dass er selbst keine Ansicht darüber hat, sondern nur, dass er es für seinen nächsten Zweck, den Erweis einer weltbildenden Intelligenz, nicht nöthig findet, diese Frage hier zum Austrag zu bringen. Wird aber a. a. O. 46, 118 der Weltverbrennung mit dem Zusatz erwähnt: *de quo Panaetium addubitare dicebant*, so kann diese Ausdrucksweise weder von Panätius noch überhaupt von Cicero's griechischem Original herrühren, dessen Verfasser keinenfalls blos gerüchtweise über Panätius' Zweifel an der Weltverbrennung unterrichtet gewesen sein wird, sondern sie ist auf Cicero's Rechnung zu setzen, und man kann nicht einmal daraus schliessen, dass wenigstens dieser unsicher darüber war, was Panätius' eigentliche Meinung sei, sondern er kann sich dieser Wendung auch nur desshalb bedient haben, um die Sache so darzustellen, als ob Balbus aus der Erinnerung an mündliche Mittheilungen rede. Vgl. Comment. Mommsen. S. 403 f. Dass Arnob. adv. nat. II, 9 den Panätius unter den Vertheidigern der Weltverbrennung nennt, ist nur ein Beweis seiner Flüchtigkeit; vgl. Diels Doxogr. 172 f.

1) Für welche von diesen beiden Annahmen er sich entschieden hatte, ob er mit dem Weltende auch den Weltanfang beseitigt wissen wollte, oder nicht, wird nicht berichtet. Das *ἀθάνατον καὶ ἀγήρω* bei Epiphanius, wenn es wirklich von Panätius herrührt, erinnert an Plato's *ἀγήρων καὶ ἄνοσον* Tim. 33, A, und auch die weiteren Angaben führen nicht mit Bestimmtheit über die Bestreitung des Weltendes hinaus, da nicht blos *ἀφθαρσία*, sondern auch *ἀϊδιότης* die Anfangslosigkeit nicht ebenso nothwendig in sich schliesst, wie die Endlosigkeit. Da aber die erstere auch von der plato-

Zusammenhang damit wollte er auch die Fortdauer nach dem Tode nicht blos auf eine gewisse Zeitdauer beschränken, sondern er läugnete sie gänzlich [1]). Weiter wird von ihm berichtet, |

nischen Schule in der Regel zugestanden wurde (vgl. Th. II, a, 876. 897), und da die Hauptgegner der stoischen Lehre seit Zeno die Peripatetiker waren (Th. II, b, 836. 929 f.), ist es mir doch wahrscheinlich, dass Pan., wenn er das stoische Dogma einmal aufgab, nicht auf halbem Wege stehen blieb, sondern sich dem peripatetischen zuwandte, welches überhaupt in jener Zeit neben dem stoischen zunächst zur Wahl gestellt war.

1) Diess erhellt aus Cic. Tusc. I, 32, 78. Nachdem hier die stoische Lehre von einer beschränkten Fortdauer der Seele abgewiesen ist, fährt Cic. fort: *M. num quid igitur est causae, quin amicos nostros Stoicos dimittamus, eos dico, qui ajunt animos manere, e corpore cum excesserint, sed non semper? A. istos vero* u. s. w. *M. bene reprehendis . . . credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti? quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat, hujus hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat. Volt enim, quod nemo negat, quicquid natum sit interire: nasci autem animos alteram autem adfert rationem: nihil esse, quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum: dolere autem animos, ergo etiam interire.* Nun hätte allerdings, wie ich Heine (De fontibus Tuscul Disput. Weimar 1863. S. 8 f.) zugeben muss, auch ein orthodoxer Stoiker die Lehre von der Unsterblichkeit, sofern diese nicht blos eine Fortdauer nach dem Tode, sondern eine endlose Fortdauer behauptet, bestreiten müssen. Aber dass die Einwürfe des Panätius nicht blos diesen Sinn haben, sieht man schon aus der Art, wie Cicero sie einführt. Er unterscheidet ja den Panätius ganz deutlich von denjenigen Stoikern, *qui ajunt animos manere.* Diese sind im vorhergehenden abgethan, und nun bleiben nur noch zwei mögliche Ansichten, die des Plato und die des Panätius, diejenige, welche eine endlose Fortdauer nach dem Tode behauptet, und die, welche sie ganz läugnet. Das gleiche erhellt ferner aus den Einwürfen selbst, welche Cic. aus Panätius anführt, namentlich dem zweiten: wer die Seelen bis zur Weltverbrennung fortdauern liess, der musste die Läugnung ihrer unbeschränkten Fortdauer nicht darauf gründen, dass die Seele erkranken und daher auch sterben könne, sondern darauf, dass sie sich dem Schicksal des Ganzen nicht zu entziehen vermöge, denn sie erlag seiner Ansicht nach nicht innerer Erkrankung und Auflösung, sondern äusserer Gewalt. Wenn endlich Panätius die Weltverbrennung aufgab, so fiel ebendamit für ihn jedes Motiv weg, der Seele eine beschränkte Fortdauer beizulegen, er hatte vielmehr nur noch die Wahl zwischen gänzlicher Läugnung oder unbeschränkter Behauptung derselben. Auch Tusc. I, 18, 42 spricht aber dafür, dass Panätius eine Auflösung der Seele gleich nach dem Tode annahm. *Is autem animus*, heisst es hier, *qui, si est horum quatuor generum, ex quibus omnia constare dicuntur, ex inflammata anima*

dass er statt der herkömmlichen acht Theile der Seele deren nur sechs zählte, indem er die Sprache zu den willkürlichen Bewegungen rechnete, die Geschlechtsfortpflanzung aber nicht der Seele, sondern der vegetabilischen Natur zuschrieb[1]); zwei Annahmen, von | denen zwar die erste nicht viel auf sich hätte[2]), die zweite dagegen mit der Unterscheidung der ψυχή und der φύσις einen psychologischen Dualismus voraussetzt, welcher der stoischen Philosophie ursprünglich fremd ist[3]). Panätius folgt hier ebenso, wie in seiner Ansicht von der Unsterblichkeit, der peripatetischen Lehre. An dieselbe erinnert in seiner Ethik die Ein-

constat, ut potissimum videri video Panaetio, superiora capessat necesse est. nihil enim habent haec duo genera proni et supera semper petunt. ita, sive dissipantur, procul a terris id evenit, sive permanent et conservant habitum suum, hoc etiam magis necesse est ferantur in coelum. Wenn Cic. hier bemerkt: Die Ansicht des Panätius von der Natur der Seele vorausgesetzt, müsse man ihre Erhebung in den Himmel selbst für den Fall zugeben, dass sie sich nach dem Tod auflöse, so wird man schliessen müssen, dass es gerade Panätius war, bei dem er die Annahme einer solchen Auflösung der Seele gefunden hatte.

1) NEMES. de nat. hom. c. 15, S. 96: *Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται, λέγων ὀρθότατα, τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος ἀλλὰ τῆς φύσεως.* TERTULL. De an. 14: *dividitur autem [anima] in partes nunc in duas . . . nunc in quinque* (wozu DIELS Doxogr. 205 aus der Parallelstelle bei THEODORET cur. gr. aff. V, 20 beifügt: *ab Aristotele) et in sex a Panaetio.* Durch DIELS' einleuchtende Textesverbesserung erledigen sich die Vermuthungen, welche ZIETZSCHMANN De Tusc. Disp. font. 20 ff. an die Lesart der Handschriften: *nunc in quinque et in sex a Pan.* anknüpft. Wenn Derselbe aus CIC. Tusc. II, 21, 47 *(est enim animus in partis tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers)* schliesst, dass Pan. in der Ethik der platonisch-aristotelischen Unterscheidung eines vernünftigen und eines vernunftlosen Seelentheils gefolgt sei, kann ich ihm nicht zustimmen. Selbst wenn sich Cicero in diesem Abschnitt im übrigen an Panätius hielt, fragt es sich doch immer, wie weit diese Abhängigkeit sich auf's einzelne erstreckte, und es lässt sich recht wohl denken, dass er selbst erst der ächt stoischen (S. 199, 3. 224 ff. besprochenen) Forderung einer Herrschaft des λόγος *(ratio)* über die ὁρμή *(temeritas)* hier und im folgenden jene unstoische Fassung gab.

2) RITTER III, 698 sucht wohl zu viel darin.

3) Die altstoische Psychologie leitet alle Lebensthätigkeiten vom ἡγεμονικὸν her, und hat bei ihrem Materialismus gar keinen Anlass zur Unterscheidung der ψυχή und der φύσις, vielmehr soll diese nach der Geburt in jene verwandelt werden; s. o. 197, 1.

theilung der Tugenden in theoretische und praktische[1]). Dass er auch in der Bestimmung des höchsten Guts die stoische Strenge verliess, und sich der akademischen und peripatetischen Ansicht zuwandte, ist nicht wahrscheinlich[2]), wenn er auch vielleicht den Unterschied des Vorzüglichen und Verwerflichen etwas stärker betont hat; und ebenso mag die Angabe, er habe die Apathie des Weisen geläugnet[3]), darauf zurückzuführen sein, dass er den Unterschied zwischen der stoischen Erhebung über den Schmerz und | der cynischen Gefühllosigkeit nachdrücklicher hervorhob. Doch lässt sich aus diesen Angaben immerhin vermuthen, er habe die Schroffheiten der stoischen Ethik zu mildern gesucht, und unter den verschiedenen möglichen Auffassungen ihrer Sätze denjenigen den Vorzug gegeben, welche ihn mit der gewöhnlichen Ansicht am wenigsten in Streit brachten[4]). Auf

1) Diog. VII, 92.

2) Zwar behauptet Diog. VII, 128: *ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ ἰσχύος καὶ χορηγίας.* Da jedoch diese Angabe hinsichtlich des Posidonius nach den S. 214, 2. 216, 1 gegebenen Nachweisungen entschieden falsch ist, so hat Tennemann Gesch. d. Phil. IV, 382 ganz Recht mit der Bemerkung, dass wir ihr auch hinsichtlich des Panätius nicht trauen können. Nach Plut. Demosth. 13 suchte er die Ueberzeugung, dass nur das *καλὸν* ein *δι' αὑτὸ αἱρετὸν* sei, auch bei Demosthenes nachzuweisen: um so weniger wird er selbst sie bezweifelt haben; und Cicero sagt ja auch ausdrücklich (s. S. 566, 2), dass er diess nicht gethan hat. Wenn Ritter III, 699 in dem Satze b. Sext. Math. XI, 73, dass es nicht blos eine naturwidrige, sondern auch eine naturgemässe Lust gebe, eine offenbare Abweichung von dem älteren Stoicismus finden will, so ist diess nach eben dieser Stelle und dem, was S. 219 f. weiter angeführt wurde, zu bestreiten: die stoische Lehre ist nur, dass die Lust ein Adiaphoron sei, dem widerspricht aber die Annahme einer naturgemässen Lust nicht; nur wenn man unter der Lust im engeren Sinn den Affekt der *ἡδονὴ* versteht, ist sie, wie jeder Affekt, naturwidrig. Vgl. S. 218, 3.

3) A. Gell. XII, 5, 10: *ἀναλγησία enim atque ἀπάθεια non meo tantum, inquit, sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum sicuti judicio Panaetii . . . improbata abjectaque est.*

4) Wie diess auch daraus hervorgeht, dass er nach Cic. Fin. IV, 9, 23 in dem Brief an Tubero *de dolore patiendo* den Satz: der Schmerz sei kein Uebel, nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern nur untersucht hatte, *quid esset et quale, quantumque in eo esset alieni, deinde quae ratio esset perferendi.*

dieses Bestreben weist auch die Richtung, in der er sein berühmtes Werk über die Pflicht, das Vorbild des ciceronischen, ausführte; denn dieses sollte ausdrücklich nicht für die vollendeten Weisen, sondern nur für die im Fortschritt zur Weisheit begriffenen bestimmt sein, und aus diesem Grunde nicht vom *κατόρθωμα* handeln, sondern nur vom *καθῆκον* [1]). Indessen enthält diess alles doch keine wirkliche Abweichung von der stoischen Ethik, und auch was uns sonst über die Moral des Panätius berichtet wird, stimmt mit dieser zusammen [2]). Weiter entfernte sich Panätius von der herkömmlichen Theologie seiner Schule. Nur seine Ansicht kann es sein, die sein Schüler Mucius Scävola vortrug, wenn er ebenso, wie später Varro [3]), auseinandersetzte [4]): Es gebe drei Klassen von Göttern, diejenigen, von welchen die Dichter, die, von welchen die Philosophen, und die, von welchen die Staatsmänner reden. Die Erzählungen der Dichter über die Götter seien voll ungereimter und unwürdiger Fabeln: sie lassen die Götter stehlen, Ehebruch treiben, sich in Thiere verwandeln, ihre eigenen Kinder verschlingen u. s. w. Die philosophische Theologie ihrerseits tauge nicht für die Staaten (sie eigne sich nicht zu einer öffentlichen Religion), denn sie enthalte vieles, dessen Kenntniss dem Volk theils entbehrlich theils nachtheilig sei; zu dem letzteren rechnet Scävola die beiden Sätze, dass manche von den Personen, die als Götter verehrt werden, wie Herkules, Aeskulap, die Dioskuren, blosse Menschen gewesen seien, und

1) Diess ergibt sich wenigstens aus CICERO's Darstellung Off. III, 3, 13 f. Auch bei SEN. ep. 116, 5 will Panätius zunächst nur für die, welche noch nicht weise sind, Vorschriften geben, wenn er einem jungen Mann auf die Frage, ob der Weise sich verlieben werde, antwortet: sie beide werden jedenfalls besser thun, sich vor einer solchen Gemüthsbewegung zu hüten, da sie noch keine Weise seien. Weiteres über Panätius' Schrift S. 273. 276 f.

2) Bei CLEM. Alex. Strom. II, 416, B. STOB. Ekl. II, 114 stellt er die Forderung des naturgemässen Lebens auf; b. CIC. Off. III, 3, 11 f. 7, 34 erklärt er: *id solum bonum, quod esset honestum;* b. STOB. Ekl. II, 112 vergleicht er die einzelnen Tugenden mit Schützen, die von verschiedenen Standpunkten aus nach Einem Ziel schiessen. Auch was CIC. Off. II, 14, 51 anführt, findet schon bei älteren Stoikern seine Analogie (vgl. S. 263); ächt zenonisch ist die Aeusserung Off. II, 17, 60.

3) Vgl. S. 599 2. Aufl.

4) Nach AUGUSTIN Civ. D. IV, 27, dessen Quelle ohne Zweifel Varro war.

dass die Götter nicht so aussehen, wie man sie darstelle, dass der wahre Gott kein Geschlecht, kein Alter und keine Gliedmassen habe [1]. Hieraus ergab sich dann von selbst [2], dass in der bestehenden Religion nur eine im Dienst der öffentlichen Ordnung getroffene staatliche Einrichtung gesehen werden konnte, deren Urheber sich in der Götterlehre nach der Fassungskraft der Masse richten mussten. Wissen wir nun auch nicht, ob Panätius der erste war, der jene Unterscheidung einer dreifachen Götterlehre aufbrachte [3], so müssen wir doch jedenfalls annehmen, dass bei ihm ebenso, wie bei den Männern, welche sich seiner Theologie zunächst anschlossen, einem Scävola, Varro und Seneca, eine durchaus freie Stellung zur Volksreligion in ihr zum Ausdruck kam und durch sie gerechtfertigt wurde; wie denn auch von keinem von ihnen bekannt ist, dass er in der bei den Stoikern so beliebten allegorischen Mythendeutung über die allgemeinsten Bestimmungen, denen sich kein Stoiker ganz entziehen konnte [4], hinausgegangen wäre. In offenen Widerspruch mit der stoischen Ueberlieferung setzte sich Panätius bei einem Punkte, auf welchen die Schule das höchste Gewicht zu legen pflegte, durch seine früher erwähnten Zweifel an der Mantik [5], in denen er, wie es scheint, die Kritik des Karneades wieder

1) Bei den für das Volk entbehrlichen Bestandtheilen der philosophischen Theologie, über die Augustin sich nicht ausspricht, wird man an die ihm unverständlichen Lehren, das eigentlich philosophische, zu denken haben.

2) Was Varro bestimmter ausspricht.

3) In den Placita wird dieselbe, wie S. 317, 3 gezeigt ist, als allgemein stoisch behandelt; allein der Stoiker, den der Verfasser der Placita hier excerpirt, kann selbst nur der späteren Zeit angehört haben, worauf auch die Berufung auf Plato I, 6, 3 weist.

4) Die S. 325 besprochenen, worüber m. vgl., was S. 599 2. Aufl. aus Varro anzuführen sein wird.

5) Auch hierüber lauten zwar die Berichte nicht ganz einstimmig. Diog. VII, 149 sagt schlechtweg: *ἀνυπόστατον αὐτήν* [*τὴν μαντικὴν*] *φησι*. Epiphan. c. haer. III, 2, 9: *τῆς μαντείας κατ' οὐδὲν ἐπεστρέφετο*; dagegen Cic. Divin. I, 3, 6: *nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit.* Ebenso Acad. II, 33, 107. Indessen sehen wir aus Divin. I, 7, 12, dass er seine Zweifel ziemlich bestimmt vortrug, und aus Div. II, 42, 88. 47, 97 (s. S. 340, 1. 559, 2), dass er, als der einzige unter den Stoikern, wenigstens die astrologische Wahrsagung positiv verwarf.

aufnahm [1]). | Des Abfalls von den stoischen Grundsätzen können wir ihn desshalb allerdings doch nicht beschuldigen [2]), wie ihn denn auch die Stoa jederzeit als einen der Ihrigen anerkannt hat [3]). Sein Verhältniss zu seiner Schule ist immerhin ein anderes, als das des Antiochus zu der neueren Akademie, er ist ihrer Lehre in der Hauptsache treu geblieben; aber doch lässt sich in seinen Ansichten und in seinem Verhalten gegen die früheren Philosophen die Neigung zu einer Verständigung mit den Standpunkten nicht verkennen, gegen welche der Stoicismus bisher blos eine abwehrende Stellung einzunehmen gewohnt war [4]).

Dass übrigens Panätius mit dieser Denkweise unter den Stoikern jener Zeit nicht allein stand, darauf weist ausser den oben besprochenen Abweichungen des Boëthus von der stoischen Lehre auch das hin, was uns über seine Mitschüler Heraklides und Sosigenes mitgetheilt wird. Jener bestritt den altstoischen Satz von der Werthgleichheit aller Verfehlungen [5]); von diesem wird gesagt, dass er mit andern die aristotelische Ansicht über die Mischung der Stoffe mit der chrysippischen, nicht ohne Widerspruch, zu verbinden versucht habe [6]). Aber

1) Vgl. Cic. Divin. I, 7, 12: *quare omittat urguere Carneades, quod faciebat etiam Panaetius requirens, Juppiterne cornicem a laeva, corvum ab dextera canere jussisset.*

2) Vollends verkehrt ist, was Epiphan. den in vorl. Anm. angeführten Worten beifügt: *καὶ τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνῄρει. ἔλεγε γὰρ φλήναφον εἶναι τὸν περὶ θεοῦ λόγον.*

3) S. o. 559, 3.

4) Einiges weitere, was aus Panätius angeführt wird, ist für seine philosophische Eigenthümlichkeit unerheblich; van Lynden 72 f. nennt in dieser Hinsicht: seine Ansicht über die Kometen (Sen. nat. qu. VII, 30, 2); die Annahme, dass Attika wegen seines gesunden Klima's begabte Menschen erzeuge (Prokl. in Tim. 50, C, nach Plato Tim. 24, C); die Behauptung, dass die heisse Zone bewohnt sei (Ach. Tat. Isag., in Petav. Doctr. temp. III, 96).

5) Diog. VII, 121.

6) Alex. Aphr. π. *μίξεως* 142, a, m: von den Stoikern nach Chrysippus *οἱ μὲν Χρυσίππῳ συμφέρονται* (nämlich in Betreff der Mischung, worüber S. 126 ff. z. vgl.), *οἱ δέ τινες αὐτῶν, τῆς Ἀριστοτέλους δόξης ὕστερον ἀκοῦσαι δυνηθέντες, πολλὰ τῶν εἰρημένων ὑπ' ἐκείνου περὶ κράσεως καὶ αὐτοὶ λέγουσιν. ὧν εἷς ἐστι καὶ Σωσιγένης, ἑταῖρος Ἀντιπάτρου* (vgl. S. 48). Weil sie aber doch wegen ihrer sonstigen Voraussetzungen

über keinen von diesen Zeitgenossen des Panätius ist uns weiteres bekannt. Von seiner eigenen | Schule lässt sich annehmen, dass in ihr die Auffassung und Behandlung der stoischen Lehre herrschend war, welcher er selbst huldigte. Doch müssen wir auch in dieser Beziehung die Unvollständigkeit der geschichtlichen Ueberlieferung bedauern. Sind uns auch ziemlich viele von seinen zahlreichen Schülern dem Namen nach bekannt [1]), so

Aristoteles nicht durchaus folgen können, verwickeln sie sich (denn diess scheint der Sinn des fehlerhaften Textes zu sein) in Widersprüche.

1) Es sind in dieser Beziehung zu nennen: 1) Griechen: Mnesarchus aus Athen, welcher noch Diogenes und Antipater gehört hatte, der Nachfolger des Panätius (Cic. De orat. I, 11, 45 vgl. 18, 83. Ind. Herc. Comp. col. 51, 4. 78, 5. Epit. Diog. über die S. 33, 2), den auch Antiochus in Athen hörte (Cic. Acad. I, 22, 69. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 9, 2, aus ihm Augustin c. Acad. III, 18, 40). Cic. a. a. O. vgl. Fin. I, 2, 6 nennt ihn und Dardanus *tum principes Stoicorum;* aus Ind. Herc. col. 51. 53. 78 vgl. Epit. Diog. ergibt sich, dass Dard. gleichfalls Athener und Schüler des Diogenes, Antipater und Panätius war; da er zugleich der Nachfolger des letzteren genannt wird, scheint er der Schule mit Mnesarchus gemeinschaftlich vorgestanden zu haben. Ihr Nachfolger war wohl (wie Zumpt Abh. d. Berl. Akad. Hist. phil. Kl. 1842, S. 105 vermuthet) Apollodorus aus Athen, welchen Cic. N. D. I, 34, 93 als Zeitgenossen des Epikureers Zeno bezeichnet, und der Ind. Herc. col. 53 unter den Schülern des Panätius nennt, welcher aber von dem S. 47 besprochenen Seleucier, mit dem ihn Zumpt vermischt, zu unterscheiden ist. Seine Schulführung muss in den Anfang des 1. Jahrh. fallen, und begann vielleicht noch vor dem Ende des zweiten. Apollonius aus Nysa in Phrygien, *τῶν Παναιτίου γνωρίμων ἄριστος* (Strabo XIV, 1, 48. S. 650), uns jedoch nicht weiter bekannt. Asklepiodotus aus Nicäa (Ind. Herc. col. 73). Damokles aus Messene (ebd. 76, 4). Demetrius der Bithyner (Diog. V, 84. Ind. Herc. col. 75), neben dem auch sein Vater Diphilus als Stoiker bezeichnet wird; ihm gehören, wie es scheint, die zwei Epigramme Anthol. gr. II, 64 Jac. Dionysius aus Cyrene, ein tüchtiger Geometer (Ind. Herc. 52). Gorgius aus Lacedämon (Ind. Herc. 76, 5). Hekato aus Rhodus, dessen Schrift über die Pflichten, Tubero gewidmet, Cic. Off. III, 15, 63. 23, 89 ff. anführt; derselben Schrift, wenn nicht einem eigenen Werke über die Wohlthätigkeit, scheint das, was Sen. Benef. I, 3, 9. II, 18, 2. 21, 4. III, 18, 1. VI, 37, 1. ep. 5, 7. 6, 7. 9, 6 aus ihm mittheilt, grösstentheils entnommen zu sein; verschiedene andere, zum Theil umfangreiche, Werke führt Diogenes an (s. d. Index), der (nach der Epitome, in welcher Rose mit Recht statt *Κάτων Ἑκατ.* setzt) ihm eine eigene Biographie gewidmet hatte. Die Bithynier Nikander und Lyko (Ind. Herc. 75, 5. 76, 1). Mnasagoras (Epit. D.).

ist doch Posidonius der einzige, über | dessen Ansichten uns näheres mitgetheilt wird; von Panätius' Nachfolger Mnesarchus

Paramonus aus Tarsus (Ind. Herc. 74. 77). Pausanias aus Pontus (ebd. 76, 1). Plato aus Rhodus Diog. III, 109. Posidonius (s. u.). Sosus aus Askalon (Ind. Herc. 75, 1. Steph. Byz. De urb. Ἀσκ.), ohne Zweifel derselbe, nach dem der Akademiker Antiochus von Askalon eine Schrift benannt hatte (s. S. 530, 6 2. Aufl.); vielleicht hatte er nach Panätius' Tod noch der Schule des Mnesarchus und Dardanus, die auch Antiochus besuchte, als älteres Mitglied angehört. Sotas aus Paphos (Ind. Herc. 75, 1). Stratokles aus Rhodos, von Strabo XIV, 2, 13. S. 655 als Stoiker, Ind. Herc. 17, 8 vgl. 79 als Schüler des Panätius und Verfasser eines Werks über die stoische Schule bezeichnet. Timokles aus Knosos oder Knidos (Ind. Herc. 76, 2). Zu der Schule des Panätius oder Mnesarchus scheint auch Antidotus gehört zu haben, da nach Ind. Herc. col. 79 Antipater von Tyrus erst sein, dann des ebengenannten Stratokles Schüler war. Auch der Dichter Antipater aus Sidon (Diog. III, 39), von welchem die Anthologie mehrere Epigramme enthält (m. s. die Nachweisung bei Jacobs Anthol. gr. XIII, 846), gehört der Generation nach Panätius an: nach Cic. De orat. III, 50, 194 war er um 92 v. Chr. schon bekannt, aber noch am Leben, und Derselbe bezieht sich De fato 3, 5 auf einen Vorfall aus seinem Leben, den, wie es scheint, Posidonius angeführt hatte. Gleichzeitig oder wenig jünger muss der Diotimus oder Theotimus sein, welcher nach Diog. X, 3 Epikur sittenlose Briefe unterschoben hatte (vielleicht der gleiche, welchen Sext. Math. VII, 140 anführt); denn nach Athen. XIII, 611, b wurde er desshalb auf Betrieb des Epikureers Zeno hingerichtet; s. o. 373, 2, Schl. Ueber Scylax aus Halikarnass, einen als Astronom und Politiker ausgezeichneten Mann, erfahren wir aus Cic. Divin. II, 42, 88 zwar, dass er mit Panätius befreundet und gleich ihm ein Gegner der Astrologie war; dass er jedoch der stoischen Schule angehörte, wird nicht gesagt. Von Nestor aus Tarsus ist nicht ganz klar, ob er ein Mitschüler oder ein Schüler des Panätius war, oder erst später gelebt hat. Strabo XIV, 5, 14. S. 674 nennt ihn hinter Antipater und Archedemus und vor den beiden (S. 585 f. besprochenen) Athenodoren, die Epitome des Diog. neben Dardanus und andern Schülern des Diogenes von Seleucia vor Antipater, dagegen wäre nach Lucian. Macrob. 21 der Stoiker Nestor aus Tarsus Lehrer des Tiberius gewesen, was er als Zeitgenosse des Panätius, trotz der ihm hier beigelegten 92 Lebensjahre, unmöglich gewesen sein kann. Ich möchte vermuthen, dass der angebliche Lucian den Stoiker Nestor mit dem S. 542 2. Aufl. erwähnten gleichnamigen Akademiker, dem Lehrer des Marcellus (der aber auch Tiber unterrichtet haben kann) verwechselte, und dass der Stoiker ein Zeitgenosse des Panätius war. Zwischen Nestor und Dardanus führt die Epitome einen Basilides auf; bei diesem wird man aber nicht an den Lehrer M. Aurel's (S. 614 2. Aufl.), sondern nur an einen sonst unbekannten Mann aus der Schule des Diogenes denken können, denn

können wir nur vermuthen, dass der Stoicismus, den sein Zuhörer Antiochus (s. u.) mit der akademischen Lehre so leicht zu vereinigen wusste, schon nach seiner Darstellung desselben nicht zu weit von ihr ablag [1]), und dass er sich den Ansichten seines Lehrers ausser der Psychologie, von der diess ausdrücklich berichtet wird [2]), auch noch in anderen Punkten anschloss; von Hekato wissen wir, dass er von der Strenge der stoischen Sittenlehre in ihrer Anwendung auf's einzelne auf bedenkliche Weise abwich [3]), worin ihm aber freilich schon Diogenes vorangegangen

der erstere konnte nicht an diesen Ort gestellt werden und war wohl überhaupt jünger, als die Quelle der Stoikerbiographieen des Laërtiers. — Hiezu kommen nun 2) die Römer, welche Panätius in Rom, einzelne vielleicht auch später in Athen, zu Schülern hatte. Die bedeutendsten von diesen, Q. Aelius Tubero, Q. Mucius Scävola, C. Fannius, P. Rutilius Rufus, L. Aelius, M. Vigellius, Sp. Mummius sind schon S. 535 f. genannt worden. Weiter gehören hieher: ein nicht genauer bezeichneter Piso Ind. Herc. col. 74, 6, nach Comparetti's Annahme L. Calpurnius Piso Frugi, der 133 v. Chr. Consul war; Sextus Pompejus (Cic. De orat. a. a. O. und I, 15, 67. Brut. 47, 175. Off. I, 6, 19. Philipp. 12, 11, 27), ein ausgezeichneter Kenner des bürgerlichen Rechts, der Geometrie und der stoischen Philosophie, und L. Lucilius Balbus (De orat. III, 21, 78. Brut. 42, 154); denn dass auch die zwei letztern ihren Stoicismus Panätius verdanken, ist durchaus wahrscheinlich; dagegen scheint Q. Lucilius Balbus (Cic. N. D. I, 6, 15) hiefür zu jung zu sein; wenn daher De orat. III, 21, 78 (angeblich 91 v. Chr.) von „den zwei Balbus" als Stoikern gesprochen wird, so muss mit dem einen von diesen noch ein dritter des gleichen Namens gemeint sein. Ausser diesen nennt der Ind. Herc. col. 74 die Samniten Marcius und Nysius, welcher letztere die *σπουδαιότατοι* (im Unterschied von den *σπουδαῖοι*) als eine besondere Klasse aufgeführt habe.

1) Was sonst von ihm angeführt wird, beschränkt sich auf eine Aeusserung gegen die unphilosophische Rhetorik b. Cic. De orat. I, 18, 83, eine logische Bemerkung bei Stob. Ekl. I, 436, eine Definition der Gottheit ebd. 60; diese Aeusserungen enthalten aber nichts, was von der allgemein stoischen Lehre abwiche.

2) Galen. h. phil. 20 (Diels Doxogr. 615): *Μνήσαρχος δὲ τὴν Στωικῶν ὑπόληψιν ἐπικρίνων τὸ φωητικὸν* (*καὶ* add. D.) *τὸ σπερματικὸν περιεῖλεν οἰηθεὶς τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ταῦτα* (*μὴ* add. D. S. 206) *μετέχειν* (auch Panätius rechnete sie, nach S. 564, 1, nicht zur *ψυχὴ*), *μέρη δὲ τῆς ψυχῆς ᾠήθη μόνον τὸ λογικὸν καὶ τὸ αἰσθητικόν*, letzteres natürlich wieder in die 5 Sinne getheilt, womit wir zu den sechs Seelenkräften des Panätius kommen.

3) S. o. 263, 2.

war; etwas genaueres ist uns jedoch über keinen von beiden überliefert.

Etwas besser sind wir über Posidonius unterrichtet[1]), einen Syrer aus Apamea[2]), dessen vieljährige Lehrthätigkeit die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts ganz oder fast ganz ausgefüllt zu haben scheint[3]). Ein Schüler des | Panätius[4]) bereiste

1) Bake Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Leiden 1810. Müller Fragm. Hist. graec. III, 245 ff. Scheppig De Posid. Apam. rerum gentium terrarum scriptore. Sondersh. 1869.

2) Strabo XIV, 2, 13. S. 655. XVI, 2, 10. S. 753. Athen. VI, 252, e. Lucian Macrob. 20. Suid. u. d. W.

3) Genauere Angaben darüber sind nicht vorhanden; einer annähernden Berechnung lassen sich die drei Data zu Grunde legen, dass Posid. Schüler des Panätius war, dass er 84 Jahre alt wurde (Lucian a. a. O.), und dass er nach Suid. unter dem Consulat des M. Marcellus (51 v. Chr.) nach Rom gekommen sein soll. Hiernach glaubt Bake, und seither fast alle, er möge 135 v. Chr. geboren, 51 v. Chr. gestorben sein. Mir ist indessen die Angabe des Suidas (trotz Scheppig S. 10 f.) verdächtig: theils weil es nicht eben wahrscheinlich ist, dass Posidonius als ein Greis von mehr als 80 Jahren noch einmal nach Rom reiste; theils weil Suidas so redet, als ob dieser Besuch des Posidon. in Rom der einzige, oder doch der bekannteste wäre (ἦλθε δὲ καὶ εἰς Ῥώμην, ἐπὶ Μάρκου Μαρκέλλου), sich also bei diesem Punkt (ebenso, wie in der S. 559, 1 besprochenen Angabe) über Posid. wenig unterrichtet zeigt; theils weil man eine Spur dieser Anwesenheit bei Cicero, dessen philosophische Schriften fast alle, und ein grosser Theil der Briefe, später geschrieben sind, zu finden erwarten müsste. Vielleicht hat der Umstand, dass unter M. Marcellus das Bündniss der Rhodier mit Rom erneuert wurde (Lentulus in Cic. ad Famil. XII, 15), möglicherweise aber auch ein blosser Schreibfehler, die Veranlassung gegeben, die Reise, welche in Marius letztes Consulat fiel (s. u. 573, 1), in das des Marcellus zu verlegen. Müller a. a. O. S. 245 glaubt, Posidon. sei etwa 10 Jahre jünger, als nach der gewöhnlichen Annahme. Er stützt sich hiefür theils auf die Aussage des Athen. XIV, 657, f, dass Strabo B. VII den Posidonius gekannt zu haben bezeuge, theils auf Strabo XVI, 2, 10. S. 753 (Ποσειδ. τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος), theils auf Plut. Brut. 1, wo aus Posid. etwas angeführt werde, was erst nach Cäsar's Tod geschrieben zu sein scheine. Allein das letztere ist nicht richtig: was aus Posidon. angeführt ist, enthält keine Hindeutung auf Cäsar's Ermordung. Aus dem καθ' ἡμᾶς könnte man höchstens folgern, dass die Lebenszeit des Posidonius mit der Strabo's sich noch berührt hatte, was aber auch dann der Fall war, wenn jener um 50 v. Chr. gestorben ist. Indessen zeigt Wyttenbach bei Bake S. 263 f., dass es nicht selten, und auch bei Strabo, in weiterem Sinne steht. Die Bekanntschaft des Strabo mit Posidon. lässt

auch er die westlichen Länder bis nach Gades[1]), doch nicht um hier einen Wirkungskreis für seine Lehrthätigkeit zu suchen[2]); diesen fand er vielmehr | in Rhodus[3]), wo er so heimisch wurde,

sich retten, ohne dass Posidonius' Tod weit über 50 v. Chr. herabgerückt wird. Denn da Strabo (s. u. S. 587) vor 44, vielleicht bereits (wie SCHEPPIG S. 11 f. mit HASENMÜLLER de Strab. vita 18 annimmt) 46/7, oder auch schon 48 v. Chr. noch als Knabe nach Rom gieng, könnte er möglicherweise auf dieser Reise den rhodischen Philosophen in dessen letzter Zeit zu Gesicht bekommen haben. SCHEPPIG setzt daher Posidonius' Geburt 130, seinen Tod 46 v. Chr. Auch bei dieser Annahme will sich aber für den Unterricht, welchen dieser bei Panätius genoss, nicht die hinreichende Zeit finden; es fragt sich daher, ob wir überhaupt auf die Angabe des Athenäus bauen können. Diese Angabe steht an dem gleichen Orte, an dem Ath. auch behauptet, dass Posidonius mit Scipio in Aegypten gewesen sei (s. o. 558, 4), und kann gerade so gut, wie diese Behauptung, auf einem Versehen beruhen; sie bezieht sich vielleicht nicht einmal auf eine Stelle in dem verlorenen Theil von Strabo's 7tem Buch, sondern auf c. 3, 4. S. 297 (ἔκ τε ὧν εἶπε Ποσειδώνιος), oder c. 5, 8. S. 316, wo ein Bericht des Posid. über einen Vorfall aus der Zeit seiner Amtsführung angeführt wird, den eine ungenaue Erinnerung dem Athenäus als mündliche Mittheilung dargestellt haben könnte. Sind aber die beiden Angaben, welche den Tod des Posid. auf oder über 51 v. Chr. herabzurücken veranlassten, über den Besuch in Rom unter Marcellus, und über das Zusammentreffen mit Strabo, unsicher, so ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass er schon einige Jahre vor 135 geboren und vor 51 gestorben ist.

4) CIC. Off. III, 2, 8. Divin. I, 3, 6. SUID. s. o. 559, 1.

1) Die Spuren dieser Reise sind in STRABO's Anführungen aus Posidonius erhalten. Wir sehen aus ihm, dass sich Posid. in Spanien, namentlich Gades, längere Zeit aufhielt (III, 1, 5. S. 138. c. 5, 7—9. S. 172. 174. XIII, 1, 66. S. 614), von da an der afrikanischen Küste hin nach Italien fuhr (III, 2, 6. XVII, 3, 4. S. 144. 827), dass er Gallien (IV, 4, 5. S. 198), Ligurien (III, 3, 18. S. 165), Sicilien (VI, 2, 7. S. 273), die liparischen Inseln (VI, 2, 11. S. 277), die Ostküste des adriatischen Meers (VII, 5, 9. S. 316) besuchte. Dass er Rom bei dieser Gelegenheit nicht übergieng, versteht sich von selbst. Ein zweitesmal kam er von Rhodus aus, unter Marius letztem Consulat (86 v. Chr.), in Geschäften nach Rom (PLUT. Mar. 45), wogegen der angebliche Besuch i. J. 51 mir, wie bemerkt, unwahrscheinlich ist.

2) Es ist uns wenigstens von einer solchen nicht das geringste bekannt, der Hauptzweck der Reise bestand vielmehr allem nach in geographischer und geschichtlicher Forschung. Ihre Zeit scheint in den Anfang des ersten Jahrhunderts, bald nach dem Cimbernkriege, zu fallen; vgl. STRABO VII, 2, 2. 293. Weitere Vermuthungen bei SCHEPPIG S. 4 ff.

3) Um welche Zeit er nach Rhodus gieng, und was ihn veranlasste,

dass er auch wohl geradezu ein Rhodier genannt wird[1]). Sein Name zog zahlreiche Schüler, und namentlich auch viele Römer herbei; wiewohl er daher nicht in Rom selbst wirkte, so ist er doch ohne Zweifel zu den Männern zu zählen, welche für die Verbreitung der stoischen Philosophie unter den Römern am meisten gethan haben[2]); auch noch später gilt er für eine der ersten stoischen Auktoritäten[3]), und seine zahlreichen Schriften gehörten zu den gelesensten wissenschaftlichen Werken[4]). |

sich gerade hier niederzulassen, ist nicht überliefert; da aber die Reise in den Westen einige Jahre in Anspruch genommen haben muss, ist zu vermuthen, er habe seine Lehrthätigkeit erst nach derselben begonnen.

1) Athen. VI, 252, e. Luc. Macrob. 20. Suid. Aus Luc. a. a. O. Strabo XIV, 2, 13. S. 655. VII, 5, 8. S. 316. Plut. Mar. 45 ergibt sich, dass er das rhodische Bürgerrecht erhielt, und öffentliche Aemter, sogar das eines Prytanen, bekleidete.

2) Man kann diess schon aus der Art abnehmen, wie Cicero seiner erwähnt, der ihn durchaus als einen seinen römischen Lesern wohlbekannten Mann behandelt; vgl. z. B. N. D. I, 44, 123: *familiaris omnium nostrûm Posidonius*. Er selbst hatte ihn 77 v. Chr. in Rhodus gehört (Plut. Cic. 4. Cic. N. De. I, 3, 6. Tusc. II, 25, 61. De Fato 3, 5. Brut. 91, 316), und stand fortwährend mit ihm in Verbindung (Fin. I, 2, 6: *legimus tamen Diogenem* u. s. w. *in primisque familiarem nostrum Posidonium)*. Im J. 59 v. Chr. schickte er Posidonius die Denkschrift über sein Consulat, um sie zu bearbeiten, was dieser jedoch ablehnte, weil sie dadurch nicht gewinnen könnte; ep. ad Att. II, 1 — das letzte bestimmte Datum aus dem Leben des Posidonius. Vor ihm hatte Pompejus den Philosophen kennen gelernt, und ihm wiederholte Beweise seiner Hochschätzung gegeben (Strabo XI, 1, 6. S. 492. Plut. Pomp. 42. Cic. Tusc. a. a. O. Plin. H. n. VII, 112); bekannt ist der Besuch des Pompejus bei ihm, welchen Cic. Tusc. a. a. O. als einen Beweis stoischer Seelenstärke unter Schmerzen anführt. Auch mit dem älteren Schüler des Panätius, Rutilius Rufus, war er bekannt; Cic. Off. III, 2, 10.

3) Seneca nennt ihn als solche wiederholt (ep. 33, 4. 104, 21. 108, 38) neben Zeno, Chrysippus, Panätius; und ep. 90, 20 sagt er von ihm: *Posidonius, ut mea fert opinio, ex his, qui plurimum philosophiae contulerunt.*

4) Ueber die uns bekannten Schriften s. m. Bake S. 235 ff. Müller 248 f., über die geographischen und historischen Scheppig 15 ff. Es sind deren mehr als zwanzig, zum Theil umfangreiche Werke. Welche Fundgrube gelehrter Kenntnisse die Späteren daran hatten, sieht man aus den zahlreichen Anführungen bei Cicero, Strabo, Seneca, Plutarch, Athenäus, Galen (De Hippocratis et Platonis placitis), Diogenes, Stobäus u. a. Vieles ist aber auch ohne Zweifel aus dieser Quelle in andere Darstellungen übergegangen, ohne dass sie genannt würde.

In seiner Auffassung des Stoicismus folgt Posidonius im wesentlichen der Richtung seines Lehrers Panätius. An kritischer Schärfe und an Freiheit des Geistes steht er zwar hinter diesem ebenso zurück [1], wie er ihn an Gelehrsamkeit übertraf [2]; und er tritt desshalb auch der Ueberlieferung seiner Schule nicht mit derselben Unabhängigkeit gegenüber, wie jener. Bei einigen wichtigen Punkten, in denen Panätius die altstoische Lehre verlassen hatte, kehrte er zu ihr zurück. Er hielt an dem Dogma von der Weltverbrennung fest [3]) und die künstlichen Auskünfte,

1) Posidonius zeigt sich nicht blos in seiner Vertheidigung der Mantik, wie wir finden werden, sehr leichtgläubig, sondern er liess sich auch in andern Fällen fabelhafte Angaben zu bereitwillig gefallen, wie ihm Strabo bei gegebener Gelegenheit (II, 3, 5. S. 100. 102. III, 2, 9. 147. III, 5, 8. 173 vgl. auch XVI, 2, 17. S. 755) vorrückt. Was Scheppig S. 42 f. zu seiner Vertheidigung bemerkt, ist für mich nicht überzeugend, und wenn er meint, die Leichtgläubigkeit, mit der Posid. die fabelhaftesten Erzählungen über eingetroffene Weissagungen sich aneignete, habe nicht viel zu bedeuten, so verkennt er, dass unmöglich ein kritischer Geschichtsforscher sein kann, wer das unwahrscheinlichste ohne jede ordentliche Beglaubigung hinnimmt.

2) Ueber die umfassende Gelehrsamkeit des Posid. ist bei den alten Zeugen nur Eine Stimme. Strabo XVI, 2, 10. S. 753 nennt ihn *ἀνὴρ τῶν καθ᾽ ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος*, und Galen sagt (De Hippocr. et Plat. VIII, 1. Bd. V, 652 K.): *Ποσειδώνιος ὁ ἐπιστημονικώτατος τῶν Στωϊκῶν διὰ τὸ γεγυμνάσθαι κατὰ γεωμετρίαν.* Seine Kenntniss der Geometrie rühmt derselbe ebd. auch IV, 4. S. 390; einzelnes aus seinen geometrischen Werken findet sich bei Proklus (Bake S. 178 ff. Friedlein's Index). Ein Beweis seines astronomischen Wissens ist die Himmelskugel, welche Cic. N. D. II, 34, 88 beschreibt. Von seinen geographischen Forschungen (Bake 87 ff. Scheppig 15 ff.) geben Strabo's zahlreiche Anführungen Zeugniss; über die naturwissenschaftliche Untersuchung, welche er hiebei mit der geographischen Beschreibung verband, vgl. m. S. 578, 1. Eine Masse geschichtlichen Wissens muss in dem grossen Geschichtswerk niedergelegt gewesen sein, dessen 49stes Buch Athenäus IV, 168, d anführt; dasselbe behandelte in 52 Büchern die Zeit vom Schluss der Geschichte Polyb's (146 v. Chr.) bis um 88 v. Chr.; näheres bei Bake S. 133 ff. 248 ff. Müller 249 ff. Scheppig 21 ff.

3) Diog. VII, 142: *περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ περὶ ὅλου, Χρύσιππος δ᾽ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ περὶ κόσμου* u. s. w. *Παναίτιος δ᾽ ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον.* Dass damit Posid. nicht blos eine Erörterung über Entstehung und Untergang der Welt, sondern die Behauptung derselben beigelegt wird, liegt auf der Hand; zur Bestätigung dieser

welche | seine Vorgänger zur Vertheidigung der Mantik ersonnen hatten, hat er noch mit einigen weiteren Gründen und Annahmen bereichert [1]); wie er denn überhaupt diesem Glauben einen Werth beilegte, in dem man nicht blos den Stoiker, sondern auch den syrischen Hellenisten zu erkennen geneigt sein möchte. Auch der Dämonenglaube wurde von ihm in Schutz genommen und zur Begründung des Weissagungsglaubens benützt [2]); ebenso die von Panätius bestrittene Unsterblichkeit der Seele [3]). Aber im

Angabe dient die Notiz (PLUT. plac. II, 9, 3 par.), dass Posid., von seinen Vorgängern (worüber S. 188) abweichend, nur so viel leeren Raum ausser der Welt annehmen wollte, als die Welt bei ihrer Auflösung durch die Ekpyrosis nöthig habe. Die entgegenstehende Behauptung bei PHILO aetern. m., wo in der S. 561, 2 angeführten Stelle statt: „Βοηθὸς ὁ Σιδώνιος“ vor BERNAYS „Βοηθ. καὶ Ποσιδώνιος“ gelesen wurde, ist von diesem Gelehrten (wie schon S. 46, 1 bemerkt wurde) durch Herstellung des richtigen Textes beseitigt, und es sind dadurch auch HIRZEL's (Unters. zu Cic. I, 225 ff.) Einwendungen gegen meine Darstellung der Ansicht des Posidonius erledigt worden.

1) Näheres darüber findet sich in den Stellen, welche S. 337, 1 angeführt sind. Wir erfahren daraus, dass Posid. nicht allein im 2ten Buch seines φυσικὸς λόγος, sondern auch in einem eigenen umfassenden Werke, von der Weissagung gehandelt hatte; dass er den Glauben an dieselbe durch weitere Beweise zu begründen und ihre Möglichkeit näher zu erklären suchte (s. o. 339, 1. 341, 3. 343, 5); dass er endlich in der Annahme von Erzählungen über eingetroffene Weissagungen und Träume gerade so unkritisch verfuhr, wie seine Vorgänger Antipater und Chrysippus (vgl. S. 339, 5). Auf ihn ist ja, wie schon S. 337, 1 bemerkt wurde, die ganze Darstellung der stoischen Lehre von der Weissagung im 1. Buch von Cicero's Schrift De Divinatione zurückzuführen.

2) Vgl. S. 319, 2. 320, 3. CIC. Divin. I, 30, 64: *tribus modis censet (Posid.) Deorum adpulsu homines somniare: uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui Deorum cognatione teneatur, altero quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis adpareant, tertio, quod ipsi Dî cum dormientibus conloquantur.*

3) HIRZEL Unters. zu Cic. I, 231 f. glaubt zwar, da Posid. mit Panätius die Weltverbrennung bezweifelte, so werde er auch mit ihm die Unsterblichkeit gänzlich geläugnet haben. Wäre diess aber schon an sich nicht nothwendig, so fällt für uns vollends jeder Anlass zu dieser Vermuthung weg, nachdem sich gezeigt hat, dass Posid. den Zweifeln gegen die Weltverbrennung nicht beigetreten ist. Schon der Dämonenglaube des Posid. macht für ihn auch den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode (bis zum Weltende) zum voraus wahrscheinlich; denn wer überhaupt „unsterb-

ganzen lässt sich doch in seiner Denkweise der Schüler des Panätius nicht verkennen. Die Hauptaufgabe der Philosophie liegt auch für ihn ausgesprochenermassen in der Ethik, sie ist die Seele des ganzen Systems[1]; eine Ansicht, welche an und für sich schon eine gewisse Zurückstellung der dogmatischen Gegensätze hervorzurufen geeignet war. Auch für Posidonius hat ferner der Schmuck der Rede und die Gemeinverständlichkeit des Vortrags einen Werth, wie sie ihn für die älteren Stoiker nicht gehabt hatten: er ist nicht blos Philosoph, sondern auch Redner, und auch in seinen wissenschaftlichen Darstellungen hat er diesen Charakter nicht verläugnet[2]. Wenn er es endlich an Gelehrsamkeit den meisten Philosophen zuvorthat, so lag hierin für ihn immerhin die Versuchung, auch in der Philosophie mehr in die Breite als in die Tiefe zu arbeiten, und es lässt sich wirklich nicht verkennen, dass er den Unterschied zwischen philosophischer Forschung und gelehrtem Wissen zu verwischen geneigt | war[3]; und wenn das naturwissenschaftliche Interesse

liche Seelen" annimmt, hat keinen Grund, die menschlichen nicht dafür zu halten. Wir erfahren aber auch aus Cic. a. a. O. c. 31, 63 f., dass Posid. die Weissagungsgabe der Sterbenden behauptete, und zwar (denn dass auch diese Begründung ihm angehört, steht wohl ausser Zweifel) desshalb, weil die Seele, die schon im Schlafe sich vom Körper ablöse und sich dadurch befähige in die Zukunft zu schauen, eben dieses *multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. itaque adpropinquante morte multo est divinior.* Da nun überdiess von keiner Seite berichtet wird, dass Posid. die Fortdauer nach dem Tode bezweifelt habe, so viele Veranlassung auch namentlich Cicero gehabt hätte, diess mitzutheilen, so haben wir nicht den geringsten Grund, ihm solche Zweifel zuzuschreiben. Ob wir aber berechtigt sind, noch weiter zu gehen, und Posid. auch die platonische Lehre von der Ewigkeit der Seele zuzuschreiben, wird S. 582, 1 untersucht werden.

1) S. o. 62, 1.

2) Vgl. Strabo III, 2, 9. S. 147: *Ποσειδώνιος δὲ τὸ πλῆθος τῶν μετάλλων* (in Spanien)· *ἐπαινῶν καὶ τὴν ἀρετὴν οὐκ ἀπέχεται τῆς συνήθους ῥητορείας, ἀλλὰ συνενθουσιᾷ ταῖς ὑπερβολαῖς.* Auch die erhaltenen Bruchstücke sind theilweise blühend, immer gut geschrieben, und zeigen keine Spur von der schmucklosen, am liebsten in schulmässiger Schlussform sich bewegenden Darstellung des Zeno und Chrysippus.

3) Nach Sen. ep. 88, 21. 24 rechnete er die Mathematik und überhaupt alle freien Künste zur Philosophie, und Derselbe bestreitet ep. 90, 7 ff. die Behauptung, welche Posid. eingehend zu begründen versucht hatte, dass selbst die handwerksmässigen Künste von den Philosophen des goldenen

bei ihm stärker war, als es in der stoischen Schule zu sein pflegte, so konnte auch dieser Umstand dazu beitragen, die Reinheit seines Stoicismus zu trüben, und ihn den Peripatetikern näher zu bringen [1]). Nicht geringer war aber auch bei ihm, nach Panätius' Vorgang, die Bewunderung für Plato [2]), und von seinem Commentar über den Timäus [3]) können wir vermuthen, dass er in demselben die stoische Lehre mit der platonischen zu vereinigen bemüht war. Auch seine Uebereinstimmung mit Pythagoras ist ihm von Werth [4]), und selbst Demokrit wird von ihm unter die Philosophen gerechnet [5]), | denen ihn frühere Stoiker

Zeitalters erfunden seien. Von ihm stammt vielleicht auch, was STRABO I, 1, 1 sagt: da die Philosophie Kenntniss des Göttlichen und Menschlichen sei (s. o. 238, 3), so komme die *πολυμάθεια* keinem andern zu, als dem Philosophen, die Geographie sei mithin ein Theil der Philosophie.

1) STRABO II, 3, 8. S. 104: *πολὺ γάρ ἐστι τὸ αἰτιολογικὸν παρ' αὐτῷ* (Str. redet zunächst von seinen geographischen Arbeiten) *καὶ τὸ ἀριστοτελίζον, ὅπερ ἐκκλίνουσιν οἱ ἡμέτεροι* (die Stoiker) *διὰ τὴν ἐπίκρυψιν τῶν αἰτίων.* Einiges einzelne, was Posidon. von Aristoteles entlehnt hatte, gibt SIMPL. Phys. 64, b, m (aus Geminus' Abriss seiner Meteorologie). De coelo 309, b, 2 K. Schol. in Arist. 517, a, 31. ALEX. Aphr. Meteorol. 116, a, o.

2) GALEN Hipp. et Plat. IV, 7. S. 421: *καίτοι καὶ τοῦ Πλάτωνος θαυμαστῶς γράψαντος, ὡς καὶ ὁ Ποσειδώνιος ἐπισημαίνεται θαυμάζων τὸν ἄνδρα καὶ θεῖον ἀποκαλεῖ, ὡς καὶ πρεσβεύων αὐτοῦ τά τε περὶ τῶν παθῶν δόγματα καὶ τὰ περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* u. s. w. Posid. ebd. V, 6. S. 472: *ὥσπερ ὁ Πλάτων ἡμᾶς ἐδίδαξε.*

3) SEXT. Math. VII, 93. PLUT. procr. an. 22, S. 1023. THEO SMYRN. De mus. c. 46, S. 162 Bull. HERMIAS in Phädr. S. 114 Ast, wenn hier nicht etwa ein eigener Commentar zum Phädrus gemeint ist. Dass er vielleicht auch den Parmenides commentirt hatte, ist schon S. 560, 4 bemerkt worden.

4) GALEN a. a. O. IV, 7. S. 425. V, 6. S. 478. Was PLUT. a. a. O. aus Posidonius anführt (s. Th. II, a, 659, 1), gehört zur Erklärung des Timäus, nicht unmittelbar zu seiner eigenen Ansicht, das pythagoreische b. SEXTUS a. a. O., wie die Vergleichung der Stelle Math. IV, 2 ff. zeigt, nicht mehr zu dem Citat aus Posidonius. Auch die Bemerkung b. THEO Smyrn. a. a. O., dass Tag und Nacht dem Geraden und Ungeraden entsprechen, offenbar gleichfalls dem Commentar zum Timäus entnommen, soll zunächst nur dazu dienen, den platonischen Aeusserungen einen physikalischen Sinn unterzulegen, und kann desshalb für eine eigene Anschliessung des Posid. an das pythagoreische Zahlensystem (RITTER III, 701) nichts beweisen.

5) SEN. ep. 90, 32.

schon wegen seines Verhältnisses zu Epikur kaum beigezählt haben würden[1]). Damit war von selbst gegeben, dass er die übrigen Systeme dem Stoicismus, und diesen seinerseits jenen, näher rücken musste. Eine besondere Veranlassung dazu scheint ihm, wie seinem Zeitgenossen Antiochus (s. u.), der Streit gegen die Skepsis gegeben zu haben: um die Einwürfe zurückzuweisen, welche von dem Widerstreit der philosophischen Systeme hergenommen wurden, behauptete man, in der Hauptsache seien sie einig[2]). Doch scheint es nicht, dass er sich in materieller Beziehung viele Abweichungen vom altstoischen System erlaubte; wenigstens berichten unsere Quellen nur eine einzige von Bedeutung, seine platonisirende Anthropologie[3]). Während die stoische Lehre im Gegensatz zu der platonisch-aristotelischen eine Mehrheit seelischer Kräfte läugnete, und alle Lebenserscheinungen auf die Eine vernünftige Grundkraft zurückführte, so war Posidonius der Meinung, aus Einem Princip lassen sich die Thatsachen des Seelenlebens nicht erklären. Er fand es mit Plato undenkbar, dass die Vernunft Ursache des Vernunftwidrigen und Leidenschaftlichen sein sollte[4]); er glaubte, die Thatsache, dass

1) Noch weiter würde dieser Eklekticismus gegangen sein, wenn Posidonius wirklich, wie Ritter III, 702 sagt, die griechische Philosophie aus orientalischer Ueberlieferung abgeleitet hätte. Diess ist jedoch in dieser Allgemeinheit nicht richtig, nur von Demokrit erzählte er, dass er seine Atomenlehre von dem angeblichen phönicischen Philosophen Mochus entlehnt habe (s. Bd. I, 765 u.); daraus lässt sich aber nicht auf die philosophische Richtung des Posid., sondern nur auf einen Mangel an historischer Kritik schliessen, der auch sonst durch Cicero und Strabo ausreichend belegt ist.

2) Darauf deutet die Stelle Diog. VII, 129 hin: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς μήτε διὰ τὴν διαφωνίαν ἀφίστασθαι φιλοσοφίας, ἐπεὶ τῷ λόγῳ τούτῳ προλείψειν ὅλον τὸν βίον, ὡς καὶ Ποσειδώνιός φησιν ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς.*

3) Denn die S. 575, 3 erwähnte Bemerkung über den leeren Raum ausser der Welt ist ganz unerheblich, und was uns sonst an physikalischen, astronomischen und geographischen Bestimmungen von ihm bekannt ist, enthielt zwar ohne Zweifel im einzelnen manche Vervollständigung und Berichtigung der früheren Annahmen, aber keine für die philosophische Weltansicht in Betracht kommende Abweichung von der stoischen Lehre; wesshalb es genügen kann, in dieser Beziehung auf das zu verweisen, was bei der Darstellung der stoischen Physik hierüber angeführt wurde.

4) Galen de Hipp. et Plat. (wo dieser Gegenstand sehr ausführlich verhandelt wird) IV, 3. S. 377 f. V, 5, 461.

unsere Affekte nicht selten mit unserem Willen im Streit liegen, lasse sich nur aus einem ursprünglichen Gegensatz der wirkenden Kräfte im Menschen begreifen [1]); er zeigte, dass die leidenschaftlichen Gemüthsbewegungen nicht blos von unsern Vorstellungen über Güter und Uebel herrühren | können, denn sobald diese Vorstellungen vernünftiger Art seien, erzeugen sie keine leidenschaftliche Bewegung, auch haben sie diese Folge nicht bei allen in gleicher Weise, und selbst der vorhandene Affekt schliesse eine gleichzeitige entgegengesetzte Vernunftthätigkeit nicht aus [2]); er bemerkte endlich, der Umstand, dass frische Eindrücke stärker auf das Gemüth wirken, liesse sich unter Voraussetzung der stoischen Theorie nicht erklären, denn unser Urtheil über den Werth der Dinge werde durch die Zeitdauer nicht verändert [3]). Aus allen diesen Gründen entschied sich Posidonius für die platonische Ansicht, dass die Affekte nicht von der vernünftigen Seele, sondern von dem Muth und dem Begehrungsvermögen, als zwei eigenthümlichen Kräften, herrühren [4]), welche

1) A. a. O. IV, 7, 424 f.

2) A. a. O. IV, 5, 397 f. c. 7, 416. V, 6, 473 f.

3) A. a. O. IV, 7, 416 f. Einige weitere Gründe übergehe ich. Wenn jedoch Ritter III, 703 den Posidonius sagen lässt: um die Lehre von den leidenden Gemüthsstimmungen zu begreifen, bedürfe es keiner weitläufigen Gründe und Beweise, so kann ich diess in der Aeusserung b. Galen V, 178 Ch. (502 K.) nicht finden. Posid. tadelt hier den Chrysippus, dass er sich auf Dichterstellen auch bei der Frage über den Sitz der Seele und überhaupt nicht blos bei solchen Punkten berufe, welche sich einfach aus der unmittelbaren Wahrnehmung oder dem Selbstbewusstsein entscheiden lassen; und als ein Beispiel der letzteren führt er die Gemüthszustände an, indem er von ihnen sagt, sie bedürfen *οὐ μακρῶν λόγων οὐδ' ἀποδείξεων, μόνης δὲ ἀναμνήσεως ὧν ἑκάστοτε πάσχομεν.* Das heisst aber nicht: um sie zu begreifen bedürfe es keiner Beweise, sondern: ihre thatsächliche Beschaffenheit werde uns unmittelbar durch das Selbstbewusstsein bekannt.

4) Galen a. a. O. V, 1, 429: *Χρύσιππος μὲν οὖν . . ἀποδεικνύναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. ὁ Ποσειδώνιος δ' ἀμφοτέροις διενεχθεὶς ἐπαινεῖ τε ἅμα καὶ προςίεται τὸ Πλάτωνος δόγμα καὶ ἀντιλέγει τοῖς περὶ τὸν Χρύσιππον οὔτε κρίσεις εἶναι τὰ πάθη δεικνύων οὔτε ἐπιγιγνόμενα κρίσεσι, ἀλλὰ κινήσεις τινὰς ἑτέρων δυνάμεων ἀλόγων ἃ ὁ Πλάτων ὠνόμασεν ἐπιθυμητικήν τε καὶ θυμοειδῆ.* Ebd. IV, 3, 139 u. ö.

im Unterschied von der Vernunft durch die Beschaffenheit des Körpers bestimmt sein sollten [1]); doch wollte er diese drei Kräfte nicht als Theile der Seele, sondern nur als verschiedene Vermögen Eines und desselben Wesens betrachtet wissen, dessen Sitz er der herrschenden Meinung seiner Schule gemäss in's Herz | verlegte [2]). Die Begierde und der Muth sollten auch den Thieren zukommen: jene allen, dieser nur denen, welche der Ortsveränderung fähig sind [3]); was darauf hinweist, dass Posidonius, im Anschluss an Panätius [4]) und Aristoteles [5]), die den unvollkommeneren Wesen eigenthümlichen Kräfte in den höheren sich erhalten und nur durch neu hinzutretende ergänzt werden liess [6]). Ob Posidonius aus dem Gegensatz eines vernünftigen und eines

1) A. a. O. V, 5, 464: *ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος.*

2) A. a. O. VI, 2, 515: *ὁ δ' Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν* (was er aber, nach S. 583, 1, in ungenauerem Ausdruck doch vielleicht gethan hat), *δυνάμεις δ' εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης.* Wenn Tertull. De an. 14, von der obigen Darstellung abweichend, berichtet: *Dividitur autem (sc. anima) in partes . . . decem apud quosdam Stoicorum, et in duas amplius apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis, principali, quod ajunt ἡγεμονικὸν, et a rationali, quod ajunt λογικὸν, in duodecim exinde prosecuit*, so zeigt schon die Unterscheidung des *ἡγεμονικὸν* von dem *λογικὸν*, dass wir es hier mit einem von ihm selbst verschuldeten Missverständniss dessen zu thun haben, was er in seiner Quelle gefunden hatte; Vermuthungen über die Entstehung desselben bei Diels Doxogr. 206.

3) Galen a. a. O. V, 6, 476: *ὅσα μὲν οὖν τῶν ζῴων δυςκίνητ' ἐστὶ καὶ προςπεφυκότα δίκην φυτῶν ταῖς πέτραις ἤ τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἐπιθυμίᾳ μόνῃ διοικεῖσθαι λέγει αὐτὰ, τὰ δ' ἄλλα τὰ ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι τῇ τ' ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισὶ, προσειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν.* Die Unterscheidung zwischen den Thieren, welche der Ortsbewegung fähig sind, und denen, welche diess nicht sind, treffen wir zugleich mit der Bemerkung, dass auch die letzteren Empfindung und Begierde haben, zuerst bei Aristoteles; vgl. Bd. II, b, 498.

4) S. o. S. 564, 3.

5) Bd. II, b, 499.

6) Vgl. Schwenke Jahrb. f. class. Philol. 1879, S. 136 f., welcher sich hiefür auch auf die wahrscheinlich aus Posidonius stammende Bemerkung Cicero's N. D. II, 12, 33 beruft: Die Pflanzen werden von einer *natura* erhalten (*φύσει συνέχεσθαι* vgl. S. 192, 3); *bestiis autem sensum et motum dedit* (sc. *natura) . . . hoc homini amplius, quod addidit rationem.*

vernunftlosen Bestandtheils der menschlichen Seele mit Plato die weitere Folgerung gezogen hat, dass der erstere vor dem Eintritt in den Leib ohne den andern existirt habe und nach dem Tod ohne ihn existiren werde, ist unsicher [1]; wenn er diess aber auch nur mit den durch die Lehre vom Weltuntergang gebotenen Modifikationen gethan hätte, würden seine Abweichungen von der stoischen Anthropologie dadurch immerhin um eine weitere sehr eingreifende vermehrt werden.

Diese Abweichungen von der stoischen Ueberlieferung hatten nun zwar auf die übrigen Lehren des Posidonius nicht den Einfluss, den man nach seinen eigenen Aeusserungen erwarten könnte; so entschieden er vielmehr die Abhängigkeit der Ethik von der Ansicht über die Affekte anerkannte [2], so wird uns doch aus seiner Sittenlehre nichts berichtet, was mit der stoischen Moral im Widerspruch stände; denn die Angabe des Diogenes [3], dass er die Tugend nicht für das einzige Gut und für hinreichend zur Glückseligkeit gehalten habe, haben wir bereits als unglaubwürdig erkannt [4], und wenn er der Meinung war, dass manche Dinge selbst zur Erhaltung des Vaterlandes nicht gethan werden dürfen [5], so ist diess, wenn überhaupt, jedenfalls nur eine solche Abweichung von dem Cynismus der ältesten Stoiker, die wir als eine dem Geist des Systems nicht widersprechende Verbesse-

1) Cicero bemerkt De Divin. I, 51, 115, um die Vorahnung im Traume zu begründen: Der Geist lebe im Schlafe *liber ab sensibus. Qui quia vixit ab omni aeternitate versatusque est cum innumerabilibus animis, omnia, quae in natura rerum sunt, videt* u. s. w.; und c. 57, 131 kommt er noch einmal darauf zurück: *cumque animi hominum semper fuerint futurique sint [quid est], cur ii quid ex quoque eveniat et quid quamque rem significet perspicere non possint?* Stimmt nun dieses mit dem übrigen Inhalt des 1. Buchs von Posidonius, so müsste bei ihm (mit Corssen De Posid. Bonn 1878. S. 31) die Präexistenz der Seele gefunden werden. Aber das *semper* und *ab omni aeternitate* käme auch dann auf Cicero's Rechnung, denn Posid. konnte die Seelen doch weder vor dem Anfang noch nach dem Ende der Welt, zu der sie gehören, existiren lassen. Um so mehr fragt es sich, ob die Darstellung des Stoikers hier nicht von Cicero erweitert, oder etwas, das er hypothetisch aus Plato anführte, bestimmter gefasst wurde.

2) A. a. O. IV, 7, 421. V, 6, 469. 471 f.

3) VII, 103. 128.

4) S. o. 565, 2.

5) Cic. Off. I, 45, 159.

rung betrachten können [1]). Nichtsdestoweniger dürfen wir | die platonisirende Anthropologie unseres Philosophen nicht für eine blos vereinzelte Einmischung fremdartiger Elemente in das stoische System halten, sondern in dieser Anschliessung an Plato und Aristoteles kommt eine geschichtlich nicht unwichtige innere Umbildung des Stoicismus zum Vorschein. Dieses System hatte in seinem theoretischen Theile die platonisch-aristotelische Zweiheit von Form und Stoff, Geist und Materie, aufgehoben, und im Zusammenhang damit auch im Menschen jede Mehrheit der geistigen Kräfte geläugnet. Zugleich hatte es aber auf dem praktischen Gebiet eine Zurückziehung des Selbstbewusstseins aus der Aeusserlichkeit gefordert, und einen ethischen Dualismus begründet, wie ihn weder Plato noch Aristoteles gekannt hatte. Der Widerspruch dieser beiden Bestimmungen macht sich jetzt fühlbar, der moralische Dualismus, welcher die Grundrichtung der stoischen Philosophie bezeichnet, wirkt auf die theoretische Weltansicht zurück, und nöthigt die Stoiker, auch in dieser, zunächst wenigstens für ihren anthropologischen Theil, den Gegensatz der Principien wieder einzuführen; — denn dass es nicht sowohl die platonische Trichotomie von Vernunft, Muth und Begierde, als vielmehr die zweitheilige Unterscheidung des Vernünftigen und des Unvernünftigen in der menschlichen Seele ist, an der es dem Posidonius liegt, lässt sich unschwer bemerken [2]). Unser Philosoph selbst hat diesen Zusammenhang klar angedeutet, wenn er an seiner Lehre von den Affekten und ihrem Verhältniss zur Vernunft als ihren Hauptnutzen das rühmt, dass sie

1) Auch der Widerspruch des Posid. gegen eine ungenügende Erklärung der Forderung des naturgemässen Lebens (Galen a. a. O. V, 6. S. 470) berührt den Kern der stoischen Ansicht nicht, und seine eigene Definition des höchsten Guts bei Clemens Strom. II, 416, B (*τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζειν αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατὸν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς*) ist nur eine formelle Erweiterung der älteren Bestimmungen. Ebenso ist die S. 232, 2 Schl. berührte Differenz mit Chrysippus hinsichtlich der Seelenkrankheiten unerheblich.

2) Dieser Dualismus spricht sich auch in der Notiz bei Plut. Fr. 1 utr. an. an corp. s. aegr. c. 6 aus, dass Posid. alle menschlichen Thätigkeiten und Zustände in *ψυχικὰ, σωματικὰ, σωματικὰ περὶ ψυχὴν* und *ψυχικὰ περὶ σῶμα* getheilt habe.

uns lehre, den Unterschied des Göttlichen und Vernünftigen in uns von dem Unvernünftigen und Thierischen zu erkennen, nur dem Dämon in uns, nicht dem Schlechten und Ungöttlichen zu folgen[1]). Hiemit ist nicht allein | der psychologische Dualismus, welcher bei Posidonius den eigentlichen Kern der platonisirenden Trichotomie bildet, deutlich ausgesprochen, sondern es ist zugleich auch gesagt, dass dieser Dualismus dem Philosophen hauptsächlich desshalb nothwendig scheint, weil er die anthropologische Voraussetzung des ethischen Gegensatzes von Sinnlichkeit und Vernunft ist. Den ersten Ansatz zu dieser Wendung konnten wir schon bei Panätius in der Unterscheidung der *ψυχὴ* und der *φύσις* bemerken; in ihrer weiteren Entwicklung bei Epiktet und Antonin werden wir tiefer unten eine von den Erscheinungen finden, welche den Uebergang der Stoa zum Neuplatonismus vorbereiten. Die Psychologie des Posidonius erweist sich so als ein Glied eines grösseren geschichtlichen Zusammenhangs; dass sie für die spätere Auffassung der stoischen Lehre nicht ohne Bedeutung war, lässt sich auch aus der Angabe GALEN'S[2]) abnehmen, er habe unter den Stoikern seiner Zeit keinen getroffen, der auf die Bedenken des Posidonius gegen die altstoische Theorie zu antworten gewusst hätte[3]).

1) Bei GALEN V, 6. S. 469: *τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι. οἱ δὲ τοῦτο παριδόντες οὔτε ἐν τούτοις βελτιοῦσι τὴν αἰτίαν τῶν παθῶν, οὔτ᾽ ἐν τοῖς περὶ τῆς εὐδαιμονίας καὶ ὁμολογίας ὀρθοδοξοῦσιν. οὐ γὰρ βλέπουσιν ὅτι πρῶτόν ἐστιν ἐν αὐτῇ τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς.* Vgl. ebd. S. 470 f. und was oben, S. 583, 1, aus Clemens angeführt ist. Im Gegensatz zu der sittlichen Würde des Geistes nennt Posidonius bei SEN. ep. 92 10 den Leib *inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis.*

2) A. a. O. IV, 5, Schl. S. 402 f.

3) In dem vorstehenden ist nur herausgehoben, was Posidonius im Vergleich mit der älteren stoischen Lehre eigenthümlich ist; die Punkte, worin er als Zeuge für dieselbe angeführt wird, und als solcher auch in früheren Abschnitten dieser Schrift öfters genannt wurde, verzeichnet BAKE; bei Demselben und vervollständigt bei MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 252 ff. SCHEPPIG De Posid. 45 ff. sind die geschichtlichen und geographischen Bruchstücke und Annahmen zu finden.

Für die nächste Zeit nach Posidonius ist zwar die Verbreitung der stoischen Schule durch die grosse Zahl ihrer uns bekannten Mitglieder 1) bezeugt; nur ein Theil dieser Männer

1) Ausser denen, welche schon S. 569 f. angeführt wurden, gehören hieher: A. Griechen: Dionysius, welcher nach Cic. Tusc. II, 11, 26 noch um 50 v. Chr. in Athen gelehrt haben muss, da ihn Cic. in dieser Schrift (44 v. Chr.) von seinem jugendlichen Mitunterredner dort gehört werden lässt. In diesem Fall wird er von Dionysius aus Cyrene, dem Schüler des Panätius (S. 569), verschieden sein; dagegen ist er wohl derselbe, dessen Diog. VI, 43. IX, 15 erwähnt, und den Philodem. π. σημείων col. 7 ff. (wie aus col. 19, 4 f. hervorgeht, nach Zeno) bestreitet. Wenn er Schulvorstand war, wird er doch kaum unmittelbar auf Mnesarchus (s. o. 569) gefolgt sein; vielleicht ist zwischen beide (wie schon a. a. O. bemerkt wurde) Apollodorus zu stellen. Weiter gehören hieher die drei Schüler des Posidonius: Asklepiodotus (Sen. nat. qu. II, 26, 6. VI, 17, 3 u. ö.), Phanias (Diog. VII, 41) und Jason, der Sohn seiner Tochter, welcher nach ihm Vorstand der Schule in Rhodus war (Suid. u. d. W.; wogegen bei dem im Ind. Herc. col. 52, 1 unter den Schülern des Diogenes aufgeführten Ungenannten, wie schon S. 48 m. bemerkt wurde, unmöglich mit Comparetti an ihn gedacht werden kann); auch der Leonides, welchen Strabo XIV, 2, 13. S. 655 als einen Stoiker aus Rhodus bezeichnet, war vielleicht ein Schüler des Posidonius. Ferner die zwei Lehrer des jüngeren Cato: Athenodorus, mit dem Beinamen Kordylio, aus Tarsus, welchen Cato aus Pergamum nach Rom mitnahm und bis zu seinem Tod bei sich hatte (Strabo XIV, 5, 14. S. 674. Plut. Cato min. 10. 16. Epit. Diog.), früher Vorsteher der pergamenischen Bibliothek, in der er zenonische Schriften willkürlich purificirte (Diog. VII, 34); und Antipater aus Tyrus (Plut. Cato 4. Strabo XVI, 2, 24. S. 757. Epit. Diog.), ohne Zweifel derselbe, welcher nach Cic. Off. II, 24, 86 kurz vor Abfassung dieser Schrift in Athen starb, und wie es scheint gleichfalls über die Pflichten geschrieben hatte; eine Schrift von ihm περὶ κόσμου führt Diog. VII, 139 u. ö. an, wogegen von zwei andern (ebd. 150. 157) unsicher ist, welchem Antipater sie gehören. Nach Ind. Herc. col. 79 (s. o. S. 570) hatte er einen, oder vielleicht zwei Schüler des Panätius zu Lehrern. Etwas jünger scheint nach Strabo a. a. O. Apollonius aus Tyrus gewesen zu sein, von dem ebd. und bei Diog. VII, 1. 2. 6. 24, vielleicht auch bei Phot. Cod. 161. S. 104, b, 15, Schriften namhaft gemacht werden. Diodotus, welcher Cicero (um 85 v. Chr.) unterrichtete, auch später sein Hausgenosse war, zuletzt erblindet um 60 v. Chr. bei ihm starb und von ihm beerbt wurde (Cic. Brut. 90, 309. Acad. II, 36, 115. N. D. I, 3, 6. ad Div. XIII, 16. IX, 4. Tusc. V, 39, 113. ad Att. II, 20); einen Schüler von ihm, einen Freigelassenen des Triumvir Crassus, Namens Apollonius, nennt Cic. ad Fam. XIII, 16. Von dem letzteren ist aber der Ind. Herc. col. 78 genannte Apollonius

scheint sich | aber überhaupt selbständig mit der Philosophie beschäftigt zu haben, und auch unter ihnen war gewiss keiner, der

aus Ptolemais, den der Verfasser dieses Verzeichnisses φίλος ἡμῶν nennt, zu unterscheiden; denn dieser hatte, wie dort bemerkt ist, Dardanus und Mnesarchus gehört, welche beide (vgl. S. 568) noch Schüler des Diogenes waren und als solche das Jahr 90 v. Chr. kaum erlebt haben können, während der Apollonius Cicero's als Knabe in dessen Haus, lange nach diesem Zeitpunkt, den Unterricht des Diodotus genossen und Cäsar (doch wohl nicht im äussersten Alter) in den alexandrinischen Krieg begleitet hatte. COMPARETTI a. a. O. S. 470. 547 identificirt beide mit Unrecht. Apollonides, der Freund Cato's, welcher in seinen letzten Tagen um ihn war (PLUT. Cato min. 65 f. vgl. S. 48 m.). Athenodorus, der Sohn Sandon's, aus Tarsus oder der Nachbarschaft, vielleicht ein Schüler des Posidonius, der Lehrer des Kaisers Augustus, über den STRABO XIV, 5, 14. S. 674. LUCIAN Macrob. 21. 23. DIO CHRYSOST. or. 33, S. 24 R. AELIAN. V. H. XII, 25. PLUT. Poplic. c. 17, Schl. Apophthegm. reg. Cäs. Aug. 7. S. 207. qu. conv. II, 1, 13, 3. S. 634. DIO CASS. LII, 36. LVI, 43. ZOSIM. Hist. I, 6. SUID. Ἀθηνόδ. näheres mittheilt. Vgl. MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 485 f. Ob ihm oder einem andern gleichnamigen (wie etwa dem obenerwähnten Lehrer Cato's) die Schriften und Aussprüche angehören, die von Athenodor angeführt werden, lässt sich bei den meisten nicht sicher ausmachen; doch ist es mir wahrscheinlich, dass bei SEN. tranqu. an. 3, 1—8. 7, 2. ep. 10, 5 unter dem Athenodorus ohne weitere Bezeichnung unser Athenodor verstanden ist, da dieser in jener Zeit doch wohl der in Rom bekannteste Mann dieses Namens war, und dass er gleichfalls derjenige ist, welcher über (bzw. gegen) die aristotelischen Kategorieen geschrieben hatte, und dem schon Cornutus in einzelnem widersprach; SIMPL. 5, α. 15, δ. 41, γ. (Schol. in Arist. 47, b, 20. 61, a, 25 f.) 32, ε. 47, ζ. PORPH. ἐξήγ. 4, b. 21, b (Schol. in Arist. 48, b, 12); vgl. BRANDIS Abhandl. d. Berl. Akad. 1833. phil.-hist. Kl. 275. PRANTL Gesch. d. Log. I, 538, 19. Einige Fragmente geschichtlichen und geographischen Inhalts stellt MÜLLER a. a. O. zusammen. Dem Sohne Sandon's mag auch die Ethik angehören, die DIOG. VII, 68. 121 anführt; und derselbe ist wohl der Athenodorus Calvus, welcher Cicero für seine Schrift von den Pflichten an die Hand gieng (CIC. ad Att. XVI, 11. 14); wogegen der Verfasser der περίπατοι, die DIOGENES öfters citirt, eher der S. 557 2. Aufl. zu berührende gleichnamige Peripatetiker sein wird. Der gleichen Zeit gehört Theo der Alexandriner an, der nach SUID. u. d. W. unter August lebte, und ausser einem Auszug aus Apollodor's Physik auch eine Rhetorik verfasste; eben dieser ist vielleicht im Ind. Herc. col. 79 mit dem . . ων Ἀλεξανδρεὺς gemeint, bei dem COMPARETTI an den (S. 541 2. Aufl. zu erwähnenden) Akademiker Dio denkt; in diesem Fall war er ein Schüler des S. 570 besprochenen Stratokles, es kann dann aber nur der spätere Theil seines Lebens noch unter August fallen, und wenn

an | wissenschaftlicher Bedeutung und an Einfluss mit Panätius und Posidonius zu vergleichen gewesen wäre. Um so mehr

er den Arius (S. 545, 3 2. Aufl.) überlebt hat (Suid. sagt: *γεγονὼς ἐπὶ Αὐγούστου μετὰ Ἄρειον*), muss er sowohl als sein Lehrer Stratokles ein hohes Alter erreicht haben. (Von zwei anderen Stoikern dieses Namens, dem Antiochener, dessen Suid. *Θέων Σμυρν.*, und dem Tithoräer, dessen Diog. IX, 82 erwähnt, kennen wir die Zeit nicht, doch muss der letztere älter sein, als Aenesidemus.) Zur stoischen Schule rechnet sich endlich auch Strabo, der bekannte Geograph. Die Geburt dieses Gelehrten wird mit Hasenmüller De Strab. vita Diss. Bonn 1863. S. 13 ff. (der auch über die abweichenden Annahmen berichtet) um oder vor 58 v. Chr. angesetzt werden müssen, da er den i. J. 44 in seinem 90sten Jahr gestorbenen P. Servilius Isauricus noch sah (Strabo XII, 6, 2. S. 568), diesen aber nur in Rom gesehen, und dorthin kaum vor seinem 14. Jahr gegangen sein kann. Seine Vaterstadt war Amasea in Pontus (Strabo XII, 3, 15. 39. S. 547. 561), er lebte jedoch unter Augustus und Tiberius in Rom (am Schluss seines 6ten Buchs nennt er Tiberius als den gegenwärtigen Herrscher, und Germanicus als dessen Sohn, diese Stelle muss demnach zwischen 14 u. 19 n. Chr. niedergeschrieben sein). Als Stoiker verräth er sich nicht allein durch Aeusserungen, wie I, 1, 1. S. 2 (die stoische Definition der Philosophie) I, 2, 2. S. 15, sondern er nennt auch I, 2, 34. S. 41 und XVI, 4, 27. S. 784 Zeno *ὁ ἡμέτερος*. Vgl. S. 578, 1. In den Stoicismus hatte ihn vielleicht Athenodor der Sohn Sandon's eingeführt, den er XVI, 4, 21. S. 779 *ἡμῖν ἑταῖρος* nennt, und über den er sich XIV, 5, 14. S. 674 genau unterrichtet zeigt. Indessen hatte er auch die Peripatetiker Tyrannio (XII, 3, 16. S. 548) und Xenarchus (XIV, 4, 4. S. 670) gehört, und den noch angeseheneren Boëthus entweder zum Mitschüler oder wahrscheinlicher (denn das *συνεφιλοσοφήσαμεν* XVI, 2, 24. S. 757 erlaubt auch diese Deutung) gleichfalls zum Lehrer gehabt. (Von einem dritten Lehrer, Aristodemus, sagt er XIV, 1, 48. S. 650 nicht, worin ihn dieser unterrichtete, und welcher Schule er angehörte.) Unbekannt ist die Zeit des von Diog. IX, 56 genannten Stoikers Protagoras. — B. Unter den Römern dieser Zeit kennen wir als Anhänger der stoischen Lehre: Q. Lucilius Balbus, den Cic. N. D. I, 6, 15 als einen ausgezeichneten Stoiker rühmt, und dem er im zweiten Buch dieser Schrift die Vertretung der stoischen Schule übertragen hat. M. Porcius Cato Uticensis, schon von Cic. Parad. Proöm. 2 als *perfectus Stoicus*, Brut. 31, 118 als *perfectissimus Stoicus* bezeichnet, und pro Mur. 29, 61 wegen der stoischen Schroffheiten angegriffen, De Finibus Wortführer seiner Schule, deren Schriften er (III, 2, 7) eifrig studirt, nach seinem Tod eines der stoischen Ideale (s. o. 254, 3). Seine Lehrer Antipater und Athenodorus und sein Freund Apollonides sind uns oben vorgekommen. Ueber seinen Stoicismus s. m. auch Plin. H. nat. VII, 30, 113. XXXIV, 8, 92. M. Favonius, ein leidenschaftlicher Bewunderer Cato's, über den Plut. Brut. 34. Cato min. 32. 46. Cäsar 21. Pomp. 73. Sueton. Octav. 13. Valer. Max. II, 10, 8.

ist zu vermuthen, dass die meisten | derselben der Richtung folgten, welche jene ihrer Schule gegeben hatten, dass diese mithin überhaupt um jene Zeit zwar im ganzen an der Lehre des Zeno und Chrysippus festhielt, aber doch fremdartige Elemente weniger streng, als früher, abwehrte, und theils in ihrer gelehrten Thätigkeit, theils in der praktischen Anwendung ihrer Grundsätze sich mit anderen Schulen vielfach friedlich berührte. Ein Beispiel für den Umfang, den dieser Eklekticismus bei Einzelnen erreichte, wird uns in Arius Didymus vorkommen, welcher sich zwar der stoischen Schule zuzählte, aber dem Akademiker Antiochus so nahe steht, dass ich es vorziehe, erst nach diesem von ihm zu sprechen.

4. Die Akademiker des letzten Jahrhunderts v. Chr.

Noch entschiedener hat sich aber diese Annäherung und theilweise Verschmelzung der philosophischen Schulen, wie bemerkt, in der Akademie vollzogen. Es ist schon früher gezeigt worden, wie kräftig hier dem Eklekticismus theils durch die akademische Skepsis selbst, theils durch die mit ihr verknüpfte Theorie der Wahrscheinlichkeit vorgearbeitet war, und wie desshalb einzelne Spuren dieser Denkweise schon unter den ersten Schülern des Karneades hervortreten [1]). Bestimmter entwickelt sie sich seit dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts durch Philo und Antiochus.

Philo [2]), durch seine Geburt dem thessalischen Larissa angehörig [3]), war der Schüler und Nachfolger des Klitomachus in

Dio Cass. XXXVIII, 7. XXXIX, 14 zu vergleichen ist. Auch Valerius Soranus, ein älterer Zeitgenosse und Bekannter Cicero's (Cic. Brut. 46, 169), scheint nach dem, was Augustin. Civ. D. VII, 11. 13 (bzw. Varro), wahrscheinlich aus seiner Schrift über die Götter (Bernhardy röm. Lit. 229), anführt, zur Schule des Panätius gehört zu haben. Von anderen, welche auch bisweilen den Stoikern zugezählt werden, wie Varro und Brutus, wird später zu sprechen sein.

1) S. 526, 2. 531, 1.

2) C. F. Hermann De Philone Larissæo. Gött. 1851. Ders. De Philone Lariss. disputatio altera. Ebd. 1855. Krische über Cicero's Academica. Göttinger Studien II, 126—200. 1845.

3) Stob. Ekl. II, 38.

Athen[1]. Im mithridatischen Kriege flüchtete er sich mit anderen römisch Gesinnten nach Rom[2], und er erwarb sich hier als Lehrer | und als Mensch grosse Achtung[3]; durch ihn wurde Cicero für die Lehre der neuen Akademie, so wie Philo dieselbe aufgefasst hatte, gewonnen[4]. Ob er wieder nach Athen zurückkehrte, erfahren wir nicht; jedenfalls scheint er aber die römische Reise nicht lange überlebt zu haben[5]. Als Philosoph hatte er,

1) Cic. Acad. II, 6, 17: *Clitomacho Philo vester operam multos annos dedit.* Plut. Cic. 3. Stob. a. a. O. Nach dem Index Hercul. Academicorum (ed. Bücheler Greifsw. 1869) col. 33 kam er etwa 24jährig nach Athen und besuchte hier 14 Jahre lang die Schule des Klitomachus, nachdem er vorher in seiner Vaterstadt (nach Bücheler's Ergänzung 18 Jahre, also von seinem 6. oder 7. Jahr an; ich möchte eher vermuthen: περὶ ὀκ[τὼ σχεδὸν] ἔτη oder ähnliches) von einem Schüler des Karneades, Kallikles, unterrichtet worden war. Nach dem Ind. Herc. hätte er auch den Unterricht des Stoikers Apollodorus genossen, die lückenhafte Stelle scheint wenigstens diess zu meinen; ob aber mit diesem der S. 569 m. besprochene Athener oder der Seleucier (s. o. S. 47) gemeint ist, erscheint um so zweifelhafter, da Philo's eigene Schulführung, nach dem S. 523, 1. 569 bemerkten, kaum später begonnen haben kann, als die des Apollodor aus Athen, und da der Vorgänger des letztern, Mnesarchus, noch der Lehrer von Philo's Schüler Antiochus war (s. u. 597, 5). Dass er Klitomachus als Schulvorstand folgte, sagt der Ind. Herc. und Eus. pr. ev. XIV, 8, 9 (nach Numenius); dass er der bedeutendste Akademiker seiner Zeit war, Cic. Brut. 89, 306 *(princeps Academiae).* Acad. II, 6, 17 *(Philone autem vivo patrocinium Academiae non defuit).* In Athen war Antiochus sein Schüler (s. u.). Neben der Philosophie lehrte er mit Eifer Rhetorik (Cic. De orat. III, 28, 110).

2) Cic. Brut. 89, 306. Ueber seine dortige Lehrthätigkeit in Philosophie und Rhetorik Tusc. II, 3, 9. 11, 26.

3) Plut. Cic. 3: *Φίλωνος διήκουσε τοῦ ἐξ Ἀκαδημίας, ὃν μάλιστα Ῥωμαῖοι τῶν Κλειτομάχου συνήθων καὶ διὰ τὸν λόγον ἐθαύμασαν καὶ διὰ τὸν τρόπον ἠγάπησαν.* Cic. Acad. I, 4, 13: *Philo, magnus vir.* Vgl. folg. Anm., auch Stob. Ekl. II, 40.

4) Plut. a. a. O. Cic. Tusc. a. a. O. N. D. I, 7, 16. Brut. a. a. O. *totum ei me tradidi.*

5) Der mithridatische Krieg brach 88 v. Chr. aus, und wahrscheinlich kam Philo gleich am Anfang desselben nach Rom. Nachher hören wir noch von einer Schrift, die er verfasst hatte, während Antiochus mit Lucullus in Alexandrien war (Cic. Acad. II, 4, 11); was nach Zumpt (Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-phil. Kl. S. 67) in's Jahr 84, nach Hermann a. a. O. I, 4 u. a. in's Jahr 87 fallen würde. Als Cicero 79 v. Chr. nach Athen kam, kann er nicht dort gewesen sein, da er sonst bei Plut. Cic. 4. Cic. Brut. 91, 315. Fin. V, 1, 1 erwähnt sein würde; ob er nun in Rom geblieben,

wie erzählt wird, zuerst die Lehre des Karneades ihrem ganzen Inhalt nach eifrig vertreten; in der Folge jedoch war er an derselben irre geworden, und ohne sie ausdrücklich aufzugeben, suchte er doch eine grössere Festigkeit der Ueberzeugung, als die Grundsätze seiner Vorgänger zuliessen[1]). War es auch an sich nicht gegen den Sinn der Skepsis, wenn er die Philosophie unter den praktischen Gesichtspunkt stellte[2]), so erhält doch diese Betrachtungsweise bei ihm eine Wendung, welche über dieselbe hinausführte: es genügt ihm nicht, wie einem Pyrrho, durch Zerstörung des Dogmatismus die Hindernisse wegzuräumen, mit deren Entfernung jenem zufolge die Glückseligkeit von selbst eintritt, sondern er findet hiefür eine eingehende Anweisung zum rechten | Verhalten nothwendig. Der Philosoph, sagt er, sei einem Arzte zu vergleichen: wie für diesen die Gesundheit, so sei für jenen die Glückseligkeit der Endzweck seiner ganzen Thätigkeit[3]); und aus dieser Zweckbestimmung leitet er die sechs Theile der Philosophie ab, welche er annahm[4]), und in denen er selbst

oder, was mir wahrscheinlicher ist, nicht mehr am Leben war. Wie die Angabe seiner Lebensdauer Ind. Acad. Herc. 33, 18 zu ergänzen ist, lässt sich nicht ausmachen; Bücheler schlägt *ἑξήκοντα τρία* vor, indem er bemerkt, *ἑβδομήκοντα* könne nicht in der Lücke gestanden haben.

1) Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 9, 1: beim Beginn seiner Lehrthätigkeit warf sich Philo voll Eifers in die Vertheidigung der akademischen Lehre, *καὶ τὰ δεδογμένα τῷ Κλειτομάχῳ ηὖξε καὶ τοῖς Στωικοῖς ἐκορύσσετο νώροπι χαλκῷ*. Späterhin jedoch *οὐδὲν μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ ἐνόει, ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία. πολλὴν δῆτ᾽ ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ἐπεθύμει, εὖ οἶσθ᾽ ὅτι, τῶν ἐλεγξόντων τυχεῖν, ἵνα μὴ ἐδόκει μετὰ νῶτα βαλὼν αὐτὸς ἑκὼν φεύγειν.* Dass sich Philo anfangs unbedingter, als früher, zur akademischen Skepsis bekannt hatte, folgt auch aus Cic. Acad. II, 4, 11 f. s. u. 593, 1.

2) Denn dasselbe hatte schon Pyrrho gethan; s. S. 484, 3.

3) Stob. Ekl. II, 40 f.: *ἐοικέναι δέ φησι τὸν φιλόσοφον ἰατρῷ καὶ γὰρ τῇ ἰατρικῇ σπουδὴ πᾶσα περὶ τὸ τέλος, τοῦτο δ᾽ ἦν ὑγίεια, καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν.*

4) Es sind diess nach Stob. a. a. O. die folgenden. Das erste, was noththue, sagt er, sei diess, dass der Kranke bewogen werde, sich der ärztlichen Behandlung zu unterwerfen, und dass entgegenstehende Rathschläge bekämpft werden — der *λόγος προτρεπτικὸς* (*παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν*), welcher theils den Werth der Tugend (oder vielleicht richtiger: der Philosophie) nachzuweisen, theils die Anschuldigungen gegen die Philosophie zu widerlegen habe. (Diesen philonischen *προτρεπτικὸς* halten Krische a. a. O.

die Ethik ihrem ganzen Umfang nach behandelte [1]). Wo das Interesse für systematische Lehrbildung, wenn auch zunächst nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, so stark war, da musste nothwendig auch der Glaube an die Möglichkeit des | wissenschaftlichen Erkennens verstärkt, die Neigung zur Skepsis geschwächt werden [2]); und so sehen wir denn auch wirklich, dass

S. 191 und Hermann I, 6. II, 7 für das Vorbild des ciceronischen Hortensius; vgl. jedoch Th. II, b, 63.) Sei diess erreicht, so müssen, zweitens, die Heilmittel in Anwendung gebracht werden, indem theils die falschen und schädlichen Meinungen entfernt, theils richtige mitgetheilt werden — *ὁ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπος*. Das dritte ist der *λόγος περὶ τελῶν*. (In diesem Theil der philonischen Ethik vermuthet Hermann II, 7 die Quelle des 4ten Buchs von Cicero's Schrift De Finibus; es lässt sich diess aber nicht allein nicht beweisen, sondern es ist auch nicht wahrscheinlich, dass schon Philo, und nicht erst Antiochus, behauptet hat, die stoische Ethik stimme mit der akademisch-peripatetischen in allem wesentlichen so vollständig überein, dass Zeno keinen Grund gehabt habe, sich von der Akademie zu trennen.) Der vierte Theil handelt *περὶ βίων*, und soll die *θεωρήματα δι᾽ ὧν ἡ φυλακὴ γενήσεται τοῦ τέλους*, zunächst für das Verhalten der Einzelnen aufstellen. Die gleiche Aufgabe hat in Betreff des Gemeinwesens der fünfte Theil, der *πολιτικός*. Um endlich neben den Weisen auch für die *μέσως διακείμενοι ἄνθρωποι* zu sorgen, welche den grundsätzlichen Untersuchungen nicht zu folgen vermögen, ist als sechstes der *ὑποθετικὸς λόγος* nöthig, der die Ergebnisse der Ethik in Regeln für die einzelnen Fälle ausmünzt.

1) Diess erhellt deutlich aus den Schlussworten des Stobäus S. 46 (bzw. des Arius Didymus): *οὕτως μὲν οὖν ἡ Φίλωνος ἔχει διαίρεσις. ἐγὼ δ᾽ εἰ μὲν ἀργοτέρως διεκείμην, ἀρκεσθεὶς ἂν αὐτῇ συνεῖρον ἤδη τὰ περὶ τῶν ἀρεσκόντων, τῇ τῆς ἐξαμερείας ἐπικουφιζόμενος περιγραφῇ* u. s. w. Wer vollends der ebenbesprochenen Vermuthung Hermann's über Fin. IV beitritt, der hat um so weniger das Recht, es (mit Demselben II, 5) zu bestreiten.

2) Auch diesen Zusammenhang läugnet zwar Hermann a. a. O.; allein wenn wir doch (aus Stob. a. a. O.) wissen, dass Philo den letzten Zweck der Philosophie in die Glückseligkeit setzte, dass er diese durch richtige sittliche Ansichten (*ὑγιῶς ἔχουσαι δόξαι*, *θεωρήματα ἐπὶ βίου*), ja durch ein ganzes Lehrgebäude solcher Ansichten, bedingt glaubte, und einen von den sechs Abschnitten der Ethik ausdrücklich der Beseitigung falscher und der Mittheilung richtiger Meinungen gewidmet wissen wollte, so lässt sich die Folgerung gar nicht ablehnen, dass er richtige Ansichten auch für möglich halten musste, und mithin wenigstens für das praktische Gebiet den Standpunkt des reinen Zweifels nicht festhalten, und sich auch nicht mit einer blossen Wahrscheinlichkeit begnügen konnte; und der Augenschein zeigt ja auch, dass er diess nicht gethan hat.

Philo von dem Standpunkt, welcher die Möglichkeit des Wissens einfach bestritten hatte, zurücktrat. Die stoische Erkenntnisstheorie konnte er sich allerdings nicht aneignen: gegen die Lehre von der begrifflichen Vorstellung machte er mit Karneades geltend, dass es keine Vorstellung gebe, die so beschaffen sei, wie eine falsche nicht beschaffen sein könne [1]; und die Wahrheit der Sinnesempfindung, von welcher die Stoiker in letzter Beziehung alle Vorstellungen herleiteten, bestritt er mit allen jenen Gründen, welche ihm seine akademischen Vorgänger an die Hand gaben [2]. Und so wenig er sich mit den Gegnern der bisherigen akademischen Lehre vertragen wollte, ebensowenig wollte er sich von dieser Lehre selbst lossagen; als vielmehr sein Schüler Antiochus den Satz aufstellte, dass die akademische Schule seit | Arcesilaus ihrer ursprünglichen Richtung untreu geworden sei, und dass man desshalb von der neuen Akademie zur alten zurückkehren müsse, erhob Philo gegen diese Forderung, wie gegen jene Behauptung, den lebhaftesten Widerspruch: die neue Akademie, versicherte er, sei von der älteren nicht verschieden, und es könne sich nicht darum handeln, jene zu dieser zurückzuführen, sondern einzig und allein darum, die Eine ächt akademische Ansicht festzustellen [3]. Aber wenn wir näher zusehen,

1) Cic. Acad. II, 6, 18: *cum enim ita negaret, quicquam esse quod comprehendi posset, . . . si illud esset sicut Zeno definiret* (s. o. S. 83, 2), *tale visum visum igitur inpressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset hoc cum infirmat tollitque Philo, judicium tollit incogniti et cogniti.* Das heisst aber nicht, wie Hermann II, 11 erklärt, Philo habe behauptet, selbst wenn es ein *visum*, wie das von Zeno geforderte, gäbe, wäre doch keine *comprehensio* möglich; sondern vielmehr: wenn das Begreifliche ein *visum inpressum* u. s. w. sein solle, so gebe es kein Begreifliches — das gleiche, was auch Sext. Pyrrh. I, 235 (s. u. 593, 2) sagt. Ueber die entsprechenden Sätze des Karneades s. m. S. 501 f.

2) Sind wir auch hierüber nicht direkt unterrichtet, so folgt es doch mit grosser Wahrscheinlichkeit aus dem, was sich über den Inhalt des verlorenen ersten Buchs von Cicero's Academica priora und des entsprechenden zweiten der Academica posteriora theils aus Acad. II, 25, 79, theils aus den erhaltenen Bruchstücken bei Nonius abnehmen lässt (m. vgl. die Nachweisungen von Krische a. a. O. S. 154 f. 182 f. Hermann II, 10).

3) Cic. Acad. I, 4, 13: *Antiochi magister Philo . . . negat in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse, erroremque eorum, qui ita putarunt* (wie Antiochus s. u.), *coarguit.* Das gleiche behauptet dann Cicero, als Anhänger der philonischen Lehre (zu der neuen Akademie hat er sich

so wird diese Uebereinstimmung der neuen Akademie mit Plato, wie die Philo's mit der neuen Akademie, nur durch eine Erschleichung erreicht, welche schon seine Zeitgenossen zu rügen nicht verfehlt haben [1]). Die Skepsis, glaubte Philo, sei zwar den Stoikern gegenüber vollkommen begründet, denn die begriffliche Vorstellung, welche sie zum Kriterium gemacht hatten, sei als solches nicht zu brauchen; aber an sich selbst seien die Dinge nicht unerkennbar [2]); und im Zusammenhang damit behauptete er, die akademische Skepsis sei auch von Anfang an nur in diesem Sinne | gemeint gewesen: es sei nicht ihre Absicht, alle und jede Erkennbarkeit der Dinge zu läugnen [3]), sondern nur im Gegensatz gegen die Stoiker, und mit Beziehung auf die stoischen Kriterien, habe sie dieselbe geläugnet [4]), dabei aber als

im unmittelbar vorangehenden bekannt), c. 12, 46. Nur auf diesen Gegensatz bezieht es sich auch, wenn Cic. Acad. II, 6, 17 sagt: *Philone autem vivo patrocinium Academiae non defuit:* die Akademie, welche er vertheidigt, ist die neue, die des Klitomachus und Karneades, welche er gegen Antiochus in Schutz nimmt. Vgl. Augustin c. Acad. III, 18, 41: *huic* (Antiochus) *arreptis iterum illis armis et Philon restitit donec moreretur, et omnes ejus reliquias Tullius noster oppressit.* Aus Philo stammt wohl auch die Ausführung Cicero's b. Augustin III, 7, 15 über den Vorzug der akademischen Schule vor allen andern.

1) Als Philo's Schrift in die Hände des Antiochus gekommen sei (erzählt Cic. Acad. II, 4, 11), sei dieser ganz stutzig geworden, und habe Philo's und Klitomachus' vieljährigen Schüler, Heraklit von Tyrus, gefragt, *viderenturne illa Philonis, aut ea num vel e Philone vel ex ullo Academico audivisset aliquando?* was auch dieser verneint habe. Ebd. wird Philo's Behauptung über die Lehre der (neueren) Akademie als Unwahrheit bezeichnet, und dieser Vorwurf 6, 18 wiederholt.

2) Sext. Pyrrh. I, 235: *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν, ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.* Doch muss hiebei der Ausdruck *καταληπτὸς* in etwas weiterem Sinn genommen werden; vgl. S. 594, 4.

3) Cic. Acad. II, 4, 12: Die Ausführungen des Antiochus gegen Philo wolle er übergehen, *minus enim acer adversarius est is, qui ista, quae sunt heri defensa* (die reine, karneadeïsche Skepsis, deren Vertreter in der ersten Ausgabe der Academica Catulus war), *negat Academicos omnino dicere;* vgl. ebd. 6, 18.

4) So wird die Entstehung und Abzweckung der akademischen Skepsis bei Augustin c. Acad. II, 6, 14 dargestellt, dem diese Auffassung ohne Zweifel durch Cicero's Vermittlung aus Philo zukam. Vgl. vorl. Anm.

esoterische Lehre ihrer Schule den ächten Platonismus sich vorbehalten[1]). Nachdem nun die Gefahr von den Stoikern nicht mehr so dringend erschien, fand er es jetzt an der Zeit, auf den ursprünglichen Besitzstand der platonischen Schule zurückzugehen[2]); nur dass er natürlich in dieser Wiederherstellung des alten nicht ein Aufgeben der von der neueren Akademie eingeschlagenen Richtung sehen konnte, da ja diese den ursprünglichen Platonismus gar nicht verlassen haben sollte[3]). Fragen wir nun aber, worin denn dieser ächte Platonismus bestehen sollte, so lautet die Antwort nicht sehr befriedigend. Einerseits läugnete Philo, in Uebereinstimmung mit seinen neuakademischen Vorgängern, die Möglichkeit eines vollkommenen Wissens, eines Begreifens, nicht blos mit der Beschränkung auf die stoische Erkenntnisstheorie, sondern ganz | allgemein, indem er mit jenen ein sicheres Merkmal zur Unterscheidung von Wahr und Falsch vermisste[4]). Nichtsdestoweniger wollte er aber doch nicht auf

1) Diese Behauptung begegnet uns öfters (s. o. 493, 4); dass sie in letzter Beziehung von Philo herstammt, wird theils durch ihren Zusammenhang mit allen übrigen Voraussetzungen desselben, theils dadurch wahrscheinlich, dass sie sich nicht allein bei August. c. Acad. III, 17, 38. 18, 40 findet, sondern dieser sich auch c. 20, 43 dafür ausdrücklich auf Cicero beruft.

2) August. III, 18, 41 (gewiss nach Cicero): *Antiochus Philonis auditor, hominis quantum arbitror circumspectissimi, qui jam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare* (da er die Feinde im Rückzug sah, hatte er die Thore der von ihnen belagerten Stadt wieder zu öffnen und die durch den Krieg unterbrochene frühere Ordnung wiederherzustellen angefangen).

3) Insofern kann Plut. Luc. 42. Brut. 2 Philo den Vorsteher der neuen, Antiochus den der alten Akademie nennen, und ebenso Cic. Acad. I, 4, 13. II, 22, 70 Antiochus als denjenigen bezeichnen, welcher durch die Erneuerung der alten Akademie von Philo abfiel, während er selbst umgekehrt in seinem Rücktritt von Antiochus zu Philo ein *remigrare in novam domum e vetere* sieht.

4) Diess erhellt deutlich aus Cic. Acad. II, 22, 69. Nachdem Cicero, als Philoneer, den Satz: *nihil esse, quod percipi possit*, mit dem alten skeptischen Grunde, der Unauffindbarkeit eines Kriteriums zur Unterscheidung des Wahren und Falschen, vertheidigt hat, fährt er hier fort. *sed prius pauca cum Antiocho, qui haec ipsa, quae a me defenduntur, et didicit apud Philonem tam diu, ut constaret diutius didicisse neminem, et scripsit de his rebus acutissime; et idem haec non acrius acusavit in senectute quam antea defensitaverat. . . .*

alle Sicherheit der Ueberzeugung verzichten, und nicht einräumen, dass mit der Begreiflichkeit der Dinge alles Wissen überhaupt stehe und falle. Zwischen ungewiss und unbegreiflich, meinte er, sei ein grosser Unterschied; wer die Dinge für unbegreiflich halte, müsse darum noch lange nicht behaupten, dass sich gar keine Gewissheit erreichen lasse; es gebe eine Augenscheinlichkeit, die doch noch etwas anderes sei, als ein Begreifen, eine der Seele eingeprägte Wahrheit, an die wir uns halten, wenn wir sie auch nicht zu begreifen im Stande seien [1]). Wie wir von dieser Wahrheit Kunde erhalten, scheint Philo nicht näher angegeben, und namentlich darüber sich nicht erklärt zu haben, welcher Antheil bei der Bildung augenscheinlicher Ueberzeugungen einerseits den Sinnen, andererseits der Vernunft zukomme [2]); aber wenn er von einer Wahrheit sprach, | die der Seele eingeprägt sei [3]), so können wir kaum an etwas anderes denken, als an jenes unmittelbare Wissen, welches bei seinem Schüler Cicero, wie wir finden werden, eine so grosse Rolle spielt. Wenn er sich aber dabei doch nicht getraute, diesem Wissen die volle Sicherheit des begrifflichen Erkennens zuzuschreiben, und desshalb in der Augenscheinlichkeit eine Art der Ueberzeugung aufstellte, deren Sicherheit über die blosse Wahrscheinlichkeit hinausgehen, aber

quis enim iste dies inluxerit, quaero, qui illi ostenderit eam, quam multos annos esse negitavisset, veri et falsi notam? Vgl. folg. Anm.

1) Auf Philo scheint sich zu beziehen, was der Vertreter des Antiochus bei Cic. Acad. II, 10, 32 sagt, nachdem er vorher von der absoluten Skepsis der neueren Akademie gesprochen hat: *alii autem elegantius, qui etiam queruntur, quod eos insimulemus omnia incerta dicere, quantumque intersit inter incertum et id, quod percipi non possit, docere conantur atque distinguere.* Jedenfalls aber muss auf ihn gehen, was c. 11, 34 beigefügt wird: *simili in errore versantur, cum convitio veritatis coacti perspicua* (= ἐναργὲς, ἐνάργεια) *a perceptis volunt distinguere et conantur ostendere esse aliquid perspicui, verum illud quidem inpressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac conprendi posse.* Karneades und Klitomachus, welche unserem Wissen im besten Fall einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zugestehen, können sich noch nicht so ausgesprochen haben.

2) Man müsste wenigstens in diesem Fall erwarten, dass seine Bestimmungen darüber in den gegen ihn gerichteten ciceronischen Erörterungen berührt würden.

3) Eine Bestimmung, auf deren Bedeutung Hermann II, 13 mit Grund aufmerksam macht.

die unbedingte Gewissheit des Begriffs nicht erreichen sollte, so ist diess für die Mittelstellung unseres Philosophen zwischen Karneades und Antiochus sehr bezeichnend[1]), und es war insofern nicht ohne Grund, wenn Philo als der Stifter der vierten Akademie sowohl von seinen Vorgängern als von seinem Nachfolger unterschieden wird[2]); wie anderntheils eben diese Bezeichnung uns mit zum Beweis für die Ansicht dient, dass zwischen der Lehre Philo's und der des Karneades wirklich ein erheblicher Unterschied stattgefunden habe. Jenes unmittelbar gewisse mochte nun Philo, wie Cicero nach ihm, vor allem in den Aussagen des sittlichen Bewusstseins suchen, und so konnte ihm seine Erkenntnisstheorie als Grundlage für die praktische Philosophie dienen, deren Bedürfniss seinerseits schon bei ihrer Entstehung von massgebendem Einfluss gewesen zu sein scheint[3]). Aber an sich selbst war Philo's wissenschaftliche Stellung für die Dauer nicht haltbar. Wer eine Gewissheit annahm, wie sie Philo durch seine Lehre vom Augenscheinlichen | behauptete, der konnte nicht ohne Widerspruch läugnen, dass es uns an jedem sicheren Merkmal zur Unterscheidung des Wahren und Falschen fehle, er durfte sich überhaupt nicht länger zu den Grundsätzen der neueren Akademie bekennen; wer umgekehrt diess that, der konnte folgerichtig nicht über die Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades hinausgehen. Wusste man sich daher bei der letzteren nicht mehr zu beruhigen, so blieb nur übrig, mit dem ganzen Standpunkt der neuakademischen Skepsis zu brechen, und die Befähigung zur Erkenntniss der Wahrheit für das menschliche

1) Dieses Urtheil glaube ich trotz HERMANN's Widerspruch, a. a. O. II, 13, aufrechthalten zu sollen; denn dass Philo's *perspicuitas* mit der unbedingten Sicherheit, welche nach Plato der Anschauung der Ideen beiwohnt, zusammenfalle, und das begriffliche Wissen der Stoiker an Wahrheit übertreffe, kann ich nicht zugeben. Wäre diess Philo's Meinung gewesen, so hätte er unmöglich allgemein, wie er es gethan hat (s. S. 594, 4. 592, 1), behaupten können, es gebe keine *nota veri et falsi*, *nihil esse quod percipi possit;* wenn er vielmehr auch an der stoischen φαντασία καταληπτική die Merkmale der wahren Erkenntniss, und ebendamit die *nota veri et falsi* vermisste, so hätte er dieselben nur um so mehr an demjenigen Wissen, dem er jene unbedingte Sicherheit beilegte, aufzeigen müssen.

2) Vgl. S. 526, 2.

3) S. S. 590 f.

Denken auf's neue in Anspruch zu nehmen. Diesen weiteren Schritt that der bedeutendste von Philo's Schülern [1]), **Antiochus** [2]) aus Askalon [3]).

Dieser Philosoph hatte lange Zeit den Unterricht Philo's genossen, und war selbst schon in Schriften für die akademische Skepsis aufgetreten, als er an derselben irre zu werden begann [4]). Zu dieser Wendung mag aber doch bei ihm der Umstand wesentlich beigetragen haben, dass er neben Philo auch den Stoiker Mnesarchus gehört hatte [5]), welcher als Schüler des Panätius zwar die neuakademischen Zweifel bekämpft, zugleich aber jener Verschmelzung des Stoicismus mit der platonischen Lehre, die sich in der Folge bei Antiochus vollzog, vorgearbeitet haben wird. Während des ersten mithridatischen Kriegs treffen wir ihn bei Lucullus in Alexandria [6]); und jetzt erst kam es zwischen ihm und Philo zum offenen Bruche [7]). In der Folge stand er an der

1) Von welchen die uns bekannten S. 608 f. genannt sind.

2) Ueber ihn KRISCHE Gött. Stud. II, 160—170 und C. CHAPPIUS De Antiochi Asc. vita et doctrina. Paris. 1854, der aber nicht über das bekannte hinausgeht. Ein buchstäblicher Abdruck dieser Dissertation ist D'ALLEMAND De Antiocho Asc. Marb. und Par. 1856; da aber die Abhandlung von Chappe in Deutschland nicht bekannt wurde und nicht in den deutschen Buchhandel kam, wurde dieses freche Plagiat erst nach dem Tod seines Urhebers entdeckt.

3) STRABO XVI, 2, 29. S. 759. PLUT. Luc. 42. Cic. 4. Brut. 2. AELIAN V. H. XII, 25. Ἀσκαλωνίτης ist sein gewöhnlichster Beiname.

4) S. o. 592, 3. 594, 2. 4. CIC. Acad. II, 2, 4. 19, 63.

5) NUMEN. b. EUS. pr. ev. XIV, 9, 2. AUGUSTIN. c. Acad. III, 18, 41, ohne Zweifel nach Cicero, vgl. CIC. Acad. II, 22, 69: *quid? eum Mnesarchi poenitebat? quid? Dardani? qui erant Athenis tum principes Stoicorum.* Doch habe er sich erst später von Philo getrennt. Ueber Mnesarchus und Dardanus s. m. S. 569, 1.

6) CIC. Acad. II, 4, 11 s. o. 589, 5; ebd. 2, 4. 19, 61. Ob er aber unmittelbar von Athen aus nach Alexandria gegangen war, oder seinen Lehrer Philo nach Rom begleitet und sich hier an Lucullus angeschlossen hatte, wird nicht gesagt.

7) Nach CIC. a. a. O. bekam Ant. in Alexandrien zuerst die Schrift Philo's zu sehen, worin dieser Ansichten vortrug, welche jener mit der ihm bekannten Lehre Philo's so wenig zusammenzureimen wusste, dass er kaum an die Aechtheit der Schrift glauben wollte (s. o. 593, 1), und diess veranlasste Antiochus zu einer Gegenschrift, Sosus (über die auch N. D. I, 7,

Spitze | der platonischen Schule in Athen, wo Cicero 79/8 v. Chr.) ein Halbjahr lang sein Schüler war[1]). Etwa zehn Jahre später starb er[2]).

Durch Antiochus ist nun die Akademie von der skeptischen Richtung, welcher sie sich seit Arcesilaus ergeben hatte, so entschieden abgelenkt worden, dass sie im ganzen genommen nie

16), auf welche Philo wieder geantwortet zu haben scheint (s. o. 592, 3, und über den Stoiker, dessen Namen A.s Schrift trug, S. 570). Entweder in dieser Schrift, oder in den *Κανονικά*, aus deren 2tem Buch Sext. Math. VII, 201 (s. o. 550, 1) eine Aeusserung mittheilt, wahrscheinlich aber in der ersteren, werden wir die Quelle für jene ganze Bestreitung der akademischen Skepsis zu suchen haben, welche Cicero Acad. II, 5 ff. den Lucullus, angeblich aus mündlichen Vorträgen des Antiochus (s. 5, 12. 19, 61), wiederholen lässt. Vgl. Krische a. a. O. 168 ff. Von der zweiten Bearbeitung der Academica sagt Cic. ad Att. XIII, 19 ausdrücklich: *quae erant contra ἀκαταληψίαν praeclare collecta ab Antiocho, Varroni dedi;* Varro war aber in derselben an die Stelle des Lucullus getreten. Ausser den Academica hat Cicero den Antiochus namentlich in den Büchern De Finibus benützt, von denen das fünfte ihm entnommen ist. Auch für die Topik macht es Wallies De font. Topic. Cic. (Halle 1878) wahrscheinlich, dass Cicero darin c. 2—20 ihm folgt. Da er aber bei der raschen Abfassung dieser kleinen Schrift keine Bücher zur Hand hatte und sie desshalb aus dem Gedächtniss niederschrieb (Top. 1, 5), könnte man in ihr auch den Inhalt einer Vorlesung suchen, die er bei Antiochus gehört und sich mit Hülfe von schriftlichen Aufzeichnungen eingeprägt hatte; sonst ist von einer Schrift des Ant. über Topik nichts bekannt.

1) Plut. Cic. 4. Cic. Fin. V, 1, 1. Brut. 91, 315 vgl. Acad. I, 4, 13. II, 35, 113. Legg. I, 21, 54. Auch Atticus hatte ihn hier kennen gelernt; Legg. a. a. O. Erst auf diese spätere Zeit wird sich beziehen, was der Ind. Acad. Herc. 34, 8 v. u. von Sendungen (*πρεσβεύων*) nach Rom und zu den Feldherren in den Provinzen sagt.

2) Wir sehen diess aus Cic. Acad. II, 2, 4, und bestimmter aus c. 19, 61: *haec Antiochus fere et Alexandreae tum et multis annis post multo etiam adseverantius, in Syria cum esset mecum, paulo ante quam est mortuus,* vgl. m. Plut. Luc. 28, wornach Antiochus der Schlacht bei Tigranocerta, vielleicht als Augenzeuge, erwähnt hatte. Da diese Schlacht d. 6. Oktbr. 685 a. u. c. (69 v. Chr.) stattfand, muss Antiochus mindestens bis in's folgende Jahr gelebt haben. Dagegen sehen wir aus dem Ind. Herc. 34, 5 v. u., dass er noch in Mesopotamien in Folge der Strapatzen des Feldzugs starb. Brutus hörte einige Jahre später nicht mehr Antiochus, sondern seinen Bruder Aristus, in Athen (Cic. Brut. 97, 332, womit Tusc. V, 8, 21 nicht streitet). Genauere Zeitbestimmungen über das Leben des Antiochus sind uns nicht möglich.

wieder zu derselben zurückkehrte; und er wird desshalb als der Stifter der fünften Akademie bezeichnet [1]). Seit er sich von der Skepsis des Karneades losgesagt hatte, machte er ihre Bestreitung zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe [2]). Der Skeptiker hebt, wie Antiochus glaubt, mit der Gewissheit auch die von ihm selbst behauptete Wahrscheinlichkeit auf, denn wenn sich das Wahre nicht als solches erkennen lässt, so lässt sich auch nicht sagen, dass etwas wahr zu sein scheine [3]); er widerspricht ebendamit nicht | allein dem natürlichen Bedürfniss nach Erkenntniss [4]), sondern er macht auch alles Handeln unmöglich; denn die Auskunft, dass wir auch ohne Wissen und Beistimmung doch im Handeln der Wahrscheinlichkeit folgen können, liess Antiochus so wenig, als Chrysippus, gelten, theils weil es, nach dem eben bemerkten, ohne Wahrheit auch keine Wahrscheinlichkeit gebe, theils weil es unmöglich sei, ohne Beistimmung und Ueberzeugung zu handeln, oder andererseits dem Augenscheinlichen, dessen Möglichkeit ein Theil der Gegner zugab [5]), nicht beizupflichten [6]). Gerade dieses praktische Interesse ist aber auch für ihn von dem entscheidendsten Gewicht: die Betrachtung der Tugend ist, wie es bei CICERO heisst, der stärkste Beweis für die Möglichkeit des Wissens, denn wie sollte der Tugendhafte seiner Pflichterfüllung ein Opfer bringen, wenn er keine feste und unumstössliche Ueberzeugung hätte, wie wäre überhaupt eine Lebensweisheit möglich, wenn der Zweck und die Aufgabe des Lebens unerkennbar wäre [7])? Doch glaubt er seinen Gegnern auch auf dem theoretischen Gebiete gewachsen zu sein. Der ganze Streit dreht sich hier um die Behauptung, gegen welche Karneades seine Angriffe vorzugsweise gerichtet hatte, dass die wahren Vorstellungen Merkmale an sich haben, an denen sie sich von den falschen mit Sicherheit unterscheiden lassen [8]). Hiegegen hatten nun die Skep-

1) S. o. 526, 2.

2) Vgl. CIC. Acad. II, 6, 12. AUGUSTIN. c. Acad. II, 6, 15: *nihil tamen magis defendebat, quam verum percipere posse sapientem.*

3) CIC. Acad. II, 11, 33. 36. 17, 54. 18, 59. 34, 109.

4) A. a. O. 10, 30 f.

5) S. o. 528, 2.

6) A. a. O. 8, 24. 10, 32. 12, 37 ff.

7) A. a. O. 8, 23 vgl. 9, 27.

8) S. S. 501 ff. und CIC. Acad. II, 6, 18. 13, 40. In der ersten von

tiker zunächst die verschiedenen Fälle von Sinnestäuschungen und ähnlichen Irrthümern geltend gemacht. Das Vorkommen dieser Irrthümer will Antiochus nicht läugnen, aber darum sind, wie er glaubt, die Aussprüche der Sinne noch lange nicht zu verwerfen, sondern nur das folgt, dass die Sinne gesund sein müssen, dass alle Hindernisse der richtigen Beobachtung zu entfernen, alle Vorsichtsmassregeln zu befolgen sind, wenn das Zeugniss der Sinne Gültigkeit haben soll [1]). An sich selbst sind die Sinne für uns eine Quelle | wahrer Vorstellungen, denn wenn die Empfindung auch zunächst nur eine in uns selbst vorgehende Veränderung ist, so offenbart sie uns doch zugleich auch dasjenige, durch welches diese Veränderung bewirkt wird [2]). Ebenso müssen wir, wie Antiochus freilich leicht genug sagt, auch den allgemeinen Begriffen ihre Wahrheit zugestehen, wenn wir nicht alles Denken, alle Künste und Fertigkeiten unmöglich machen wollen [3]). Halten uns aber die Gegner die Einbildungen der Träumenden oder Verrückten entgegen, so erwiedert er, diesen allen fehle jene Augenscheinlichkeit, welche den wahren Anschauungen und Begriffen eigen sei [4]); und suchen sie uns mit ihrem Sorites (s. o. S. 503) in Verlegenheit zu bringen, so gibt er zur Antwort: aus der Aehnlichkeit vieler Dinge folge noch lange nicht ihre Ununterscheidbarkeit, und wenn wir in einzelnen Fällen allerdings unser Urtheil zurückzuhalten genöthigt seien [5]), so brauchen wir darum doch nicht immer darauf zu verzichten [6]). Auch die Skeptiker selbst jedoch können ihre Grundsätze, wie er ihnen nachweist, so wenig durchführen, dass sie sich vielmehr in die auffallendsten Widersprüche verwickeln. Oder wäre es

diesen Stellen sagt Lucullus mit Beziehung auf Philo's Einwendungen gegen die begriffliche Vorstellung (s. o. 592, 1): *omnis oratio contra Academiam suscipitur a nobis, ut retineamus eam definitionem, quam Philo voluit evertere.*

1) A. a. O. 7, 19 f.

2) Sext. Math. VII, 162 f.

3) Cic. a. a. O. 7, 21 f.

4) A. a. O. 15, 47 f. 16, 51 ff. Nach 16, 49 hatte sich Antiochus mit diesem Einwurf sehr ausführlich beschäftigt.

5) Dass sich Antiochus dieser Auskunft, nach dem Vorgang des Chrysippus (s. o. 115, 2), auch bei rein dialektischen Einwürfen, wie der sog. ψευδόμενος, bediente, sieht man aus Cic. Acad. II, 29, 95 ff.

6) A. a. O. 16, 49 f. 17, 54 ff.

kein Widerspruch, zu behaupten, dass sich nichts behaupten lasse, von der Unmöglichkeit einer festen Ueberzeugung überzeugt zu sein [1])? kann der, welcher keinen Unterschied von Wahrheit und Irrthum zugibt, mit Definitionen und Eintheilungen, überhaupt mit einer logischen Beweisführung streiten, von der er durchaus nicht weiss, ob ihr Wahrheit zukommt [2])? Wie kann endlich beides zugleich behauptet werden: dass es falsche Vorstellungen gebe, und dass zwischen wahren und falschen kein Unterschied sei, da doch der erste von diesen Sätzen eben diesen | Unterschied voraussetzt [3])? Man wird wenigstens einem Theil dieser Gründe, wie namentlich den zuletzt angeführten, zugeben müssen, dass es ihnen nicht an Schärfe fehlt, wogegen andere freilich sehr oberflächlich, und mehr Postulate, als Beweise, zu nennen sind.

Wie dem aber sein mag, jedenfalls glaubte sich Antiochus dadurch berechtigt, die Forderung, dass wir uns jeder Zustimmung enthalten sollen, zurückzuweisen [4]), und seinerseits statt des skeptischen Nichtwissens ein dogmatisches Wissen anzustreben. Doch war er nicht schöpferisch genug, um ein eigenthümliches System selbständig zu erzeugen; er wandte sich daher zu den vorhandenen Systemen, nicht um einem einzelnen derselben ausschliesslich zu folgen, sondern um das wahre aus allen aufzunehmen; und da es nun der Widerspruch der philosophischen Ansichten gewesen war, welcher der Skepsis die grösste Berechtigung zu geben schien, so glaubte Antiochus seine eigene Ueberzeugung nicht besser begründen zu können, als durch die

1) A. a. O. 9, 29. 34, 109.

2) A. a. O. 14, 43.

3) A. a. O. 14, 44. 34, 111 mit der Bemerkung, diese Einwendung habe den Philo am meisten in Verlegenheit gesetzt.

4) Cic. a. a. O. 21, 67 f., welcher das Verhältniss des Arcesilaus, Karneades und Antiochus so formulirt: Arcesilaus mache den Schluss: *si ulli rei sapiens adsentietur unquam, aliquando etiam opinabitur; nunquam autem opinabitur; nulli igitur rei adsentietur.* Karneades gebe zu, dass der Weise bisweilen zustimme, und somit auch meine. Die Stoiker und Antiochus läugnen das letztere, aber sie bestreiten auch, dass aus dem Zustimmen das Meinen mit Nothwendigkeit folge, denn man könne Falsches und Wahres, Erkennbares und Unerkennbares unterscheiden. Die letzte Frage ist daher immer die, ob es überhaupt ein solches, das sich mit Sicherheit als wahr erkennen lässt, eine φαντασία καταληπτική, gibt. Vgl. S. 599, 2. 8.

Behauptung, dass dieser Widerspruch theils gar nicht stattfinde, theils nur unwesentliche Punkte betreffe, dass dagegen in der Hauptsache die bedeutendsten Philosophenschulen übereinstimmen, und nur in den Worten sich unterscheiden. Er selbst zählte sich zwar zur Akademie; er wollte den Platonismus, den seine Vorgänger seit Arcesilaus verlassen hatten, wiederherstellen, von der neuen Akademie zur alten zurückkehren[1]). Aber diess schliesst seiner Meinung nach einen gleichzeitigen Anschluss | an Zeno und Aristoteles nicht aus. Die akademische und die peripatetische Lehre sind, wie er sagt, Eine und dieselbe Form der Philosophie, die nur verschiedene Namen führt, ihre Verschiedenheit liegt nicht in der Sache, sondern nur im Ausdruck[2]). Nicht anders verhält es sich auch mit den Stoikern: auch sie sollen sich die ganze akademisch-peripatetische Philosophie angeeignet, und nur die Worte verändert haben[3]), oder wenn zugegeben wird, dass Zeno auch in der Sache manches neue gebracht habe[4]), so soll dieses doch so untergeordneter Art sein, dass die stoische Philosophie trotzdem nur als eine verbesserte Form der akademischen, nicht als ein neues System zu betrachten sei[5]). Antiochus selbst hat so viele stoische Lehren aufgenommen, dass Cicero über ihn urtheilt, er wolle zwar ein Akademiker heissen, sei jedoch mit Ausnahme weniger Punkte ein reiner Stoiker[6]).

1) S. o. 594, 3. Cic. Acad. I, 12, 43. Fin. V, 3, 7. Brut. 91, 315. Augustin c. Acad. II, 6, 15. III, 18, 41.

2) Cic. Acad. I, 4, 17. 6, 22. II, 5, 15. 44, 136. Fin. V, 3, 7. 5, 14. 8, 21 vgl. IV, 2, 5.

3) Cic. Acad. II, 5, 15. 6, 16. Fin. V, 8, 22. 25, 74. 29, 88. N. D. I, 7, 16. Legg. I, 20, 54. Sext. Pyrrh. I, 235.

4) Acad. I, 9, 35 ff.

5) Ebd. 12, 43: *verum esse autem arbitror, ut Antiocho nostro familiari placebat, correctionem veteris Academiae potius quam aliquam novam disciplinam putandam [Stoicorum philosophiam].*

6) Acad. II, 43, 132: *Antiochum, qui appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus* (oder, wie es 45, 137 heisst: *Stoicus perpauca balbutiens*). Vgl. Plut. Cic. 4: als Cicero den Antiochus hörte, hatte dieser bereits die neue Akademie verlassen, τὸν Στωϊκὸν ἐκ μεταβολῆς θεραπεύων λόγον ἐν τοῖς πλείστοις. Sext. Pyrrh. I, 235: ὁ Ἀντίοχος τὴν Στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά. August. c. Acad. III, 18, 41.

Doch sind diese Punkte, wie uns ein Ueberblick über seine Lehre zeigen wird, von solcher Bedeutung, dass wir ihn in Wahrheit so wenig einen Stoiker, als einen Akademiker oder Peripatetiker, sondern trotz der Verwandtschaft seiner Denkweise mit dem Stoicismus nur einen Eklektiker nennen können.

Antiochus theilte die Philosophie in die herkömmlichen drei Theile [1]); dass er diesen jedoch durchaus nicht den gleichen Werth beilegte, drückte er schon durch ihre Stellung aus, indem er der | Ethik, als dem wichtigsten Theile, die erste, der Physik die zweite und der Logik die dritte Stelle anwies [2]). Am meisten lag ihm an der Erkenntnisstheorie und der Ethik [3]); die letztere besonders nennt Cicero in seinem Sinne den wesentlichsten Theil der Philosophie [4]). In seiner Erkenntnisstheorie ist dann wieder die Hauptsache jene Widerlegung des Skepticismus, die wir bereits kennen; im übrigen hielt er sich nach Cicero's Aussage [5]) streng an die Grundsätze des Chrysippus, und dem widerspricht es nicht, dass er auch die platonische Theorie vortrug; denn für das wesentliche an der letzteren scheint er nur die allgemeinen Bestimmungen gehalten zu haben, worin sie nicht blos mit der peripatetischen, sondern auch mit der stoischen Lehre zusammentraf: dass alles Wissen zwar von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehe, an sich selbst jedoch Sache des Verstandes sei [6]); die

1) Cic. Acad. I, 5, 19 (vgl. II, 36, 116). Fin. V, 4, 9. Dass diese beiden Darstellungen die Ansichten des Antiochus wiedergeben sollen, sagt Cicero ausdrücklich Acad. I, 4, 14. Fin. V, 3, 8.

2) So wenigstens Acad. I, 5 ff., nicht nur in der Aufzählung, sondern auch, und zwar wiederholt, in der Darstellung der drei Theile.

3) Antiochus b. Cic. Acad. II, 9, 29: *etenim duo esse haec maxima in philosophia, judicium veri et finem bonorum* u. s. w.

4) Acad. I, 9, 34.

5) Acad. II, 46, 142: *Plato autem omne judicium veritatis veritatemque ipsam, abductam ab opinionibus et a sensibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit. numquid horum probat noster Antiochus? ille vero ne majorum quidem suorum, ubi enim aut Xenocratem sequitur . . . aut ipsum Aristotelem . .? a Chrysippo pedem nusquam.* So wird auch c. 28—30 Antiochus durchaus von der Voraussetzung aus bestritten, dass er die dialektischen Regeln des Chrysippus anerkenne.

6) Acad. I, 8, 30: *tertia deinde philosophiae pars . . . sic tractabatur ab utrisque* (Plato und Aristoteles): *quanquam oriretur a sensibus tamen non esse*

Ideenlehre dagegen liess er fallen [1]), und so konnte ihm, in seinem Vereinigungsbestreben, am Ende auch wohl die stoische Erkenntnisstheorie nur als eine Erweiterung und nähere Bestimmung der platonisch-aristotelischen erscheinen [2]). In welchem Umfang sich in seiner Logik die aristotelischen Bestimmungen und Ausdrücke mit stoischen vermischten, zeigt uns, wenn sie wirklich ihm folgt [3]), Cicero's Topik [4]). In derselben oberflächlichen Weise weiss Antiochus auch die platonische Metaphysik nicht blos mit der aristotelischen, sondern selbst mit der stoischen zu vereinigen, wenn er, oder Varro in seinem Namen, bei Cicero [5]) die angeblich identische | Lehre des Plato und Aristoteles so darstellt: Es gebe zwei Naturen, die wirkende und die leidende, die Kraft und den Stoff, beide seien aber nie ohne einander. Was aus beiden zusammengesetzt ist, heisse ein Körper oder eine Qualität [6]). Unter diesen Qualitäten seien die einfachen und die zusammengesetzten zu unterscheiden: jene die vier, oder nach Aristoteles fünf, Urkörper, diese alles übrige; von den ersteren seien Feuer und Luft die wirkenden, Erde und Wasser die empfangenden und leidenden. Ihnen allen liege jedoch die eigenschaftslose Materie als das Substrat zu Grunde, das unvergänglich, aber in's unendliche theilbar, in beständigem Wechsel seiner Formen die bestimmten Körper *(qualia)* hervorbringe. Alle diese zusammen bilden die Welt; die ewige Vernunft, welche die Welt beseelt und bewegt, werde die Gottheit oder die Vorsehung, auch wohl die Nothwendigkeit und wegen der Unerforschlichkeit ihrer Wirkungen bisweilen selbst der Zufall genannt. Wer die Grund-

judicium veritatis in sensibus. mentem volebant rerum esse judicem u. s. w. Ganz ähnlich spricht aber der Schüler des Antiochus II, 42 auch über Zeno.

1) S. Acad. I, 8, 30 vgl. mit 9, 33 und die vorletzte Anm.

2) Vgl. Acad. I, 11, 42 f.

3) Hierüber S. 597, 7.

4) Wie diess Wallies De font. Top. Cic. 22 ff. eingehend nachweist.

5) Acad. I, 6, 24 ff.

6) Cic. sagt ausdrücklich: *qualitas*, und da er bei dieser Gelegenheit das Wort *qualitas*, wie er selbst bemerkt, als Uebersetzung des griechischen *ποιότης*, neu in die lateinische Sprache einführt, muss er bei seinem Vorgänger wirklich dieses Wort, nicht etwa *ποιὸν*, gefunden haben. Für Körper waren die Eigenschaften von den Stoikern erklärt worden; s. S. 99. 118.

lehren der älteren Systeme so durchgreifend zu verkennen, späteres und früheres so willkürlich durch einander zu wirren wusste, dem konnte der Gegensatz des stoischen Systems gegen das platonische und aristotelische nicht mehr besonders bedeutend erscheinen, und so wird denn über die stoische Physik in der mehrerwähnten Darstellung[1]) nur gesagt, Zeno habe das fünfte Element des Aristoteles (den Aether) beseitigt, auch habe er sich von den Früheren dadurch unterschieden, dass er nur die Körper für etwas wirkliches gehalten habe. Wie tief auch schon dieser Eine Unterschied eingreift, scheint der Eklektiker nicht zu ahnen. Wirft er doch den Verstand mit der Sinnlichkeit ausdrücklich zusammen[2]), und von Aristoteles sagt er, er lasse die Geister aus Aether bestehen, wofür dann Zeno das Feuer gesetzt habe[3]). Dass er auf | die specielle Physik nicht eingieng, können wir wohl mit Sicherheit annehmen.

Auch in der Moral bleibt Antiochus seinem eklektischen Charakter getreu. Er geht mit den Stoikern von der Selbstliebe und dem Selbsterhaltungstrieb als dem Grundtrieb der menschlichen Natur aus, und gewinnt von hier aus den stoisch-akademischen Grundsatz des naturgemässen Lebens[4]). Auch das ist noch ebenso gut stoisch, als akademisch, dass das Naturgemässe für jedes Wesen nach seiner eigenthümlichen Natur bestimmt werden soll, dass daher das höchste Gut für den Menschen darin gefunden wird: der allseitig vollendeten Menschennatur gemäss zu leben[5]). Doch ist hierin bereits der Punkt angedeutet, an welchem unser Philosoph vom Stoicismus abgeht. Während nämlich die Stoiker nur das Vernünftige im Menschen als sein wahres Wesen anerkannt hatten, so bemerkt Antiochus, auch die Sinnlichkeit gehöre mit zur vollständigen Menschennatur, der Mensch bestehe aus Leib und Seele, und haben auch die Güter des edelsten Theils den höchsten Werth, so seien doch die des

1) A. a. O. 11, 39.

2) Acad. II, 10, 30 sagt Lucullus: *mens enim ipsa, quae sensuum fons est, atque etiam ipsa sensus est* u. s. w.

3) Acad. I, 7, 27. 11, 39.

4) Cic. Fin. V, 9—11.

5) *Vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente* (Cic. a. a. O. 9, 26).

Leibes darum nicht werthlos, und nicht blos um eines anderen willen, sondern an und für sich selbst zu begehren[1]). Das höchste Gut besteht demnach ihm zufolge in der Vollendung der menschlichen Natur nach Leib und Seele, in der Erwerbung der höchsten geistigen und körperlichen Vollkommenheit[2]), oder nach anderer Darstellung[3]), in dem Besitz aller geistigen, körperlichen und äusseren Güter. Diese Bestandtheile des höchsten Guts sind nun allerdings von ungleichem Werthe: den höchsten Werth haben die geistigen Vorzüge, und unter diesen selbst die sittlichen *(voluntariae)* einen höheren, als die blossen Naturgaben[4]); wiewohl aber die leiblichen Güter und | Uebel nur geringen Einfluss auf unser Wohl haben, wäre es doch verkehrt, ihnen alle Bedeutung abzusprechen[5]), und wenn den Stoikern zuzugeben ist, dass die Tugend für sich allein zur Glückseligkeit genüge, so sind doch zur höchsten Stufe derselben auch noch andere Dinge nothwendig[6]). Durch diese Bestimmungen, in denen er mit der alten Akademie übereinkommt[7]), hofft unser Philosoph zwischen der peripatetischen Schule, welche dem Aeusseren seiner Meinung nach zu viel[8]), und der stoischen, welche ihm zu wenig Werth beilegte[9]), die richtige Mitte zu treffen; dass es aber freilich

1) Acad. I, 5, 19. Fin. V, 12, 34. 13, 38. 16, 44. 17, 47: Schönheit, Gesundheit, Stärke u. s. f. werden um ihrer selbst willen begehrt; *quoniam enim natura suis omnibus expleri partibus vult, hunc statum corporis per se ipsum expetit qui est maxime e natura.* Ebenso Varro, wie später gezeigt werden wird.

2) Fin. V, 13, 37. 16, 44. 17, 47.

3) Acad. I, 5, 19. 21 f. in der Schilderung der akademisch-peripatetischen Philosophie.

4) Fin. V, 13, 38. 21, 58. 60.

5) Fin. V, 24, 72.

6) Acad. I, 6, 22: *in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adjungerentur et corporis et cetera quae supra dicta sunt ad virtutis usum idonea.* II, 43, 134. Fin. V, 27, 81. 24, 71.

7) Vgl. Bd. II, a, 881, 5.

8) Fin. V, 5, 12. 25, 75; Aristoteles selbst wird hiebei von seiner Schule getrennt, und neben ihm nur Theophrast, doch auch er schon mit einer gewissen Einschränkung, als urkundliche Quelle der peripatetischen Lehre anerkannt, so dass auch hier, wie der akademischen Schule gegenüber, Antiochus seine Neuerung als blosse Wiederherstellung des ursprünglichen betrachtet wissen will.

9) Fin. V, 24, 72.

seiner ganzen Darstellung an Schärfe und Festigkeit fehlt, ist nicht zu verkennen.

Die gleiche Bemerkung wiederholt sich im weiteren Verlaufe. Wenn Aristoteles dem Wissen, Zeno dem Handeln den Vorrang eingeräumt hatte, so stellt Antiochus beide Zwecke neben einander, indem beide auf ursprünglichen Naturtrieben beruhen [1]). Wenn die Stoiker die Einheit, die Peripatetiker die Mehrheit der Tugenden behauptet hatten, so entscheidet sich Antiochus dahin, dass zwar alle Tugenden unzertrennlich zusammenhängen, dass sich aber doch jede derselben in einer eigenthümlichen Thätigkeit darstelle [2]), ohne dass mit Plato eine tiefer gehende Begründung ihres Unterschieds versucht würde. Wenn die stoische Schule selbst nicht ganz darüber im reinen war, ob die Gemeinschaft mit anderen Menschen ein Gut im strengen Sinn, etwas an und für | sich begehrenswerthes sei, oder nicht, so sucht Antiochus auch hier zu vermitteln; während er nämlich den Werth und die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses in vollem Mass anerkennt [3]), unterscheidet er doch zweierlei an und für sich werth-

1) Fin. V, 21, 58: *actionum autem genera plura, ut obscurentur etiam minora majoribus. maximae autem sunt . . . primum consideratio cognitioque rerum coelestium* u. s. w. *deinde rerum publicarum administratio . . . reliquaeque virtutes et actiones virtutibus congruentes;* vgl. 18, 48. 20, 55. 23, 66.

2) Fin. V, 23, 66 f.

3) Fin. V, 23, 65 ff. Acad. I, 5, 21. In beiden Stellen wird die Gemeinschaft der Menschen mit einander als etwas in der menschlichen Natur begründetes behandelt, und in der ersteren gezeigt, wie das Gefühl für dieselbe von seinem ersten Hervortreten in der Familienliebe aus auf immer weitere Kreise sich ausdehnend schliesslich zur allgemeinen Menschenliebe *(caritas generis humani)* werde. Es ist diess im wesentlichen stoisch, und namentlich im Sinn des späteren Stoicismus; aber auch der peripatetischen Schule war der Gedanke einer allgemeinen, auf der natürlichen Zusammengehörigkeit der Menschen beruhenden Menschenliebe nicht fremd; vgl. Th. II, b, 693. 851, 1. 865 und Arist. Eth. N. VIII, 1. 1155, a, 16 ff., wo schon ähnlich, wie von Antiochus, gezeigt wird, dass die Natur den Eltern Liebe (*φιλία*) zu den Kindern, und den Stammesgenossen zu einander eingepflanzt habe, *καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν*, mit dem Beisatz: *ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον.* Derselbe Gedanke wird (von Arius Didymus) in der Darstellung der peripatetischen Ethik b. Stob. Ekl. II, 250 f. in einer Erörterung ausgeführt, die so entschieden an Theophrast's Weise

volle Dinge, solche, die unmittelbar einen Bestandtheil des höchsten Guts bilden (die Vorzüge der Seele und des Leibes), und solche, die als Gegenstand der sittlichen Thätigkeit zu begehren sind; nur in die letztere Klasse stellt er die Freunde, die Angehörigen, das Vaterland [1]). Mit den Stoikern wollte auch Antiochus nur den Weisen als Herrscher, als frei reich und schön gelten lassen; mit ihnen erklärte er alle Unweisen für Sklaven und Verrückte; mit ihnen verlangte er von dem Weisen eine vollkommene Apathie [2]), so entschieden er sich auch damit der altakademischen Lehre entgegenstellte, und so wenig er selbst bei seinen Ansichten über das höchste Gut zu so schroffen Behauptungen ein Recht hatte. Wenn er aber doch dabei den so eng damit verknüpften Satz von der Gleichheit aller Fehler lebhaft bekämpfte [3]), so kann uns auch dieser Zug zeigen, dass er es mit der wissenschaftlichen Folgerichtigkeit nicht sehr genau nahm.

Indessen war diess nicht diejenige Eigenschaft, von welcher der Erfolg eines Philosophen in jener Zeit vorzugsweise abhieng. Unter den akademischen Zeitgenossen des Antiochus, die uns genannt werden, scheinen nur die älteren an der Lehre des Karneades festgehalten zu haben [4]); bei der jüngeren Generation |

erinnert, dass wir sie wohl von diesem Peripatetiker herleiten dürfen, von dem uns ähnliches schon Bd. II, b, 851 vorgekommen ist.

1) Fin. V, 23, 68: *ita fit ut duo genera propter se expetendorum reperiantur, unum, quod est in iis, in quibus completur illud extremum, quae sunt aut animi aut corporis: haec autem, quae sunt extrinsecus . . . ut amici, ut parentes, ut liberi, ut propinqui, ut ipsa patria, sunt illa quidem sua sponte cara, sed eodem in genere, quo illa, non sunt* u. s. w.

2) Acad. II, 44, 135 f.

3) Ebd. 43, 135 f.

4) Es gilt diess von Heraklitus aus Tyrus, der uns durch Cic. Acad. II, 4, 11 f. als vieljähriger Schüler des Klitomachus und Philo und als ein angesehener Vertreter der neueren Akademie bekannt ist; sie nämlich ist mit der *philosophia, quae nunc prope dimissa revocatur*, gemeint, wie diess sogleich gezeigt werden soll; eine Missdeutung dieses Ausdrucks hat Zumpt (über den Bestand der philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-philol. Kl. 67 f.) verleitet, den Schüler des Klitomachus und Philo für einen Peripatetiker zu halten. Er ist vielleicht derjenige, von welchem Ind. Herc. Acad. 33, 4 v. u. gesagt wird, er sei 70 Jahre alt geworden. Ebenso wird unter den Römern, die sich mit griechischer Philosophie beschäftigen, C. Cotta (der 76 v. Chr. Consul war) von Cic. N. D. I, 7, 16 f. zwar als

dagegen [1]) machte Antiochus solches Glück, dass nach CICERO's

ein Bekannter des Antiochus, aber als ein Schüler und Anhänger Philo's bezeichnet, welcher a. a. O. I, 21 ff. die epikureïsche, III, 1 ff. die stoische Theologie vom Standpunkt der neueren Akademie aus kritisirt. Als Zuhörer Philo's führt CIC. Acad. II, 4, 11 auch den Publius und Cajus Selius und den Tetrilius Rogus auf. Sonst wird aus jener Zeit noch Diodorus, ein Parteigänger des Mithridates, genannt, welcher sich zur akademischen Schule gehalten habe (STRABO XIII, 1, 66. S. 614); dieser Mann kann aber kaum zu den Philosophen gezählt werden.

1) Dahin gehört vor allem Aristus, der Bruder des Antiochus, welcher ihm auf dem Lehrstuhl in Athen folgte (CIC. Brut. 97, 332. Acad. II, 4, 12. I, 3, 12. Tusc. V, 8, 21. PLUT. Brut. 2. Ind. Herc. 34, 2 f.); 51 v. Chr. wird er von Cicero (ad Att. V, 10. Tusc. V, 8, 22) noch dort getroffen, und als der einzige bezeichnet, welcher daselbst von dem im ganzen unbefriedigenden Zustand der Philosophie eine Ausnahme mache. Nach dem Ind. Herc. hatte er ausser seinem Bruder noch mehrere andere Philosophen gehört; PLUT. Brut. 2 stellt seinen Charakter höher als seine ἕξις ἐν λόγοις. Ferner Dio, ohne Zweifel derselbe, welcher nach STRABO XVII, 1, 11. S. 796. CIC. pro Coel. 10, 23. 21, 51 i. J. 56 v. Chr. als Mitglied einer alexandrinischen Gesandtschaft in Rom umkam, und wohl auch der von PLUT. qu. conv. pro. 3 genannte Verfasser von Tischgesprächen; und nach dem Ind. Herc. 34, 6 ff. (wo mit dem αὐτοῦ kaum ein anderer als Antiochus gemeint sein kann): Apollas aus Sardes, Menekrates aus Methymna, Mnaseas aus Tyrus. Ueber Aristo und Kratippus, die zur peripatetischen Schule übergiengen, vgl. S. 628, 1. Der Nachfolger des Aristus scheint Theomnestus zu sein, welchen Brutus 44 v. Chr. in Athen hörte (PLUT. Brut. 24), und dessen auch PHILOSTR. v. Soph. I, 6 erwähnt. Um dieselbe Zeit lebte in Alexandrien, am Hofe des Ptolemäus XII Dionysos, Demetrius (LUCIAN De calumn. 16), über den uns aber sonst nichts bekannt ist; jedenfalls ein würdigeres Mitglied der Schule, als der von PLUT. Anton. 80 genannte Philostratus. Unter den Römern war neben Cicero auch Varro, über den noch besonders zu sprechen sein wird, ein Schüler des Antiochus; M. Brutus hatte Aristus gehört (CIC. Brut. 97, 332. Acad. I, 3, 12. Fin. V, 3, 8. Tusc. V, 8, 21), dem er persönlich und in seinen Ansichten sehr nahe stand; Cicero stellt ihn Acad. a. a. O. ad Att. XIII, 25 als Antiocheer mit Varro, parad. pro. 2 auch mit sich selbst zusammen, Brut. 31, 120. 40, 149 zählt er ihn zur alten Akademie; einen Satz des Antiochus legt er ihm Tusc. a. a. O. in den Mund. Auch PLUT. a. a. O. vgl. Dio 1 bezeugt, er sei zwar mit allen griechischen Philosophen wohl bekannt, selbst aber ein Bewunderer des Antiochus und ein Anhänger der alten Akademie, im Gegensatz zu der mittleren und neueren, gewesen. Sein Talent und sein Wissen rühmt CIC. ad Att. XIV, 20. ad Div. IX, 14. Brut. 6, 22. Fin. III, 2, 6, seine Schriften Acad. I, 3, 12. Tusc. V, 1, 1. Fin. I, 3, 8; weiter vgl. m. über die letzteren SEN. consol. ad Helv. 9, 4. ep. 95, 45. QUINTIL. X, 1,

Zeugniss die neuakademische Lehre zu seiner Zeit fast allgemein | verlassen war[1]). Das gleiche bezeugt AENESIDEMUS[2]), und mit diesen Aussagen stimmt alles zusammen, was uns über die Richtung der akademischen Schule bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts bekannt ist. Unsere Kenntniss derselben in dieser Zeit ist allerdings sehr lückenhaft[3]); | dass sich aber der

123. CHARISIUS S. 83. PRISCIAN. VI, S. 679. DIOMED. S. 378. (Das vorstehende nach KRISCHE Gött. Stud. II, 163 ff.) Mit Cicero hörte auch M. Piso nach CIC. Fin. V, 1 ff. den Antiochus, zu dem er sich ebd. 3, 7 f. bekennt, und dessen ethische Grundsätze er c. 4—25 auseinandersetzt, doch so, dass er der peripatetischen Schule, in die ihn sein Hausgenosse Staseas aus Neapel eingeführt hatte (a. a. O. 3, S. 25, 75. De orat. I, 22, 104), damit nicht untreu werden will. Vgl. ad Att. XIII, 19 (wonach er nicht mehr am Leben war, als Cicero De finibus schrieb).

1) Acad. II, 4, 11 nennt nämlich Cicero, wie bemerkt, den Tyrier Heraklit: *homo sane in ista philosophia, quae nunc prope dimissa revocatur, probatus et nobilis.* Dass nun mit dieser Philosophie nur die neuakademische gemeint sein kann, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang. Denn wenn von einem Schüler des Klitomachus und Philo gesprochen wird, so kann unter der Philosophie, in der er sich auszeichnete, doch nur die dieser Männer verstanden werden. Und Cic. sagt ja dort ausdrücklich, Heraklit habe Antiochus, den Gegner der Akademiker (des Karneades u. s. f.), zwar leidenschaftslos, aber eifrig, bestritten. Es ist also die neuakademische Lehre, welche zu Cicero's Zeit fast allgemein aufgegeben, eben durch ihn erneuert wurde. Und dasselbe sagt CIC. mit aller Bestimmtheit N. D. I, 5, 11: *nec vero desertarum relictarumque rerum patrocinium suscepimus* (durch die Vertheidigung der neuakademischen Lehre); *non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant, ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte judicandi profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem; quam nunc prope orbam esse in ipsa Graecia intellego.* Wollte man aber diesen Zeugnissen Augustin's Aussage c. Acad. III, 18, 41 (s. o. 592, 1) entgegenhalten, wonach Cicero nur die *reliquiae* der von Philo bekämpften antiocheïschen Irrlehre vollends zu unterdrücken gehabt hätte, so würde man dieser augustinischen Phrase ein Gewicht beilegen, das ihr um so weniger zukommt, je augenscheinlicher auch die Vorstellung, als ob der Eklekticismus des Antiochus durch Cicero beseitigt worden sei, falsch ist.

2) Bei PHOT. Cod. 212, S. 170, 14: *οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, φησὶ, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ Στωϊκαῖς συμφέρονται ἐνίοτε δόξαις, καὶ εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς.* Ebenso urtheilte Cicero u. a. über Antiochus; s. o. S. 602, 6.

3) Von den Vorstehern der athenischen Schule kennen wir zwischen Theomnestus (s. o.) und Ammonius, dem Lehrer Plutarch's, keinen einzigen;

Eklekticismus des Antiochus fortwährend in ihr erhielt, sehen wir an Eudorus[1]) aus Alexandria[2]), einem Zeitgenossen des Kaisers Augustus[3]).

Dieser Philosoph wird als Akademiker bezeichnet[4]), aber

von sonstigen Akademikern aus der Zeit August's und Tiber's, neben Eudorus, Nestor aus Tarsus (STRABO XIV, 5, 14. S. 675, welcher diesen Nestor ausdrücklich als Akademiker von dem vorher genannten gleichnamigen Stoiker — s. o. S. 570 — unterscheidet; den ersteren hatte ihm zufolge Marcellus, der Sohn der Octavia, zum Lehrer) und dem Th. III, b, 7, 5 besprochenen Tubero, nur Dercyllides und Thrasyllus. Auch von diesen wissen wir aber sehr wenig. Von Dercyllides, dessen Zeitalter sich nicht einmal näher bestimmen lässt, der aber doch früher, als Thrasyllus, zu sein scheint, erhellt aus ALBINUS Introd. in Plat. 4. PROKL. in Tim. 7, B. PORPH. b. SIMPL. Phys. 54, b, o. 56, b, o., dass er ein grösseres Werk über platonische Philosophie verfasst hatte, dem vielleicht auch das grosse astronomische Bruchstück bei THEO Smyrn. Astron. c. 40 f. und das kleinere bei PROKL. in PLAT. Remp. (aus A. MAI Class. auct. I, 362 von MARTIN zu Theo S. 74 angeführt) entnommen ist. Thrasyllus war in Rhodus, vielleicht seiner Vaterstadt, mit Tiberius bekannt geworden, dem er sich als Astrolog unentbehrlich zu machen wusste (was jedoch über die Proben seiner Kunst erzählt wird, ist schon bei TACIT. Ann. VI, 20. SUETON. Tiber. 14, und noch mehr bei DIO CASS. LV, 11. LVIII, 27 sagenhaft ausgeschmückt). Er lebte dann, seit den letzten Jahren August's (SUETON. Aug. 98. DIO CASS. LVII, 15), in Rom, und starb ein Jahr vor Tiber, 36 n. Chr. (DIO LVIII, 27). Uns ist er hauptsächlich durch seine Eintheilung der platonischen Gespräche in Tetralogieen (s. Bd. II, a, 428) bekannt. Als pythagoraisirenden Platoniker nennt ihn PORPH. v. Plot. 20. Da aber sowohl Thrasyllus als Dercyllides mehr Grammatiker als Philosophen gewesen zu sein scheinen, mag es hier genügen, in Betreff des ersteren auf K. F. HERMANN De Thrasyllo (Ind. Schol. Gotting. 1852), MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 501, MARTIN zu Theo Astron. S. 69 f., Dercyllides betreffend, auf den letzteren S. 72 ff. zu verweisen.

1) Ueber ihn: RÖPER Philologus VII, 534 f. DIELS Doxogr. 22. 81 f. u. ö.

2) STOB. Ekl. II, 46; s. u. 612, 4.

3) Ganz genau lässt sich seine Lebenszeit nicht bestimmen. STRABO XVII, 1, 5. S. 790 bezeichnet ihn als seinen Zeitgenossen; dass er jünger war, als der Rhodier Andronikus, schliesst BRANDIS (über die griech. Ausleger des aristot. Organons. Abh. d. Berl. Akad. v. J. 1833. Hist.-phil. Kl. S. 275) aus der Art, wie ihn SIMPL. Schol. in Arist. 61, a, 26. 73, b, 18 mit Andronikus zusammenstellt, und wenigstens die letztere Stelle scheint mir beweisend. Wenn andererseits STOB. Ekl. II, 46 ff. aus Arius Didymus entnommen ist (hierüber sogleich), muss er vor diesem geschrieben haben.

4) (AR. DID. bei) STOB. a. a. O.: *Εὐδώρου τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἀκαδημικοῦ φιλοσόφου.* SIMPL. Schol. in Arist. 63, a, 43. ACHILL. TAT. Isag.

neben platonischen[1]) hatte er auch aristotelische Schriften erklärt[2]), und eingehend | von der pythagoreischen Lehre gesprochen, die er im Sinn des späteren platonisirenden Pythagoreismus auffasste[3]). Lässt uns nun schon diese vielfache Beschäftigung mit älteren Philosophen, und namentlich die Bearbeitung der aristotelischen Kategorieen, vermuthen, dass Eudor's Platonismus nicht ganz rein war, so bestätigt sich diess durch die Mittheilungen des Stobäus über eine encyklopädische Schrift desselben, worin er, wie gesagt wird, die gesammte Wissenschaft problematisch behandelt hatte, d. h. über die Fragen, mit denen es die verschiedenen Theile der Philosophie zu thun haben, eine Uebersicht gab, und die Antworten der bedeutendsten Philosophen auf dieselben zusammenstellte[4]). In dem Abriss der Ethik, welcher uns aus dieser Schrift mitgetheilt wird, ist die

II, 6 (in Petav. Doctr. temp. III, 96. Auch Isag. I, 2. 13. S. 74. 79 wird Eud. angeführt).

1) Auf eine Erklärung des Timäus scheint sich Plut. De an. procr. 3, 2. 16, 1. S. S. 1013. 1019 f. zu beziehen.

2) Sein Commentar zu den Kategorieen wird von Simplicius in dem seinigen ziemlich oft angeführt; vgl. Schol. in Arist. 61, a, 25 ff. 63, a, 43. 66, b, 18. 70, b, 26. 71, b, 22. 73, b, 18. 74, b, 2 und Cat. ed. Basil. 44, ε. 65, ε. Dass er auch die Metaphysik erklärte, folgt aus Alex. Metaph. 44, 23 Bon. Schol. 552, b, 29 nicht mit Sicherheit.

3) In dem Bruchstück, welches Th. I, 331, 4 aus Simpl. Phys. 39, a mitgetheilt ist, werden den Pythagoreern nicht allein die zwei platonischen Principien, das Eins und die Materie, zugeschrieben, sondern diese selbst werden auch mit den Neupythagoreern (vgl. Th. III, b, 98 f. 2. Aufl.) auf das Eins oder die Gottheit als ihren einheitlichen Grund zurückgeführt. Die gleiche Ansicht unterschob aber Eudorus auch Plato, wenn er nach Alex. zu Metaph. I, 6. 988, a, 10 den Worten: *τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν* beifügte: *καὶ τῇ ὕλῃ*, so dass demnach, dem stoischen Monismus (worüber S. 131. 138. 145 f.) entsprechend, aber ohne seine materialistische Fassung, auch die *ὕλη* ihrem Wesen nach aus der Gottheit oder dem Ur-Einen entsprungen sein sollte.

4) Ekl. II, 46: *ἔστιν οὖν Εὐδώρου τοῦ Ἀλεξανδρέως ἀκαδημικοῦ φιλοσόφου διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου, βιβλίον ἀξιόκτητον, ἐν ᾧ πᾶσαν ἐπεξελήλυθε προβληματικῶς τὴν ἐπιστήμην.* Die obige Erklärung dieses Ausdrucks ergibt sich aus S. 54 ff., wo der Verfasser, nachdem er Eudor's Eintheilung der Ethik dargestellt hat, fortfährt, *ἀρκτέον δὲ τῶν προβλημάτων*, und nun die Ansichten der verschiedenen Philosophen, zuerst über das *τέλος*, dann über die Güter und Uebel, endlich über die Frage, *εἰ*

Eintheilung wie die Terminologie mehr stoisch, als platonisch[1]); und ähnlich wird es sich wohl auch mit den ethischen | Ausführungen selbst verhalten haben[2]), so dass demnach Eudorus

πᾶν τὸ καλὸν δι᾽ αὑτὸ αἱρετὸν, angibt. Auch diese Abschnitte bis S. 88 sind wohl von Arius Didymus, den Stobäus hier ausschreibt, noch aus Eudorus entlehnt.

1) Nachdem Eud. die gesammte Philosophie in Ethik, Physik und Logik getheilt hat, unterscheidet er in der Ethik drei Theile: *περὶ τὴν θεωρίαν τῆς καθ᾽ ἕκαστον ἀξίας, π. τὴν ὁρμὴν, π. τὴν πρᾶξιν* (*θεωρητικὸν, ὁρμητικὸν, πρακτικόν*). Der erste von diesen Theilen zerfällt dann wieder in zwei Abschnitte: über die Zwecke des Lebens und über die Hülfsmittel zu ihrer Erreichung, und jeder von diesen in eine Anzahl weiterer Unterabtheilungen, unter denen neben anderem die ächt stoischen Titel *περὶ τῶν προηγουμένων, περὶ ἔρωτος, περὶ συμποσίων* (s. o. S. 260 f. 241, 1. 273, 7. 283, 2) vorkommen. Auch die Tugendlehre, einer von den Abschnitten der zweiten Abtheilung (diese nämlich muss mit den Worten S. 50: *τὸ μέν ἐστι περὶ τῶν ἀρετῶν* u. s. w., vor denen wahrscheinlich ein *οὗ* oder *τούτου δὲ* ausgefallen ist, getheilt werden), weist zunächst auf die stoische Fassung, wenn unter den vier Kardinaltugenden an die Stelle der platonischen *σοφία* die *φρόνησις* tritt. Der zweite Haupttheil der Ethik hat theils von der *ὁρμὴ* überhaupt, theils von den *πάθη* zu handeln, die ganz stoisch als *ὁρμὴ πλεονάζουσα* und *ἀῤῥώστημα* definirt werden. Der dritte Haupttheil wird mittelst einiger Unterabtheilungen in acht *τόποι* getheilt, den *παραμυθητικὸς, παθολογικὸς, περὶ ἀσκήσεως, περὶ καθηκόντων, περὶ κατορθωμάτων, περὶ χαρίτων, περὶ βίων, περὶ γάμου*. Wie nahe diese ganze Eintheilung der stoischen steht, wird aus unsern früheren Nachweisungen, S. 206 f., hervorgehen. Mit dem, was dort aus Sen. ep. 84, 14 mitgetheilt ist, trifft Eudorus in seiner Haupteintheilung so vollständig zusammen, und der Anfang dessen besonders, was Stobäus aus ihm anführt, hat mit der Stelle Seneca's so auffallende Aehnlichkeit, dass entweder Seneca dem Eudorus, oder beide einer gemeinsamen, dann jedenfalls stoischen, Quelle folgen müssen.

2) Man sieht diess auch aus dem nächsten Abschnitt des Stobäus, der, wie bemerkt, gleichfalls von Eudorus herzustammen scheint, besonders aus S. 60: *ὑποτελὶς δ᾽ ἐστὶ τὸ πρῶτον οἰκεῖον τοῦ ζῴου πάθος, ἀφ᾽ οὗ κατήρξατο συναισθάνεσθαι τὸ ζῷον τῆς συστάσεως αὑτοῦ, οὔπω λογικὸν ὂν ἀλλ᾽ ἄλογον, κατὰ τοὺς φυσικοὺς καὶ σπερματικοὺς λόγους . . . γενόμενον γὰρ τὸ ζῷον ᾠκειώθη τινὶ πάντως εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς*. M. vgl. hiezu S. 208 f. Wie sich Eudorus hiebei an Antiochus anschloss, zeigt die Vergleichung der unmittelbar folgenden Worte (*ὅπερ ἐστὶν ὑποτελὶς, κεῖται δ᾽ ἔν τινι τῶν τριῶν· ἢ γὰρ ἐν ἡδονῇ ἢ ἐν ἀοχλησίᾳ ἢ ἐν τοῖς πρώτοις κατὰ φύσιν*) mit dem, was Cic. Fin. V, 6, 16 ff. (s. o. S. 518, 1) zunächst aus Antiochus mittheilt.

in dieser Beziehung ganz dem Vorgang des Antiochus folgte. Dass er sich übrigens nicht auf die Ethik beschränkt hatte, erhellt ausser dem schon angeführten noch aus einigen weiteren Spuren [1]).

Wie verbreitet in der zweiten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts jener Eklekticismus war, dessen ausgesprochensten Vertreter wir in Antiochus kennen gelernt haben, kann uns auch das Beispiel des Arius Didymus [2]) zeigen. Denn

1) Nach Strabo XVII, 1, 5. 790 beschuldigten Eudorus und der Peripatetiker Aristo wegen einer Schrift über den Nil sich gegenseitig des Plagiats (welcher Recht hatte, will Strabo nicht entscheiden, doch sagt er, die Sprache der Schrift sei mehr die Aristo's); Achill. Tat. Isag. 96 (169) erwähnt, dass Eud. mit Panätius die heisse Zone für bewohnt halte, und derselbe theilt (wie Diels Doxogr. 22 zeigt) einiges weitere von Eud. dem Mathematiker Diodor und von diesem dem Posidonius entnommene mit.

2) Es ist diess ohne Zweifel derselbe Ἄρειος aus Alexandrien, welcher uns (aus Plut. Anton. 80 f. Reg. apophth. Aug. 3, 5. S. 207. praec. ger. reip. 18, 3. S. 814. Sen. consol. ad Marc. 4 f. Sueton. Octav. 89. Dio Cass. LI, 16. LII, 36. Aelian. V. H. XII, 25. M. Aurel. VIII, 31. Themist. or. X, 130, b, Pet. Julian ep. 51, S. 96 Heyl. vgl. or. VIII, 265, C. Strabo XIV, 5, 4. S. 670) als philosophischer Lehrer und Vertrauter des Augustus und als Freund des Mäcenas bekannt ist, und welcher von dem ersteren so hoch geschätzt wurde, dass er bei Plutarch, Dio und Julian den Alexandrinern nach der Einnahme ihrer Stadt erklärt, er verzeihe ihnen um ihres Gründers Alexander, ihrer schönen Stadt, und ihres Mitbürgers Arius willen. Aus einer Trostschrift desselben an Livia, nach dem Tode des Drusus (9 v. Chr.), welchen Ar. demnach überlebt hat, theilt Seneca a. a. O. ein grösseres Bruchstück mit. Nun wird allerdings Arius in keiner von den angeführten Stellen Didymus genannt, während umgekehrt keiner von den Schriftstellern, welche uns Bruchstücke des Δίδυμος oder Ἄρειος Δίδυμος überliefern, diesen als Alexandriner oder als Freund des Augustus bezeichnet. Aber da keiner von diesen Schriftstellern eine Veranlassung hatte, auf die persönlichen Verhältnisse des Ar. Did. näher einzugehen, so gibt dieser Umstand uns kein Recht, mit Heine (Jahrb. f. class. Phil. 1869, 613) den Freund des Augustus von dem Stoiker Arius Didymus zu unterscheiden. Wir haben hier vielmehr nur den Fall, für welchen Diels Doxogr. 86 noch einige Beispiele aus jener Zeit beibringt, dass derselbe Mann bald mit seinem eigenen, bald mit dem ihm zur Unterscheidung von Gleichnamigen beigefügten Namen seines Vaters, bald mit beiden bezeichnet wird; wie z. B. der bekannte rhodische Rhetor Apollonius bald Ἀπολλώνιος ὁ Μόλωνος, bald Ἀπ. ὁ Μόλων, und selbst bei seinem Schüler Cicero ad Att. II, 1. Brut. 89, 307. 91, 316 Molo, De orat. I, 17, 75. 28, 126. De invent. I, 56

wiewohl dieser Philosoph der stoischen Schule zugezählt wird [1]), kommt er doch in seinen Ansichten jenem Akademiker so nahe, dass man ihn für seinen Schüler zu halten versucht wäre [2]), wenn nicht sein Stoicismus ausdrücklich bezeugt würde. Wir kennen zwar auch | von ihm nur geschichtliche Darstellungen der älteren Lehren, die wahrscheinlich alle Einem und demselben Werk entnommen sind [3]); aber unter denselben befindet | sich eine Ueber-

Apollonius heisst, der Stoiker Musonius Rufus von Epiktet nur Rufus, von andern in der Regel nur Musonius genannt wird (s. u. S. 653, 3 2. Aufl.). Da in diesem Fall bald der Name bald der Beiname voransteht, lässt sich nicht sicher ausmachen, ob *Ἄρειος* oder *Δίδυμος* der ursprüngliche Name unseres Philosophen war; doch macht mir Diels a. a. O. das letztere wahrscheinlicher.

1) Die Epit. Diog. (worüber S. 33, 2) nennt Arius zwischen Antipater (dem Tyrier, über den S. 585, 5) und Cornutus, dem Zeitgenossen Nero's.

2) Auch ich selbst theilte diese, erst durch die Epit. Diog. berichtigte, Ansicht in der zweiten Auflage des vorliegenden Bandes, und im Zusammenhang damit die Vermuthung, dass in der Notiz des Suid. *Δίδυμος Ἀτήϊος (ἢ Ἄττιος) χρηματίσας φιλόσοφος Ἀκαδημαϊκὸς* der *Ἀτήϊος* aus einem *Ἄρειος* entstanden sei. Jetzt muss ich diese Annahme aufgeben. Eher könnte der Atejus Didymus, welcher 2 Bücher *πιθανῶν καὶ σοφισμάτων λύσεις καὶ ἄλλα πολλὰ* schrieb, ein Doppelgänger des später aufgeführten alexandrinischen Grammatikers *Δίδυμος νέος* sein, dem gleichfalls *πιθανὰ* beigelegt werden; doch ist auch diess ganz unsicher.

3) Eine Anzahl von Bruchstücken aus diesem Werke wird unter Nennung desselben und seines Verfassers angeführt. Es sind diess die folgenden: 1) Eine Darstellung der stoischen Ansichten von Gott und der Welt *ἀπὸ τῆς ἐπιτομῆς Ἀρείου Διδύμου*, b. Eus. pr. ev. XV, 15. 2) Die stoische Psychologie aus der *ἐπιτομὴ Ἀρ. Διδ.* ebd. c. 20; aus derselben Quelle scheint aber auch schon c. 18 f., über die Weltverbrennung und Welterneuerung, genommen zu sein. 3) Der gleichen Schrift gehört ohne Zweifel der Bericht über die platonische Ideenlehre an, welchen Eus. a. a. O. XI, 23, 2 f. *ἐκ τῶν Διδύμῳ περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι συντεταγμένων*, Stob. Ekl. I, 330 ohne Namen anführt; ebenso 4) die Aeusserungen über zwei Sinnsprüche der sieben Weisen, die Clemens Strom. I, 300, B aus Didymus mittheilt, und 5) eine Angabe über Theano ebd. 309, C aus *Δίδυμος ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας*. Endlich führt 6) Stob. Floril. 103, 28 *ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιτομῆς* eine Stelle über die peripatetische Lehre von der Eudämonie an; dieselbe Stelle findet sich aber, nach Meineke's Wahrnehmung (Mützell's Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 1859, S. 563 ff.), in der Darstellung der peripatetischen Ethik bei Stob. Ekl. II, 274 f., und dadurch wird bewiesen, dass nicht allein dieser ganze Abschnitt, von S. 242—334, sondern auch der entsprechende über die stoische Lehre,

sicht über die peripatetische Ethik, welche dieselbe der stoischen so nahe rückt, und mit der Auffassung des Antiochus, so wie diese von Cicero dargestellt wird, so vollkommen zusammentrifft, dass kaum ein Zweifel darüber möglich ist, wo wir ihre letzte Quelle zu suchen haben[1]; | und wenn es sich hiebei zu-

S. 90—242, aus der Epitome des Arius entlehnt ist. Ebendaher hat dann aber Stob. wahrscheinlich auch die vier vorangehenden Sectionen des gleichen (6ten) Kapitels von S. 32 an. Wir besitzen demnach sehr beträchtliche Bruchstücke aus dem Werk unseres Philosophen, welche beweisen, dass dasselbe eine umfassende Uebersicht über die Lehren der sämmtlichen früheren Philosophen enthielt. Die nachweisbaren oder muthmasslichen Ueberbleibsel dieser Schrift, so weit sie die Physik betreffen, hat jetzt Diels Doxogr. 445—472, unter Beschränkung der zu weit gehenden Vermuthungen Meineke's gesammelt; über Arius und sein Werk handelt Derselbe S. 69—88.

1) Wie Antiochus in seinem Bericht über die peripatetische (für ihn mit der akademischen zusammenfallende) Ethik den doppelten Zweck verfolgte, die platonisch-aristotelische Lehre gegen die stoischen Angriffe zu vertheidigen, und sie mit der stoischen zu verknüpfen (s. o. S. 605 ff.), so finden wir das gleiche bei Arius. Zur Grundlage nimmt er, wie jener, die allseitig anerkannte Forderung des naturgemässen Lebens, und zwar in ihrer stoischen Fassung: die *φυσικὴ οἰκείωσις* ist der Gesichtspunkt, nach dem entschieden wird, was ein Gut, ein *δι᾽ αὑτὸ αἱρετὸν* sei (von dem *αἱρετὸν* selbst gibt S. 272 eine mit der oben, 223, 4 angeführten stoischen übereinstimmende Definition), der Selbsterhaltungstrieb wird als Grundtrieb anerkannt, *φύσει γὰρ ᾠκειῶσθαι πρὸς ἑαυτὸν* (Stob. 246 f. 252. 258 vgl. was S. 209, 1 über die Stoiker, S. 605 f. über Antiochus angeführt ist); die *καθήκοντα* (auch dieser Begriff ist stoisch) führen sich auf die *ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν* und die *ἀπεκλογὴ τῶν παρὰ φύσιν* zurück (S. 250 vgl. oben 258, 3). Mit Antiochus sucht er nun aber zu zeigen, dass gerade nach diesem Gesichtspunkt Angehörige, Freunde, Volksgenossen, die menschliche Gemeinschaft überhaupt um ihrer selbst willen zu begehren seien; ebenso Lob und Ruhm, Gesundheit, Stärke, Schönheit, körperliche Vorzüge jeder Art; nur seien die Güter der Seele ohne Vergleich mehr werth, als alle andern (S. 246—264); an seinen akademischen Vorgänger erinnert namentlich die Erörterung über die natürliche Liebe aller Menschen zu einander, welche schon S. 607, 3 Schl. berührt wurde. Mit Antiochus (s. o. 607, 1) stellt er die *πολιτικαὶ καὶ κοινωνικαὶ* und die *θεωρητικαὶ πράξεις* als gleich ursprüngliche Aufgaben zusammen (S. 264 f.); mit ihm (s. o. 608, 1) unterscheidet er zweierlei Güter, solche, die als Bestandtheile (*συμπληρωτικὰ*) der Glückseligkeit zu betrachten sind, und solche, die nur etwas dazu beitragen (*συμβάλλεσθαι*); die leiblichen Güter will er nicht, wie Cicero's Antiocheer, der ersten, sondern der zweiten Klasse zuzählen, *ὅτι ἡ μὲν εὐδαιμονία βίος ἐστὶν ὁ δὲ βίος ἐκ πράξεως συμπεπλήρωται* (S. 266 f. vgl.

nächst nur um die Wiedergabe der peripatetischen Lehre handelt, so liegt doch am Tage, dass Arius diese nicht in dem Masse, wie es der Fall ist, der stoischen angenähert, oder eine ältere Darstellung, welche diess that, (die des Antiochus)[1]) sich angeeignet haben könnte, wenn die Unterscheidungslehren der verschiedenen Schulen die gleiche Bedeutung für ihn gehabt hätten, wie für die alten stoischen Auktoritäten, wenn er die Denkweise, welche einem Antiochus seine Darstellung eingab, nicht getheilt hätte, nicht mit ihm den Gegensatz der Stoiker, Akademiker und Peripatetiker gegen ihre gemeinsame Ueberzeugung zurückzustellen geneigt gewesen wäre[2]).

Mit Arius und Antiochus ist der Alexandriner Potamo verwandt, welcher nach Suidas ein Zeitgenosse des ersteren war[3]),

S. 274 f. die Unterscheidung der καλὰ und ἀναγκαῖα, der μέρη εὐδαιμονίας und ὧν οὐκ ἄνευ), widerspricht aber doch zugleich, mit Aristoteles, der Annahme, dass der Tugendhafte auch unter den äussersten Leiden glückselig sei, dem stoischen Satz von der Unverlierbarkeit und Autarkie der Tugend, und der Behauptung, dass zwischen Glückseligkeit und Unseligkeit nichts in der Mitte liege (S. 282 ff. vgl. S. 314), so dass er sich in dieser Beziehung weniger streng zeigt, als Antiochus (s. o. 606, 6). Dagegen wird (S. 266) die stoische Lehre von der εὔλογος ἐξαγωγή (s. o. 305 f.) auch den Peripatetikern aufgedrungen. Für die Tugendlehre benützt Ar. neben Aristoteles namentlich Theophrast (s. Bd. II. b, 860, 1), wie auch der Schüler des Antiochus bei Cic. Fin. V, 5 nur aus diesen beiden schöpfen will (s. o. 606, 8); bedient sich aber in ihrer Darstellung (S. 314) auch der stoischen Unterscheidung zwischen den καθήκοντα und κατορθώματα (s. o. S. 264 f.), und schwärzt (S. 280) auch die stoische προκοπή in sie ein. In der Oekonomik und Politik hält er sich ganz an Aristoteles, nur dass er die dritte von den richtigen Verfassungen nicht Politie, sondern Demokratie, ihr fehlerhaftes Gegenbild Ochlokratie nennt, und neben den richtigen und verfehlten Staatsformen S. 330 die aus den drei ersteren gemischte (die Th. II, b, 892 besprochene des Dicäarchus) besonders aufführt.

1) Aus der gemeinsamen Benützung dieses Akademikers haben wir es vielleicht auch zu erklären, wenn in der Darstellung der stoischen Ethik Cicero und Arius Didymus selbst in den Worten zusammentreffen; vgl. S. 226, 6. 227, 4. 232, 2.

2) Und er scheint auch wirklich bisweilen zu vergessen, dass er blos über fremde Ansichten berichtet, indem er aus der indirekten Rede in die direkte übergeht; vgl. S. 256. 270. 276. 322.

3) Suid. u. d. W. Ποτάμων Ἀλεξανδρεύς, φιλόσοφος, γεγονὼς πρὸ Αὐγούστου καὶ μετ' αὐτόν (wofür wohl κατ' αὐτὸν zu lesen ist).

während Diogenes Laërtius so spricht, als ob er nicht lange vor seiner Zeit, also gegen das Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts, gelebt hätte [1]); vielleicht aber hiebei nur die Angabe eines älteren Schriftstellers unverändert in seine Darstellung herübergenommen hat [2]). Was seine Vorgänger thatsächlich versucht hatten, die Aufstellung eines Systems, welches das Wahre aus den sämmtlichen philosophischen Schulen der Zeit in sich vereinigen sollte, das sprach Potamo auch als seine ausdrückliche Absicht aus, indem er seine Schule als eklektische bezeichnete [3]); und das wenige, was uns über seine Lehre bekannt ist, zeigt allerdings, dass er diesen Namen nicht ohne Ursache gewählt hatte; denn dieselbe verband, so weit sich darüber urtheilen lässt, mit einer wesentlich stoischen Grundlage platonische [4]) und peripatetische Elemente ohne strengere Folgerichtigkeit. Bei der Frage nach dem Kriterium schloss er sich an die Stoiker an, nur dass er an die Stelle der „begrifflichen Vorstellung“, mit unbestimmterer Ausdrucksweise, die „genaueste Vorstellung“ setzte. In der Metaphysik fügte er dem Stoff und der wirkenden Kraft

1) Procem. 21: *ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων.* (Das gleiche, aber mit Weglassung der für ihn freilich noch unpassenderen Worte *πρὸ ὀλίγου* Suid. *αἵρεσις* S. II, 48 B.)

2) Diese von Nietzsche (Rhein. Mus. XXIV, 205 f. Beitr. z. Quellenk. d. Diog. L. 9) ausgesprochene und ausser andern auch von Diels Doxogr. 81, 4 gebilligte Annahme traut freilich Diogenes eine sehr starke Gedankenlosigkeit zu, aber am Ende doch keine, die ihm nicht zugetraut werden könnte. Ueber die verschiedenen Versuche, zwischen den Angaben des Diog. und Suidas zu entscheiden oder zu vermitteln, und über die Lebensverhältnisse unseres Potamo etwas weiteres auszumachen, vgl. m. Fabric. Bibl. gr. III, 184 f. Harl. Brucker Hist. crit. phil. II, 193 ff. J. Simon Hist. de l'école d'Alexandrie I, 199 ff. Bei denselben kam auch die Rücksicht auf die übrigen uns bekannten Männer dieses Namens in's Spiel, den Rhetor Potamo aus Mytilene, der nach Suid. u. d. W. (vgl. *Θεόδ. Γαδ.* und *Λεσβῶναξ*, wo aber der Rhetor *φιλόσοφος* genannt wird) unter Tiberius in Rom lehrte, und den Mündel Plotin's (Porph. v. Plot. 9), den aber die neueren Ausgaben Polemo nennen. Zu ihnen kommt noch der Potamo, von dem Simpl. De coelo 270, a, 42. 289, a, 23 K. Schol. in Ar. 513, b, 8. 515, a, 42 nach Alexander einige mathematische Bemerkungen anführt.

3) S. vorl. Anm.

4) Mit der platonischen Republik hatte er sich nach Suid. in einer eigenen Schrift beschäftigt.

als oberste Gründe die Qualität und den Raum bei; dass er die wirkende Kraft selbst wieder mit den Stoikern auf den Stoff zurückführte, wird nicht gesagt. Das höchste Gut sollte in der Vollendung des Lebens bestehen, deren wesentlichste Bedingung in der Tugend liege, für die aber mit Aristoteles und der älteren Akademie die leiblichen und äusseren Güter gleichfalls unentbehrlich gefunden wurden [1]). Eigene Gedanken sind in dieser oberflächlichen Verknüpfung und unerheblichen Abänderung älterer Lehren kaum zu finden; und so hat auch die „eklektische Schule" ausser der Einen Erwähnung bei Diogenes und seinem byzantinischen Nachtreter keine weitere Spur in der Geschichte zurückgelassen.

5. Die peripatetische Schule im letzten Jahrhundert v. Chr.

Gleichzeitig mit der Wendung, welche in der akademischen Schule durch Antiochus eintrat, nahm auch die peripatetische einen neuen Aufschwung und eine theilweise veränderte Richtung. Wie Antiochus die Akademie zu der Lehre ihres Stifters zurückführen wollte, so wandten sich auch die Peripatetiker auf's neue den Werken des Aristoteles zu: die Erklärung dieser Schriften ist es, auf die sie Jahrhunderte lang, bis in die Zeiten des Neuplatonismus herab, ihre ganze Kraft richten und in der ihre hauptsächlichste Leistung besteht. Es zeigt sich so auch hier die Erscheinung, welche für jene ganze Zeit so bezeichnend ist: je unabweisbarer sich das Gefühl der geistigen Ermattung aufdringt, je stärker das Misstrauen gegen die eigene wissenschaftliche Kraft wird, dessen grundsätzlicher Ausdruck die Skepsis gewesen war, um so lebhafter tritt das Bedürfniss hervor, zu den alten Meistern zurückzukehren, und sich an sie anzulehnen. Doch hat keine andere Schule das Geschäft der Auslegung so eifrig und sorgsam betrieben, | und keine eine so lange und zu-

1) *Ἀρέσκει δ' αὐτῷ* (fährt Diog. a. a. O. fort), *καθά φησιν ἐν στοιχειώσει, κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὸ μὲν ὡς ὑφ' οὗ γίνεται ἡ κρίσις, τουτέστι τὸ ἡγεμονικὸν, τὸ δὲ ὡς δι' οὗ, οἷον τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν. ἀρχάς τε τῶν ὅλων τήν τε ὕλην καὶ τὸ ποιοῦν, ποιότητά τε καὶ τόπον· ἐξ οὗ γὰρ καὶ ὑφ' οὗ καὶ ποίῳ καὶ ἐν ᾧ. τέλος δὲ εἶναι ἐφ' ὃ πάντα ἀναφέρεται, ζωὴν κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελείαν οὐκ ἄνευ τῶν τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτός.*

sammenhängende Reihe von Erklärern hervorgebracht, wie die peripatetische [1]).

Die wissenschaftliche Thätigkeit dieser Schule hatte sich schon seit der Mitte des dritten Jahrhunderts, so weit wir nach den uns erhaltenen Nachrichten urtheilen können, auf die Fortpflanzung, Erläuterung, Vertheidigung und Popularisirung der aristotelisch-theophrastischen Lehren beschränkt, und auch Kritolaus, ihr bedeutendster Vertreter im zweiten Jahrhundert, war nicht darüber hinausgegangen. Nach Kritolaus scheint ihr selbst die genauere Kenntniss der aristotelischen Lehrbestimmungen und Schriften immer mehr abhanden gekommen zu sein. Cicero [2]) und Strabo [3]) sagen diess ausdrücklich, und diese Aussage erhält eine entschiedene Bestätigung durch den Umstand, dass uns, abgesehen von Diodor's Annäherung an die epikureïsche Ethik [4]), von keinem unter den Nachfolgern des Kritolaus, während eines Zeitraums von fast hundert Jahren, ein wissenschaftlicher Satz überliefert ist. Erst Andronikus aus Rhodus gab dem wissenschaftlichen Leben seiner Schule einen neuen Anstoss. Dieser einflussreiche Gelehrte war im zweiten Drittheil des ersten vorchristlichen Jahrhunderts Schulvorstand in Athen [5]). Durch seine

1) Ueber dieselben: Zumpt über d. Bestand d. philosoph. Schulen in Athen. Abhandl. d. Berl. Akademie 1842. Hist.-philos. Kl. 93 f. Brandis über die griech. Ausleger d. arist. Organons, ebd. 1833, 273 f.

2) Top. 1, 3: Ein angesehener Rhetor habe erklärt, dass ihm die Topik des Aristoteles unbekannt sei. *quod quidem minime sum admiratus, eum philosophum rhetori non esse cognitum, qui ab ipsis philosophis praeter admodum paucos ignoraretur.* Werden auch die Peripatetiker hier nicht genannt, so lässt sich doch nicht annehmen, dass die grosse Masse der damaligen Philosophen mit den aristotelischen Schriften unbekannt gewesen wäre, wenn sie nicht auch in der peripatetischen Schule selbst vernachlässigt wurden.

3) In der II, b, 139, 2 angeführten Stelle.

4) Worüber Th. II, b, 934.

5) Andronikus war nach Plut. Sulla 25 ein Zeitgenosse des Tyrannio (s. u. 621, 2); und da nun dieser erst 66 v. Chr. nach Rom gekommen zu sein scheint, Andr. aber seine Abschriften aristotelischer Schriften für seine eigene Ausgabe derselben benützte, wird die letztere jedenfalls nach 60 v. Chr. gesetzt werden müssen. Seinen Geburtsort bezeichnet der stehende Beiname ὁ Ῥόδιος; unter den berühmten Philosophen aus Rhodus nennt ihn Strabo XIV, 2, 13. S. 655. Dass er Vorsteher der peripatetischen Schule (in Athen) war, sagt David Schol. in Arist. 24, a, 20. 25, b. 42. Ammon.

Ausgabe der aristotelischen Schriften [1]), zu welcher ihm der Grammatiker | Tyrannio [2]) die Hülfsmittel geliefert hatte [3]),

De interpret. ebd. 94, a, 21. 97, a, 19. Er wird hier der *ἑνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους* genannt; nach dem Scholion bei Waitz (Arist. Org. I, 45 unt.) jedoch, welches gleichfalls Ammonius beigelegt wird, wäre erst sein Schüler Boëthus dieser elfte gewesen. Je nachdem man nun der einen oder der anderen Angabe den Vorzug gibt, und hiebei Aristoteles selbst mitzählt, oder nicht, würden zu den uns bekannten Schulvorstehern (Aristoteles, Theophrast, Strato, Lyko, Aristo, Kritolaus, Diodor, Erymneus, Andronikus), einer, zwei oder drei fehlen, welche ich aber selbst in dem letztern Fall nicht mit Zumpt (s. Bd. II, b, 927, 1) zwischen Aristo und Kritolaus, sondern in die offenbare Lücke zwischen Erymneus und Andronikus einschieben möchte. Das wahrscheinlichste ist mir aber, dass nur zwei fehlen, und dass desshalb, je nachdem man zählte, sowohl Andronikus als Boëthus der elfte (nicht nach Aristoteles, sondern: von Arist. an gerechnet, *ἀπὸ Ἀριστ.*) genannt werden konnte.

1) Porph. v. Plot. 24 sagt, er selbst habe Plotin's Schriften geordnet, *μιμησάμενος . . . Ἀνδρόνικον τὸν περιπατητικὸν*, welcher *τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε, τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών*. Sowohl diese Aussage, als die Plutarch's (Sulla 26): *παρ' αὐτοῦ [Τυραννίωνος] τὸν Ῥόδιον Ἀνδρόνικον εὐπορήσαντα τῶν ἀντιγράφων* (durch Tyrannio mit Abschriften versehen) *εἰς μέσον θεῖναι*, lässt sich nur von einer wirklichen Ausgabe der aristotelischen Werke verstehen, zumal wenn man hinzunimmt, dass nach Plutarch die Peripatetiker vor Andronikus wegen ihrer mangelhaften Bekanntschaft mit diesen Werken von der Lehre ihres Stifters abgekommen sein sollen. Wenn derselbe den ebenangeführten Worten dann noch beifügt: *καὶ ἀναγράψαι τοὺς νῦν φερομένους πίνακας*, so werden wir uns unter diesen Schriftenverzeichnissen eine Zugabe zu der Ausgabe zu denken haben, die sich aber wahrscheinlich nicht auf blosse Aufzählung der Schriften beschränkte, sondern zugleich Untersuchungen über die Aechtheit, den Inhalt und die Anordnung derselben enthielt. Jedenfalls hatte Andronikus solche Untersuchungen angestellt, wie schon seine Verwerfungsurtheile über die sog. Postprädicamente und über das Buch *περὶ ἑρμηνείας* (s. Th. II, b, 67, 1. 69, 1), und die nähere Begründung derselben beweisen; auch der Satz (bei David Schol. in Arist. 25, b, 41), dass das Studium der Philosophie mit der Logik zu beginnen habe, mag in diesem Zusammenhang vorgetragen worden sein; dagegen kann David, was er ebd. 24, a, 19 über die Eintheilung der aristotelischen Schriften sagt, schon wegen der Anführung der Schrift *περὶ κόσμου* nicht von Andronikus haben, und die Schrift des letzteren De divisione (Boët. De divis. S. 638) kann nicht die Eintheilung der aristotelischen Bücher behandelt haben.

2) Dieser angesehene Gelehrte war aus Amisus im Pontus gebürtig; bei dessen Eroberung durch Lucullus (71 v. Chr.) von Muräna zu seinem

erwarb er sich um die allgemeinere Verbreitung und das gründlichere Studium derselben ein unsterbliches Verdienst[1]); zugleich zeigte er aber auch durch seine Untersuchungen über ihre Aechtheit und Anordnung[2]) und durch seine Commentare[3]) über

Sklaven gemacht, dann freigelassen, lehrte er in Rom (vgl. Bd. II, b, 139, 1), erwarb sich hier ein bedeutendes Vermögen und eine sehr ansehnliche Bibliothek, und starb in hohem Alter (Suid. u. d. W. Plut. Lucull. 19). Nach Strabo XII, 3, 16. S. 548 hat ihn dieser noch gehört. Dass er der peripatetischen Schule angehörte, wird nirgends gesagt, doch weist seine Beschäftigung mit den aristotelischen Werken darauf hin, dass er, wie so viele Grammatiker, mit ihr zusammenhieng. Von ihm ist sein gleichnamiger Schüler, der Freigelassene der Terentia, zu unterscheiden; vgl. Suid. *Τυραν. νεώτ.*

3) Tyrannio hatte sich Gelegenheit verschafft, Apelliko's Bibliothek, die Sulla nach Rom gebracht hatte, zu benützen, und ausser ihm liessen auch noch andere aus derselben Abschriften aristotelischer Werke anfertigen (Strabo XIII, 2, 54. S. 609); durch ihn erhielt dann Andronikus die seinigen (vgl. vorl. Anm. und Bd. II, b, 139). Ob Andr. gleichfalls nach Rom gekommen war, oder nur Abschriften der Recension Tyrannio's erhalten hatte, wird nicht gesagt.

1) Diess nämlich wird man immerhin zugeben können, wenn auch die weitergehende Behauptung, dass die aristotelischen Hauptwerke der peripatetischen Schule vor Andronikus ganz gefehlt haben, sich nicht halten lässt (s. Bd. II, b, 139 ff.).

2) S. o. 621, 1.

3) Am häufigsten wird von diesen seine Erklärung der Kategoricen angeführt, deren Dexipp. in Cat. S. 25, 25 Speng. (Schol. in Arist. 42, a, 30). Simpl. in Cat., Schol. 40, b, 23. 61, a, 25 ff. und an vielen andern (gegen 30) Stellen erwähnt. S. 6, ε. 7, δ (Schol. 41, b, 25. 42, a, 10) scheint Simpl. die Arbeit des Andr. als blosse Paraphrase zu bezeichnen (*Ἀνδρ. παραφράζων τὸ τῶν Κατηγοριῶν βιβλίον*); indessen sieht man aus anderen Angaben, wie die sogleich anzuführenden, dass die Paraphrase nur ein Theil der Aufgabe war, die sich Andr. gestellt hatte, und dass er daneben auch auf die Worterklärung, die Texteskritik, die Frage über die Aechtheit einzelner Abschnitte (s. Th. II, b, 67, 1. 69, 1), und die philosophische Untersuchung des Inhalts eingieng. Vgl. Brandis a. a. O. 273 f. Dass Andr. auch die Physik erklärt hatte, folgt aus Simpl. Phys. 101, a, o. 103, b, m. 216, a, o. m. nicht ganz sicher, wiewohl es durch die erste von diesen Stellen wahrscheinlich wird; Simpl. scheint aber diesen Commentar nicht selbst in den Händen gehabt zu haben, da er ihn sonst wohl öfter anführen würde. Auf eine Auslegung der Schrift von der Seele weisen die Bemerkungen über Arist. De an. I, 4. 408, b, 32 ff. und die hier besprochene xenokratische Definition der Seele, welche Themist. De an. II, 56, 11. 59, 6 Speng. aus

mehrere von ihnen der | peripatetischen Schule den Weg, auf dem sich ihre Kritik und Exegese von da an bewegte. Dass er sich übrigens nicht auf die blosse Erklärung beschränkte, sondern die Selbständigkeit, mit der er als Kritiker bei erheblichen Fragen von der Ueberlieferung abgieng, auch als Philosoph zu behaupten suchte, sehen wir aus verschiedenen, nicht ganz unwichtigen Bestimmungen, durch die er sich in der Kategorieenlehre von Aristoteles entfernte [1]), und noch deutlicher aus seiner Ansicht von der Seele, wenn er diese wirklich im Sinn eines Aristoxenus und Dicäarchus [2]), ebendamit aber auch dem stoischen Materialismus sich annähernd, für ein Produkt des leib-

Andr. anführt. (S. u. S. 624, 1.) Die Definition des πάθος bei Aspas. in Eth. N. (s. u. 625, 2, Schl.) stammt vielleicht aus einem Commentar zur Ethik. Von den zwei noch vorhandenen Schriften, welche den Namen des Andronikus tragen, ist die eine, die Abhandlung De animi affectionibus, das Werk des Andronikus Kallistus aus dem 15. Jahrhundert, die andere, ein Commentar zur nikomachischen Ethik, das des Heliodorus aus Prusa (1367), vgl. Rose im Hermes II, 212. An unsern Andronikus kann bei keinem derselben gedacht werden.

1) Nach Simpl. Cat. 15, ε (Schol. 47, b, 25) betrachtete er mit Xenokrates (vgl. Bd. II, a, 865, 4 — diese Eintheilung ist aber überhaupt platonisch; vgl. ebd. 556, 4) als die Grundkategorieen das καθ' αὑτὸ und das πρός τι (dessen aristotelische Definition er bei Simpl. Cat. 51, β. γ, Schol. 66, a, 39. Porph. Ἐξήγ. ἐ. τ. κατηγ. 43, a erläutert); das καθ' αὑτὸ muss er dann aber noch weiter getheilt haben, denn nach Simpl. S. 67, γ. 69, α Schol. 73, b, 10. 74, b, 29 fügte er zu den vier aristotelischen Arten der Qualität (s. Bd. II, b, 269, 2) noch eine fünfte, unter welche die Dichtigkeit, Schwere u. s. f. fallen sollte, die aber, wie er bemerkte, sich auch unter die παθητικαὶ ποιότητες rechnen lasse, und nur mit Beziehung auf die durch weitere Theilung sich ergebenden Kategorieen kann er gesagt haben (Simpl. 40, ζ. Schol. 59, b, 41 vgl. 60, a, 38), die Relation sei die letzte von allen Kategorieen. Es werden ferner von ihm Bemerkungen über die ἕξις (Simpl. 55, ε. Schol. 68, a, 7), über ποιεῖν und πάσχειν (Simpl. 84, β) und über diejenigen Begriffe erwähnt, welche er unbestimmte Grössen nannte, und desshalb nicht blos zur Relation, sondern auch zur Quantität rechnen wollte (ebd. 36, δ. Schol. 58, a, 37). Endlich wollte er an die Stelle des ποῦ und ποτὲ den Raum und die Zeit setzen, und sowohl jene als die übrigen Orts- und Zeitbestimmungen diesen Kategorieen unterordnen (Simpl. 34, β. 36, β. 87, α. 88, α. β. 91, β, Schol. 57, a, 24. 58, a, 16. 79, b, 1. 30. 37. 80, b, 3). M. vgl. zu dem vorstehenden Brandis a. a. O. S. 273 f. Prantl Gesch. d. Log. I, 537 f.

2) Vgl. Th. II, b, 888. 890.

lichen Organismus erklärte [1]). Sein ganzer Standpunkt war indessen allerdings, wie wir | annehmen müssen, der des Peripatetikers, wenn er auch die Lehre seiner Schule in einzelnen Punkten zu verbessern bestrebt war.

Das Werk des Andronikus wurde von seinem Schüler **Boëthus** aus Sidon [2]) fortgesetzt, der oft mit ihm zusammen genannt wird. Auch er hat sich als Ausleger der aristotelischen Schriften einen bedeutenden Namen gemacht [3]): am bekanntesten

1) Dass er diess gethan habe, behauptet GALEN qu. animi mor. c. 4 Bd. IV, 782 f. K. Wie Andronikus, sagt dieser, sich überhaupt frei und ohne verdunkelnde Umschweife auszusprechen pflege, so erkläre er auch die Seele unumwunden für die *κρᾶσις* (sc. *τοῦ σώματος*) oder die *δύναμις ἑπομένη τῇ κράσει*. In demselben Sinn deutete er nach THEMIST. De an. II, 56, 11. 59, 6 ff. Sp. Xenokrates' bekannte Definition (Th. II, a, 871). Während er nämlich Aristoteles vorwarf, dass er sich in seinen Einwürfen gegen dieselbe einseitig an den Ausdruck (*τοὔνομα τοῦ ἀριθμοῦ*) halte, sah er selbst darin den Gedanken, dass alle lebenden Wesen aus einer *κατά τινας λόγους καὶ ἀριθμοὺς* gebildeten Mischung der Elemente bestehen, so dass sie demnach mit der Zurückführung der Seele auf die Harmonie des Leibes im wesentlichen zusammenfalle. Wenn er nun aber beifügt, diese Zahl werde eine sich selbst bewegende genannt, *αὐτὴ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ τῆς κράσεως ταύτης αἰτία καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς μίξεως τῶν πρώτων στοιχείων*, so stimmt diess nicht mit Galen's Angabe überein, wonach sie erst ein Erzeugniss der *κρᾶσις* wäre, und es fragt sich, ob dieser die Meinung des Andr. nicht verfehlt hat.

2) Seiner Herkunft aus Sidon gedenkt schon STRABO XVI, 2, 24. S. 757; Andronikus nennt als seinen Lehrer AMMON. in Categ. 5 (b. ZUMPT a. a. O. 94); dass er auch Nachfolger desselben war, scheint sich aus dem S. 620, 5 angeführten Scholion zu ergeben. Dieser Annahme steht aber im Wege, dass in den Jahren 45 und 44 v. Chr. sowohl von CICERO selbst (Off. I, 1, 1), als von TREBONIUS (in Cicero's ep. ad Fam. XII, 16), nur Kratippus als Lehrer der peripatetischen Philosophie in Athen genannt, Boëthus nicht erwähnt wird, während doch dieser Philosoph, den noch STRABO a. a. O. als seinen eigenen Lehrer bezeichnet (*ᾧ συνεφιλοσοφήσαμεν ἡμεῖς τὰ Ἀριστοτέλεια*), diesen Zeitpunkt mindestens um ein Jahrzehend, vielleicht um mehrere, überlebt hat. Dazu kommt, dass es Strabo wohl sagen würde, wenn er ihn in Athen gehört hätte. Boëthus muss also anderswo Lehrer der Philosophie gewesen sein; vielleicht hat Strabo seinen Unterricht in Rom benützt.

3) SIMPL. Cat. 1, *α*. 41, *β*. Schol. 40, a, 21. 61, a, 14 nennt ihn *θαυμάσιος* und *ἐλλόγιμος*, und S. 209, *β*. Schol. 92, a, 42 rühmt er seinen Scharfsinn; vgl. S. 3, *γ*, Schol. 29, a, 47: *τὰ τοῦ Βοηθοῦ πολλῆς ἀγχινοίας γέμοντα.*

ist ein Commentar zu den Kategorieen[1]; weitere Spuren finden sich von Erklärungen der Physik und der ersten Analytik, vielleicht auch der Bücher von der Seele und der Ethik[2]. In seiner Auffassung | der peripatetischen Lehre zeigt er gleichfalls, so weit wir darüber urtheilen können, verhältnissmässig viele Selbständigkeit, und eine Hinneigung zu jenem Naturalismus, der schon bei den nächsten Nachfolgern des Aristoteles das platonisch-idealistische Element derselben zurückgedrängt hatte, und der in der Folge besonders bei Alexander von Aphrodisias hervortritt. Es spricht sich diess schon darin aus, dass er das Studium der Philosophie nicht mit der Logik, sondern mit der Physik beginnen wollte[3]. Wenn er ferner läugnete, dass das Allgemeine von Natur früher sei, als das Einzelne[4], und wenn er als eine Substanz im strengen Sinn (*πρώτη οὐσία*) nicht die Form gelten liess, sondern nur den Stoff, und nach einer Seite hin auch das

1) Nach Simpl. 1, *α* einer von denen, welche *βαθυτέραις περὶ αὐτὸ* (das aristotelische Buch) *ἐννοίαις ἐχρήσαντο*, zugleich aber (ebd. 7, *γ*. Schol. 42, a, 8) eine fortlaufende Erklärung *καθ' ἑκάστην λέξιν*. Auch dieser Commentar wird von Simplicius, auch von Dexippus, in den ihrigen ziemlich oft angeführt. In demselben fand sich vielleicht die Behauptung, welche Syrian zur Metaph. Schol. 893, a, 7 bestreitet, dass die platonischen Ideen mit den Gattungsbegriffen zusammenfallen. Eine eigene Abhandlung über das *πρός τι* nennt Simpl. 42, *α*. Schol. 61, b, 9.

2) Auf einen Commentar zur Physik weisen die Anführungen bei Themist. Phys. 145, 14. 337, 23. 341, 9 Sp., welche Simplicius (Phys. 46, a, u. 180, a, o. 181, b, m) ohne Zweifel aus Themist. entlehnt hat, da er in der letzten von diesen drei Stellen ausdrücklich die Worte des Themist., und nur in ihnen die des Boëthus, anführt, und überhaupt von Boëthus in der Physik nur das gibt, was er bei seinem Vorgänger vorfand. Eine Erklärung der ersten Analytik lassen die Anführungen des falschen Galen *Εἰςαγ. διαλ.* S. 19 und Ammon. in Arist. Org. ed. Waitz I, 45 unt. aus der Schlusslehre vermuthen; eine Auslegung der Bücher über die Seele, wenn auch weniger sicher, was Simpl. De an. 69, b, o. über seine Bedenken gegen die Unsterblichkeit, eine solche der nikomachischen Ethik, was Alex. De an. 154, a, u. von seinen Bemerkungen über die Selbstliebe und das *πρῶτον οἰκεῖον*, Aspas. Schol. in Eth. N. (Classical Journal XXIX, 106 und bei Rose Aristot. pseudepigr. 109) über seine und Andronikus' Definition des *πάθος* mittheilt.

3) David, Schol. in Ar. 25, b, 41. Für das folgende ist die Zusammenstellung Prantl's Gesch. d. Log. I, 540 ff. dankbar benützt.

4) Dexipp. in Categ. 54 u. Speng. Schol. in Ar. 50, b, 15 ff.

aus Stoff und Form Zusammengesetzte [1]), so setzt diess eine von der aristotelischen abweichende und dem stoischen Materialismus näher stehende Ansicht über den Werth und die Ursprünglichkeit des Stofflichen in den Dingen voraus. Die gleiche Denkweise kommt in den Aeusserungen über die Unsterblichkeit zum Vorschein, durch die er sich auf die Seite derer stellte, welche die aristotelische Lehre im Sinn ihrer einfachen Läugnung verstanden [2]), und damit stimmt auch | überein, dass er, das Ethische betreffend, behauptete, der ursprünglichste Gegenstand seines Begehrens (das *πρῶτον οἰκεῖον*) sei naturgemäss für jeden er selbst, alles übrige nur wegen seiner Beziehung zu ihm [3]). Auch sonst suchte Boëthus die aristotelischen Bestimmungen da und dort zu berichtigen [4]), während er sie in andern Fällen, namentlich gegen

1) Simpl. Categ. 20, β f. Schol. 50, a, 2. Am Anfang dieser Stelle weist Boëthus die Untersuchung über *νοητὴ* und *σωματικὴ οὐσία* ganz ab, aber nur als nicht hieher gehörig. Mehr nur den Sprachgebrauch betrifft es, dass er (bei Themist. Phys. 145, 14 Sp. Simpl. Phys. 46, a, u.) den Stoff nur in seinem Verhältniss zu der Form, die er noch nicht angenommen hat, *ὕλη*, im Verhältniss zu der ihm mitgetheilten Form dagegen *ὑποκείμενον* genannt wissen wollte. Auch was Simpl. 24, ζ f. Schol. 53, a, 38—45 aus Boëthus anführt, scheint mir nicht sehr erheblich.

2) Simpl. De an. 69, b, o.: *ἵνα μὴ ὡς ὁ Βοηθὸς οἰηθῶμεν τὴν ψυχὴν, ὥσπερ τὴν ἐμψυχίαν, ἀθάνατον μὲν εἶναι ὡς αὐτὴν μὴ ὑπομένουσαν τὸν θάνατον ἐπιόντα, ἐξισταμένην δὲ ἐπιόντος ἐκείνου τῷ ζῶντι ἀπόλλυσθαι.* Es bezieht sich diess auf Plato's ontologischen Beweis für die Unsterblichkeit: Boëthus gibt diesem zu, dass, genau gesprochen, nicht die Seele, sondern nur der Mensch sterbe (weil nämlich der Tod, nach dem Phädo 64, C, in der Trennung der Seele vom Leibe besteht, also die Auflösung des Menschen in seine Bestandtheile, nicht den Untergang der letztern als solchen bezeichnet), aber er meint, die Fortdauer der Seele folge daraus nicht. Aus einer Schrift Porphyr's *π. ψυχῆς*, worin dieser die Unsterblichkeit gegen Boëthus vertheidigte, gibt Eus. pr. ev. XI, 28, 4. XIV, 10, 3 Auszüge. Aus der ersten von diesen Stellen erhellt, dass B. auch den Beweis aus der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes (Phädo 78, B ff.) angegriffen hatte.

3) Diese Ansicht schreibt Alex. De an. 154, a, u. Xenarchus und Boëthus zu, welche sich dafür auf Arist. Eth. N. VIII, 1. 1155, b, 16 ff. IX, 8. 1168, a, 35 ff. (unser Text nennt, offenbar durch Verwechslung der alphabetischen Bücherbezeichnungen Θ I mit den entsprechenden Zahlzeichen, das 9. und 10. Buch) beriefen.

4) Dahin gehört eine Bemerkung bei Simpl. Cat. 109, β. Schol. 92, a, 33 (zu Categ. 14. 15, b, 1 ff.) über die Anwendbarkeit des Gegen-

die Stoiker, in Schutz nahm [1]); doch ist das, was uns in dieser Beziehung überliefert ist, für die Beurtheilung seiner philosophischen Eigenthümlichkeit von geringer Bedeutung.

Ein dritter Erklärer aristotelischer Schriften, welcher der gleichen Zeit angehört, ist Aristo [2]), | ein Schüler des Antiochus, der aber in der Folge von der akademischen Schule zur peri-

satzes von ἠρεμία und κίνησις auf die qualitative Veränderung; der Nachweis, in dem ihm schon Theophrast vorangegangen war, dass die Schlüsse der zweiten und dritten Figur vollkommene seien (Ammon. zu Analyt. pr. I, 1. 24, b, 18 bei Waitz Arist. Org. I, 45); die aus der stoischen Logik (s. o. S. 111) geschöpfte Lehre von den hypothetischen Schlüssen als den ἀναπόδεικτοι, und zwar πρῶτοι ἀναπόδεικτοι (Ps. Galen Εἰςαγ. διαλ. S. 19 Min., bei Prantl S. 554); die Bemerkungen über die Frage, ob die Zeit eine Zahl oder ein Mass sei, und ob sie auch ohne die zählende Seele existirte, b. Themist. Phys. 337, 23. 341, 9 Sp. Simpl. Phys. 180, a, o. 181. b, m. Simpl. Categ. 88, β, Schol. 79, b, 40.

1) So vertheidigt er bei Simpl. 43, α. β. Schol. 62, a, 18. 27 die peripatetische Lehre vom πρός τι gegen die stoische vom πρός τί πως ἔχον, indem er zugleich die aristotelische Definition, in der schon von Andronikus vorgeschlagenen Weise, genauer zu fassen suchte (Simpl. 51, β. Schol. 66, a, 34 vgl. Simpl. 41, β f. 42, α. Schol. 61, a, 9. 25 ff. b, 9). Er fand ferner die Trennung des ποιεῖν und πάσχειν, als zwei verschiedener Kategorieen (Simpl. 77, β. Schol. 77, b, 18 ff.), und ebenso die Kategorie des Habens, welche er besonders eingehend untersuchte (Simpl. 94, ε. Schol. 81, a, 4), wohlbegründet.

2) Von Simpl. 41, γ. Schol. 61, a, 25 neben Boëthus, Eudorus, Andronikus und Athenodor unter den παλαιοὶ τῶν Κατηγοριῶν ἐξηγηταὶ genannt, und somit wohl jedenfalls Verfasser eines Commentars zu dieser Schrift, nicht einer blossen Abhandlung über das πρός τι, welches allerdings seine Erwähnung bei Simplicius, sowohl hier als S. 48, α. 51, β. Schol. 63, b, 10. 66, a, 37 ff., allein veranlasst. (In der letztern Stelle wird die auch von Andronikus und Boëthus gegebene Definition des πρός τί πως ἔχον zunächst aus ihm angeführt, mit dem Zusatz: die gleiche gebe Andronikus.) Er ist wohl jener Alexandriner Aristo, welcher nach Apul. Dogm. Plat. III, S. 277 Hild., schon von diesem mit Recht dafür getadelt, den aristotelischen Schlussformen (vielleicht in einem Commentar zur ersten Analytik) drei *modi* der ersten und zwei der zweiten Figur beifügte, und dem auch im folgenden (wo Prantl Gesch. d. Log. I, 590, 23 das *Aristo* der Handschriften statt *Aristoteles* wiederherstellt) eine Berechnung der syllogistischen Figuren beigelegt wird. Ebenso werden wir bei dem alexandrinischen Peripatetiker Aristo, den Diog. VII, 164 nennt, an ihn zu denken haben. Weiter s. m. S. 614, 1.

patetischen übergieng [1]). Indessen ist uns von ihm nur wenig bekannt, und dieses wenige lässt uns keinen grossen Philosophen in ihm vermuthen. Auch von den übrigen Peripatetikern des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, einem Staseas [2]), Kratippus [3]),

1) Ind. Acad. Hercul. col. 35: (Antiochus hatte zu Schülern) *Ἀρίστωνά τε καὶ Δίωνα Ἀλεξανδρεῖς καὶ Κράτιππον Περγαμηνὸν, ὧν Ἀρίστων [μὲν] καὶ Κράτιππος . . . ἐγένοντο Περιπατητικοὶ ἀποστατήσαντες τῆς Ἀκαδημείας.* Cic. Acad. II, 4, 12 zeigt uns ihn und Dio zu Alexandria in der Gesellschaft des Antiochus mit dem Beisatz: *quibus ille* (Ant.) *secundum fratrem plurimum tribuebat.* Wenn Sen. ep. 29, 6 auf ihn gienge, müsste er in seiner späteren Zeit in Rom gelehrt haben; indessen muss mit dem *lepidus philosophus Aristo,* von dem Seneca hier einige Anekdoten erzählt, ein anderer gleichnamiger gemeint sein, nicht blos weil Sen. diesen zu den *circulatores* rechnet, *qui philosophiam honestius neglexissent, quam vendunt,* sondern auch weil der Julius Gräcinus, von dem dort ein Wort über ihn angeführt wird, erst unter Caligula gestorben ist, der Schüler des Antiochus aber, der um 84 v. Chr. (hierüber S. 589, 5) mit ihm zusammen war, den Anfang der Regierung August's kaum erlebt, jedenfalls nicht lange überlebt haben kann. Der von Strabo XIV, 2, 19. S. 658 erwähnte Koër Aristo darf nicht (mit Zumpt Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-phil. Kl. 68) für den unsrigen gehalten werden, denn jener wird als der Schüler und Erbe des (bekannten) Peripatetikers, d. h. des Aristo aus Julis (Th. II, b, 925) bezeichnet. Vgl. Th. II, b, 925, 2.

2) Staseas aus Neapel, der Lehrer und Hausgenosse Piso's (Cic. De orat. I, 22, 104. Fin. V, 3, 8. 25, 75. s. o. 609, 1, Schl.), wird von Cicero gleichfalls ein *nobilis Peripateticus* genannt, aber doch an ihm getadelt, dass er den äusseren Schicksalen und den leiblichen Zuständen zu viel Gewicht beigelegt habe (Fin. V, 25, 75). Sonst führt ihn noch Censorin. Di. nat. 14, 5. 10, aber mit einer ganz unerheblichen Annahme, an. Da ihn Piso schon De orat. a. a. O., d. h. um 92 v. Chr. hört, muss er mindestens so alt, wie Andronikus, gewesen sein.

3) Dieser Philosoph, aus Pergamus gebürtig, war gleichfalls ursprünglich ein Schüler des Antiochus (vgl. vorl. Anm.). In den Jahren 50—46 begegnet er uns in Mytilene (Cic. De Univ. 1. Brut. 71, 250. Plut. Pomp. 75). Bald darauf muss er aber nach Athen übergesiedelt sein, wo ihm Cicero von Cäsar das römische Bürgerrecht erwirkte, zugleich aber den Areopag veranlasste, ihn zu bitten, dass er in Athen bleibe (Plut. Cic. 24). Hier hörte ihn um diese Zeit Cicero's Sohn (Cic. Off. I, 1, 1. III, 2, 5. ad Fam. XII, 16. XVI, 21), und besuchte ihn Brutus (Plut. Brut. 24). Dass er Schulvorstand war, ist nicht ausdrücklich überliefert, aber durchaus wahrscheinlich. Von seiner wissenschaftlichen Bedeutung spricht Cicero, der ihm sehr befreundet war, mit der höchsten Anerkennung (Brut. 71, 250. Off. I, 1, 1. III, 2, 5. Divin. I, 3, 5. De Univ. 1), doch ist dieses Lob schwerlich

Nikolaus aus | Damaskus [1]) und andern [2]) ist uns zu wenig

ganz unbefangen. Ueber seine Ansichten ist uns nichts überliefert, als was Cic. Divin. I, 3, 5. 32, 70 f. (vgl. Tertull. De an. 46) mittheilt: dass er eine Weissagung im Traum und in der Entzückung *(furor)* zugab, dass er dieselbe mit der peripatetischen Lehre vom göttlichen Ursprung des Geistes begründete, und mit den vielen Fällen von eingetroffenen Weissagungen belegte. Die Anthropologie, die er dabei voraussetzt, ist die aristotelische: *animos hominum quadam ex parte extrinsecus* (= *θύραθεν*, aus dem göttlichen Geiste) *esse tractos et haustos . . . eam partem, quae sensum, quae motum, quae adpetitum habeat, non esse ab actione corporis sejugatam;* mehr platonisch lautet aber der Zusatz: *quae autem pars animi rationis atque intellegentiae sit particeps, eam tum maxime vigere, cum plurimum absit a corpore.*

1) Nikolaus (über den Müller Hist. gr. III, 343 ff.), um 64 v. Chr. in Damaskus geboren (daher *ὁ Δαμασκηνὸς* Athen. IV, 153, f u. ö. Strabo XV, 1, 72. S. 719), und von seinem Vater Antipater, einem wohlhabenden und angesehenen Mann, sorgfältig erzogen, lebte viele Jahre am Hof des jüdischen Königs Herodes als einer seiner Vertrauten, und kam in seiner Begleitung, und einige Jahre später (8 v. Chr.) zum zweitenmal, in seinen Geschäften, nach Rom, wo er sich die Gunst des Augustus erwarb. Ebendahin begleitete er nach dem Tode Herodes d. Gr. dessen Sohn Archelaus, und von dieser Reise scheint er nicht mehr zurückgekehrt zu sein, sondern die letzte Zeit seines Lebens in Rom zugebracht zu haben. M. s. die Nachweisungen aus Suid. *Ἀντίπατρος* und *Νικόλ.*, Nikol. Fragm. 3—6 (den Excerpta de virtutibus entnommen), Joseph. Antiquit. XII, 3, 2. XVI, 2, 3. 9, 4. 10, 8. XVII, 5, 4. 9, 6. 11, 3 (der ebenso, wie Suidas, den eigenen Angaben des Nikolaus folgt) bei Müller. Die Annahme, er sei ein Jude gewesen, die noch Renan Vie de Jésus S. 33 theilt, wird schon durch das widerlegt, was bei Suid. *Ἀντίπ.* über ein Opfer für Zeus und über die Götter zu lesen ist. Ein Anhänger der peripatetischen Lehre (*Περιπατητικὸς* nennt ihn Athen. VI, 252, f. 266, e. X, 415, e. XII, 543, a. IV, 153 f), der er sich schon frühe angeschlossen hatte (Suid. *Νικόλ.*), widmete ihr Nikol. auch einen Theil seiner schriftstellerischen Thätigkeit: seine Schrift *περὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας* (der vielleicht auch entnommen ist, was in der Unterschrift zu Theophrast's metaphysischem Bruchstück, S. 323 Brand., aus seiner *θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικὰ* angeführt wird) nennt Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 493, a, 23; eine zweite, *περὶ τοῦ Παντὸς*, welche *περὶ πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κατ'* [nicht: *καὶ*] *εἴδη* handelte, Ders. ebd. 469, a, 6; eine dritte, *περὶ θεῶν*, aus der er Angaben über Xenophanes und Diogenes von Apollonia mittheilt, Simpl. Phys. 6. a, o. b, o. 32, a, u. b, m; ein ethisches Werk *περὶ τῶν ἐν τοῖς πρακτικοῖς καλῶν* (= *περὶ τῶν καθηκόντων*), eine *πολύστιχος πραγματεία*, Simpl. in Epict. Enchir. 194, c; hier hatte er vielleicht auch über Epikur gesagt, was Diog. X, 4 erwähnt. Indessen wird in keiner dieser Stellen ein philosophischer Satz von ihm angeführt, wie denn Nikolaus ohne Zweifel weit mehr Ge-

Philosophisches von einiger Bedeutung überliefert, als dass wir

lehrter, als Philosoph war. Dass ihn Suid. Περιπατητικὸς ἢ Πλατωνικὸς nennt, könnte auf eine Verbindung des Peripatetischen mit Platonischem hinweisen, wenn darauf überhaupt etwas zu geben wäre. Als Geschichtschreiber wird er von Joseph. Antiquitt. XVI, 7, 1 wegen seiner Parteilichkeit für Herodes getadelt, und ebenso war ohne Zweifel sein Leben August's eine reine Lobschrift. Im übrigen s. m. über seine geschichtlichen Werke Müller, vgl. Dindorf Jahrb. f. class. Philol. Bd. 99, H. 2, 107 ff. Meyer's Vermuthung, dass er die Schrift περὶ φυτῶν verfasst habe, wurde schon Bd. II, b, 98 unt. berührt.

2) Dahin gehört der Besitzer der theophrastischen Bibliothek, Apelliko von Teos (s. Bd. II, b, 139); aber wenn sich dieser Mann auch zeitweise mit peripatetischer Philosophie abgab (Athen. V, 214, d), und eine Schrift über Hermias und Aristoteles verfasste (Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 9), so nennt ihn doch Strabo XIII, 2, 54 S. 609 gewiss mit Recht φιλόβιβλος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος. Ebensowenig wird der Bd. II, b, 934, 3 besprochene Athenio oder Aristio, selbst wenn er wirklich peripatetische Philosophie gelehrt hat, unter den Philosophen eine Stelle verdienen. Etwas jünger ist Alexander, der Lehrer und Freund des M. Crassus, des Triumvirn (Plut. Crass. 3); Athenäus aus dem cilicischen Seleucia, zur Zeit Cäsar's (Strabo XIV, 5, 4. S. 670); Demetrius, der Freund Cato's, welcher in seinen letzten Tagen um ihn war (Plut. Cato min. 65. 67 ff.); Diodotus, der Bruder des Boëthus von Sidon (Strabo XVI, 2, 24. S. 757). Der peripatetischen Schule wird wohl auch der Rhodier Athenodorus angehören, den Quintil. Inst. II, 17, 15 neben Kritolaus als Gegner der Rhetorik nennt vgl. Bd. II, b, 930, 2), und derselbe war vielleicht der Verfasser der von Diog. III, 3. V, 36. VI, 81. IX, 42 angeführten Περίπατοι. Wann er gelebt hat, wissen wir nicht, doch scheint er jünger, als der ihm bei Quintilian vorangestellte Kritolaus, zu sein. — In Rom müsste es nach Cicero schon um den Anfang des ersten Jahrhunderts Kenner der aristotelischen Schriften und der aristotelischen Philosophie gegeben haben, wenn M. Antonius und Q. Lutatius Catulus wirklich so gesprochen hätten, wie er sie De orat. II, 36, 152 ff. sprechen lässt; indessen haben wir keine Bürgschaft dafür, dass diese Darstellung geschichtlich treu ist; vielmehr deutet, Antonius betreffend, Cicero selbst hier und c. 14, 59 verständlich genug an, dass von seiner Kenntniss der griechischen Literatur nichts bekannt war; und wenn es sich mit Catulus immerhin anders verhalten haben mag, sind wir doch schwerlich berechtigt, ihm eine genauere Bekanntschaft mit der griechischen, und insbesondere der peripatetischen Philosophie zuzuschreiben. Der einzige römische Anhänger der letztern, von dem uns aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. berichtet wird, ist jener Piso, über den schon S. 609, 1, Schl. gesprochen wurde; auch er hatte aber, wie dort gezeigt ist, zugleich den Antiochus gehört, dessen eklektische Grundsätze ihm Cicero in den Mund legt.

bei ihnen zu verweilen | Anlass hätten. Doch mag des Xenarchus[1]) und seiner Schrift gegen die aristotelischen Annahmen über den Aether[2]) hier erwähnt werden, sofern dieser Widerspruch gegen eine so tiefeingreifende Bestimmung der aristotelischen Physik einen weiteren Beleg dafür liefert, dass sich doch auch die peripatetische Schule durch die Lehre ihres Stifters nicht so unbedingt binden | liess, um sich nicht mancherlei Abweichungen von derselben zu erlauben.

Ein weit stärkerer Beweis für diese Thatsache liegt aber in einer Schrift, welche vielleicht noch aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert stammt, in dem unter Aristoteles' Namen überlieferten Buch von der Welt[3]). An die Aechtheit dieser Schrift, die schon im Alterthum angezweifelt[4]) und schon von MELANCHTHON[5])

1) Xenarchus aus Seleucia in Cilicien brachte den grössten Theil seines Lebens als Lehrer in Alexandria, Athen und Rom zu; die erste von diesen Städten war es wohl, in der ihn Strabo gehört hat. Mit Arius befreundet und von Augustus wohlgelitten starb er in hohem Alter in Rom. (STRABO XIV, 5, 4. S. 670.)

2) M. s. über diese Schrift und die darin entwickelten Einwürfe gegen die aristotelische Lehre DAMASC. De coelo, Schol. in Arist. 456, a, 6. 460, b, 15. SIMPL. De Coelo, Schol. 470, b, 20—472, a, 22. 472, b, 38 ff. 473, a, 9. 43. b. 24. (9, a, 11. 11, b, 41. 13, b, 6. 36. 14, a, 19. 21, b, 32 ff. 25, b, 4. 27, b, 20. 34, a, 18 K.) JULIAN. orat. V, 162, A f. Simpl. nennt dieselbe: *αἱ πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν ἀπορίαι*, *τὰ πρὸς τὴν π. οὐσ. ἠπορημένα* oder *γεγραμμένα*. In der gleichen Schrift fanden sich vielleicht die Bemerkungen gegen Chrysipp's Lehre vom leeren Raum b. SIMPL. a. a. O. 129, a, 18 K. Sonst wird noch seine Ansicht über das *πρῶτον οἰκεῖον* (s. o. 626, 3) und seine (aristotelische) Definition der Seele (STOB. Ekl. I, 798) angeführt.

3) WEISSE Aristoteles von der Seele und von der Welt. 1829. S. 373 ff. STAHR Aristoteles bei den Römern. 1834. S. 163 ff. OSANN Beiträge z. griech. u. röm. Literaturgesch. 1835. I, 143 ff. PETERSEN in der Anzeige dieser Schrift, Jahrb. f. wissensch. Krit. 1836, 1, 550 ff. IDELER Aristot. Meteorol. II, 286 f. F. GIESELER üb. d. Verf. d. Buchs v. d. W. Ztschr. f. Alterthumsw. 1838, Nr. 146 ff. SPENGEL De Arist. libro X hist. anim. Heidelb. 1842. S. 9 ff. HILDEBRAND Apulej. Opera I, 44 ff. ROSE De Arist. libr. ordine et auct. S. 36. 90 ff. ADAM De auctore libri pseudo-aristotelici *Π. Κ.* Berl. 1861. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE Météorologie d'Aristote, Par. 1863, S. LXXXVIII ff. GOLDBACHER Ztschr. f. österreich. Gymn. XXIV (1873), 670 ff.: Z. Kritik von Apulejus De mundo u. s. f.

4) PROKL. in Tim. 322, E: *Ἀριστοτέλης, εἴπερ ἐκείνου τὸ περὶ κόσμου βιβλίον.*

5) Physica, Opp. ed. Bretschn. XIII, 213 f.

geläugnet wurde, die aber auch in neuerer Zeit noch einzelne Vertheidiger gefunden hat[1]), ist nicht zu denken. Ebensowenig kann man sie aber einer anderen Schule, als der peripatetischen, zuweisen, und statt einer dem Aristoteles unterschobenen Schrift das Werk eines jüngeren Philosophen, welches sich selbst nicht für aristotelisch ausgab, oder die Bearbeitung eines solchen Werkes darin sehen. Wenn vielmehr in neuerer Zeit ihr Verfasser bald in Chrysippus[2]), bald in Posidonius[3]), bald in Apulejus[4]) gesucht wurde, so stehen jeder von diesen Vermuthungen die gewichtigsten Bedenken entgegen. Von Chrysippus ist es höchst unwahrscheinlich, dass er eine Schrift unter fremdem Namen, ganz undenkbar, dass er sie unter dem des Aristoteles in die Welt geschickt hätte; dass aber die unsrige diesen Namen sich selbst beilegte, ist unbestreitbar[5]), | und wenn Osann ihre Widmung an Alexander[6]) von dem übrigen Werke trennen will, so ist diess

1) Zuletzt noch, und in sehr zuversichtlichem Ton, ist sie von Weisse a. a. O. behauptet worden. Ich werde es mir jedoch hier um so eher ersparen dürfen, diesem verfehlten Rettungsversuch seine Blössen im einzelnen nachzuweisen, da diess schon von Osann, Stahr, Adam S. 14 ff. u. a. ausreichend geschehen ist, und da die sachlich entscheidenden Punkte ohnedem im folgenden zur Sprache kommen werden.

2) Osann a. a. O., der diese Vermuthung ausführlich zu begründen sucht.

3) Ideler a. a. O. nach Aldobrandinus, Huëtius, Heinsius.

4) Stahr a. a. O. und in anderer Weise Adam. Dem ersteren folgt, ohne ihn zu nennen, Barthélemy Saint-Hilaire.

5) Osann zwar erklärt sich S. 191 sehr entschieden gegen die Annahme, dass sie Aristoteles absichtlich unterschoben sei. In ihrer Darstellungsweise und ihrem Inhalt trete das Unaristotelische so grell hervor, dass nur ein mit Aristoteles gänzlich unbekannter Mann oder ein Thor den Wahn hätte hegen können, es werde die Schrift für eine aristotelische angesehen werden. Allein dieser Grund — der einzige, den er beibringt — würde viel zu viel beweisen. Wie viele unterschobene Werke gibt es nicht, denen wir die Unterschiebung auf den ersten Blick ansehen! Daraus folgt aber nicht, dass sie keine Unterschiebungen, sondern nur, dass sie ungeschickte Unterschiebungen sind. Im vorliegenden Fall war ja aber die Unterschiebung nicht einmal plump genug, um nicht unzählige, und selbst in unserer Zeit noch Philosophen und Kritiker, wie Weisse, zu täuschen. Und konnte denn eine handgreiflich unaristotelische Schrift leichter für aristotelisch gehalten werden, wenn sie anonym war, als wenn sie selbst sich für ein Werk des Aristoteles ausgab?

6) Natürlich Alexander den Grossen; denn dass dieser Alexander auch

ein Gewaltstreich, zu dem wir auch nicht das entfernteste Recht haben [1]). Wenn sich ferner die Darstellung des Chrysippus, nach dem einstimmigen Zeugniss der Alten und nach den uns noch vorliegenden Proben, ebenso durch ihre lehrhafte Weitschweifigkeit, wie durch ihre dialektische Pedanterie und ihre Verachtung alles Redeschmucks auszeichnete [2]), so zeigt unsere Schrift so durchaus die entgegengesetzten Eigenschaften, dass es schon desshalb ganz unmöglich ist, sie diesem Stoiker beizulegen. Nicht minder entschieden ist aber diese Annahme auch durch ihren Inhalt ausgeschlossen. Dass sie manche stoische Lehrbestimmungen aufgenommen hat, und dass sie diese zum Theil in den Formeln ausdrückt, welche sich seit Chrysippus in der stoischen Schule fortgepflanzt hatten, ist freilich unläugbar; nichtsdestoweniger widerspricht sie aber, wie sogleich | gezeigt werden soll, den wichtigsten Unterscheidungslehren der stoischen Schule gegen die peripatetische so entschieden, dass sie jedem anderen eher beigelegt werden könnte, als Chrysippus. Wollen wir endlich der bestimmteren Nachweisung über die Abfassungszeit unseres Buches hier noch nicht vorgreifen, so genügt zur Widerlegung von Osann's Hypothese auch schon die Bemerkung, dass Chrysipp's Schrift von der Welt aus mindestens zwei Büchern bestand, und dass solches aus ihr angeführt wird, was sich in der unsrigen gar nicht findet [3]). — Die gleichen Gründe gelten aber grossentheils auch gegen diejenigen, welche in Posidonius den Verfasser

irgend ein anderer uns nicht näher bekannter Mann dieses Namens sein könnte, wird kein Leser des Buchs Osann (S. 246) so leicht glauben.

1) Osann S. 246 f. hat auch weiter keinen Beweis dafür, als dass jene Widmung mit seiner Vermuthung über den Verfasser des Buchs unvereinbar ist. Abgesehen davon findet sich weder in den äusseren Zeugnissen noch in der inneren Beschaffenheit der Stelle eine Spur davon, dass sie ursprünglich gefehlt hätte. Auch c. 6. 398, b, 10 wird aber so gesprochen, als solle das Perserreich als noch bestehend gedacht werden, und wenn der Verf. bei verhältnissmässig vielen Beziehungen auf Aeltere jede bestimmte Anspielung auf nacharistotelisches sorgfältig vermieden hat, sieht man auch daraus, dass er seine Arbeit für aristotelisch ausgeben will.

2) Vgl. S. 42.

3) Stob. Ekl. I, 180. Alex. Aphr. Anal. pr. 58, b, u. (s. o. 155, 1. 158, 1). Gegen Osann vgl. m. Petersen S. 554 ff., Gieseler, Spengel, Adam a. d. a. O.

der pseudoaristotelischen Abhandlung vermuthen. Die blühende Sprache derselben liesse sich ihm allerdings immerhin weit eher zutrauen, als Chrysippus, und im einzelnen findet sich manches darin, was statt der Zeit des Chrysippus annähernd in die des Posidonius verweist; ja wir werden noch finden, dass ihr Verfasser diesen Philosophen in einem bedeutenden Theil seiner Arbeit aller Wahrscheinlichkeit nach unmittelbar benützt hat. Aber dass er Aristoteles eine Schrift unterschoben haben sollte, ist von Posidonius gerade so unwahrscheinlich, als von Chrysippus; und wenn wir allerdings an einzelnen Punkten bei jenem eine Hinneigung zur akademischen und peripatetischen Philosophie bemerken konnten, so geht diese doch lange nicht so weit, dass er mit unserem Verfasser den Grundlehren seiner Schule untreu geworden wäre, die substantielle Gegenwart Gottes in der Welt, die Weltzerstörung und Weltverbrennung aufgegeben, den Aether von dem Feuer und allen elementarischen Körpern überhaupt unterschieden hätte [1]). — Bei Apulejus freilich würde dieser Anstoss wegfallen: in seiner Schrift von der Welt hat er sich ja den Inhalt der aristotelischen jedenfalls vollständig angeeignet. Aber was berechtigt uns, ihn nicht blos für den Uebersetzer und Bearbeiter, sondern auch für den Verfasser der letzteren zu halten? Wenn sie vor Apulejus allerdings, in den | uns erhaltenen Ueberresten der alten Literatur, nicht erwähnt wird [2]), so folgt daraus nicht, dass sie nicht vorhanden war; und wenn Apulejus im Eingang seiner lateinischen Recension so spricht, als wäre dieselbe nicht eine blosse Uebersetzung, sondern eine selbständige Arbeit, auf aristotelischer und theophrastischer Grundlage [3]), so fehlt doch

1) In diesem Sinn erklären sich gegen die Posidonius-Hypothese: Bake Posidon. rel. 237 f. Spengel S. 17. Adam S. 32.

2) Die Anführung bei Justin cohort. ad Gr. c. 5 kann nämlich nicht für früher gelten, als Apulejus, da der Aechtheit dieser Schrift, wie neuerdings wieder Adam S. 3 ff. gegen Semisch gezeigt hat, entscheidende Gründe entgegenstehen.

3) Am Schluss der Widmung an Faustinus, welche im übrigen von der des falschen Aristoteles an Alexander sich nur durch unbedeutende Aenderungen und Auslassungen unterscheidet: *quare [nos Aristotelem prudentissimum et doctissimum philosophorum] et Theophrastum auctorem secuti, quantum possumus cogitatione contingere, dicemus de omni hac coelesti ratione* u. s. w.

jeder Beweis dafür, dass er es mit dem schriftstellerischen Eigenthumsrecht strenge genug nahm, und von leerer Ruhmredigkeit frei genug war, um nicht auf die untergeordneten Veränderungen und Zuthaten, durch welche sich sein Werk von dem aristotelischen unterscheidet [1]), schon den Anspruch eigener Urheberschaft zu gründen [2]). Eine genauere Untersuchung lässt darüber keinen Zweifel, dass seine lateinische Schrift von der Welt nicht, wie STAHR und BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE wollen, das Vorbild, sondern eine blosse Ueberarbeitung der griechischen ist, die sich in unserer aristotelischen Sammlung befindet; denn durchweg hat diese die kürzere, schärfere, ursprünglichere Ausdrucksweise, jene den Charakter einer umschreibenden Uebersetzung; die blühende Sprache der ersteren geht in der zweiten nur zu oft in einen Schwulst über, der mitunter ohne Vergleichung des griechischen Textes fast unverständlich ist; und während in der lateinischen sich nichts findet, was sich nicht als Bearbeitung oder Uebersetzung der griechischen begreifen liesse, hat diese umgekehrt Stellen, die unmöglich aus der lateinischen geflossen sein können, vielmehr ihrerseits dem Lateiner offenbar vorlagen [3]). Diess aber zuzugeben, und nun Apulejus auch zum Verfasser unseres grie-

Die eingeklammerten Worte fehlen in den besten Handschriften, sind aber doch für ächt zu halten; vgl. GOLDBACHER a. a. O. S. 690.

1) Ueber dieselben HILDEBRAND Apul. Opp. I, XLVII f.

2) Das Alterthum hatte hierüber bekanntlich weit weniger strenge Begriffe, als wir, und noch ganz andere Leute, als Apulejus, verfahren in dieser Beziehung mit einer Unbefangenheit, die uns überraschen muss. Eudemus z. B. scheint nirgends gesagt zu haben, dass seine Physik nur eine neue Ausgabe der aristotelischen sei, und ebensowenig sagt er es in seiner Ethik, er redet hier vielmehr, auch wo er sich noch so genau an Aristoteles hält, ganz als selbständiger Schriftsteller in eigenem Namen; ebenso der Verfasser der grossen Moral. Auch Cicero hat bekanntlich grosse Abschnitte seiner Schriften geradezu aus dem Griechischen übersetzt oder höchstens ausgezogen, ohne seine Quellen auch nur zu nennen. Und hätte denn Apulejus mit dem *Aristoteles et Theophrastus auctor* die Quellen einer Schrift, die stoischen Schriftstellern und stoischer Lehre so viel entnommen hat, wirklich genannt?

3) Einige der beweisendsten sind π. Κόσμου 392, a, 5. 395, a, 7. 398, b, 23. 400, a, 6. b, 23 mit den entsprechenden Stellen bei Apul. De mundo c. 1. 12. 27. 33. 35, S. 291. 317. 362. 368 Oud. verglichen. Im übrigen kann ich für das obige auf ADAM S. 38 ff. GOLDBACHER 671 f. verweisen.

chischen Buches zu machen, welches er selbst dann in der Folge in's Lateinische übertragen habe [1]), geht gleichfalls nicht. Denn für's erste gibt man damit den einzigen Grund, der die Hypothese seiner Urheberschaft wenigstens scheinbar stützen könnte, die Glaubwürdigkeit seiner eigenen Aussagen, selbst auf: man hält es für unmöglich, dass er seine Schrift als selbständige Arbeit dargestellt haben sollte, wenn sie blosse Ueberarbeitung einer fremden war, aber man traut ihm unbedenklich zu, dass er das eigene Werk in dessen griechischem Original Aristoteles unterschoben habe [2]): um ihn von dem Vorwurf der Prahlerei rein zu waschen, schreibt man ihm eine Fälschung zu [3]). Zweitens aber würde diese Annahme zu der Unwahrscheinlichkeit führen, dass Apulejus, der lateinische Rhetor, in der griechischen Sprache sich ungleich besser, einfacher und schärfer ausgedrückt hätte, als in seiner Muttersprache, dass er das, was in der griechischen Schrift vollkommen klar ist, trotzdem, dass er selbst sie verfasst hatte, in ihrer lateinischen Ueberarbeitung nicht selten bis zur Unverständlichkeit verdunkelt, ja geradezu missverstanden hätte [4]). Um endlich anderes zu übergehen, so können wir Apulejus, nach den Proben seiner philosophischen Befähigung, die in seinen übrigen Werken vorliegen, eine immerhin so bedeutende Leistung, wie die Schrift | von der Welt, kaum zutrauen, und wir müssten

1) Adam a. a. O. 41 ff.

2) Denn dass der Verfasser der griechischen Schrift diese für aristotelisch ausgibt, ist schon S. 633, 1 nachgewiesen worden; auch Apulejus bezeichnet sie aber als solche in der S. 634, 3 angeführten Stelle des Prooemiums und c. 6, S. 300 Oud., wo er mit Beziehung auf *Π. Κ.* 3. 393, a, 27 sagt: *[mare] Africum, quod quidem Aristoteles Sardiniense maluit dicere.*

3) Und bei dieser Fälschung müsste er überdiess noch möglichst zweckwidrig verfahren sein; denn wenn er die griechische Ausgabe seines Buchs für das Werk des Aristoteles, die lateinische für sein eigenes Werk erklärte, so wird jede von diesen zwei Aussagen durch die andere aufgehoben.

4) Eine Reihe der schlagendsten Beweise, nicht allein für die Abhängigkeit des Apulejus von unserem griechischen Texte, sondern auch für die Missverständnisse, die ihm bei der Wiedergabe desselben begegnet sind, und von denen einige bereits aus falschen Lesarten herrühren, gibt jetzt Goldbacher S. 679 ff., und Derselbe weist S. 674 f. nach, wie wenig Adam mit der Behauptung Recht hat, dass Apulejus nach seiner eigenen Aussage die Gewohnheit gehabt habe, dieselbe Schrift in lateinischer und griechischer Sprache abzufassen.

andererseits in dieser Schrift, wenn sie von ihm herrührte, viel bestimmtere Spuren jener platonisirenden Metaphysik und Theologie, und namentlich auch jener Dämonologie zu finden erwarten, die uns bei Apulejus in der Folge noch begegnen werden. Auch dieser Versuch, einen bestimmten Verfasser für unser Buch aufzuzeigen, wird daher für verfehlt zu halten sein, und die Frage wird für uns überhaupt nicht die sein können, von wem es verfasst ist, sondern nur die, welcher Zeit und welcher Schule sein Verfasser angehört hat.

Dass nun dieser Verfasser sich selbst zu den Peripatetikern rechnete, wird schon durch den Namen des Aristoteles, den es an der Stirne trägt, wahrscheinlich; denn durch diesen Namen wendet es sich zunächst an die peripatetische Schule mit dem Anspruch, für eine ächte Urkunde ihrer Lehre zu gelten. Das gleiche bestätigt aber auch sein Inhalt. So weit auch die Weltanschauung, die es vorträgt, von der ächt aristotelischen abliegt, und mit so vielen fremdartigen Bestandtheilen sie versetzt ist, so sind doch ihre Grundzüge der aristotelischen Lehre entnommen, und sie steht dieser mindestens ebenso nahe, als z. B. die Philosophie des Antiochus der platonischen. Die metaphysischen Grundlagen des aristotelischen Systems lässt der Verfasser allerdings, im Geist jener Zeit, unberücksichtigt, aber in seiner Vorstellung über das Weltganze und sein Verhältniss zur Gottheit schliesst er sich zunächst an Aristoteles an. Aristotelisch ist es, wenn er den Abstand unserer Welt von der höheren, ihre Wandelbarkeit und Unvollkommenheit, im Gegensatz zu der Reinheit und Unveränderlichkeit der himmlischen Sphären hervorhebt [1]), wenn er die Vollkommenheit des Seins mit der Entfernung vom äussersten Himmel stufenweise abnehmen lässt [2]), wenn er den Unterschied des Aethers, aus welchem die himmlischen Körper bestehen, von den vier Elementen, in unverkennbarem Widerspruch gegen die stoische Lehre, nachdrücklich behauptet [3]). Während ferner das | göttliche Wesen, der stoischen

1) C. 6, 397. b, 30 ff. 400, a, 5 f. 21 ff.

2) C. 6, 397, b, 27 ff.

3) C. 2, 392, a, 5. 29 ff. c. 3. 392, b, 35; vgl. Bd. II, b, 434 ff. Wie eng sich unsere Schrift hiebei an die aristotelischen Darstellungen anschliesst, ist schon a. a. O. S. 437, 6 bemerkt. Dass sie dann auch wieder

Lehre zufolge, die ganze Welt, bis auf das hässlichste und geringste hinaus, durchdringen sollte, so findet unser Verfasser diese Vorstellung der göttlichen Majestät durchaus unwürdig; er seinerseits erklärt sich statt dessen auf's bestimmteste für die aristotelische Annahme, dass Gott, von aller Berührung mit dem Irdischen entfernt, an den äussersten Grenzen der Welt seinen Sitz habe, und von hier aus, ohne sich selbst zu bewegen, durch eine einfache Wirkung die Bewegung des Weltganzen, so mannigfaltig sie sich auch in der Welt gestalten mag, hervorbringe [1]). Noch weniger kann er natürlich die Gleichstellung Gottes und der Welt zugeben: eine stoische Definition, welche dieselbe ausspricht, eignet er sich nur in der Art an, dass er ihre pantheistischen Bestimmungen zuvor ausmerzt [2]). Auch | darin zeigt sich endlich

(392, b, 35. a, 8) von fünf στοιχεῖα, Aether, Feuer u. s. f. redet, ist unerheblich: auch Aristoteles hatte den Aether πρῶτον στοιχεῖον genannt (vgl. Bd. II, b, 437, 7), und wenn er ihn als ἕτερον σῶμα καὶ θειότερον τῶν καλουμένων στοιχείων bezeichnet (gen. an. II, 3. 736, b, 29), so meint sie 392, a, 8 dasselbe mit στοιχεῖον ἕτερον τῶν τεττάρων, ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον. Auch Osann S. 168. 203 f. gibt übrigens zu, dass die Ansicht der Schrift Π. Κ. über den Aether aristotelisch ist; um so mehr ist aber zu verwundern, dass er glauben konnte, dieselbe Ansicht könne auch Chrysippus vorgetragen haben, da doch unsere Schrift ausdrücklich gegen die stoische Gleichstellung des Aethers mit dem Feuer (s. o. 185, 2. 3) auftritt, und da wir auch aus Cic. Acad. I, 11, 39 sehen, dass dieses einer der bekanntesten Streitpunkte zwischen Stoikern und Peripatetikern war. Die Frage ist auch wirklich nicht unwichtig, denn an der Unterscheidung des Aethers von den vier Elementen hängt für Aristoteles der Gegensatz des Diesseits und Jenseits.

1) Es gehört hieher das ganze sechste Kapitel. Auch hier ist die Polemik gegen den Stoicismus unverkennbar (m. vgl. S. 397, b, 16 ff. 398, a, 1 ff. b, 4—22. 400, b, 6 ff.), und die Annahme (Osann 207), dass die Abweichung von demselben nur eine Anbequemung an die Volksreligion sei, durchaus unzulässig; um die Volksreligion handelt es sich hier gar nicht, sondern um die aristotelische Theologie, wollte sich aber Chrysippus an die Volksreligion anlehnen, so wissen wir bereits, dass er diess ohne Widersprüche gegen die Grundbestimmungen seines Systems zu thun wusste. Als ein besonderes Anzeichen des peripatetischen Ursprungs unserer Schrift ist aus dieser Auseinandersetzung anzuführen, dass die Stelle 398, b, 16 ff. auf De motu anim. 7. 701, b, 1 ff. Rücksicht zu nehmen scheint.

2) Die Schrift Π. Κ. beginnt, nach der Einleitung c. 1, mit Definitionen des κόσμος, in denen sie sich nicht blos überhaupt an die Stoiker, sondern noch bestimmter an diejenige Darstellung stoischer Lehren anschliesst, von

der Verfasser als Peripatetiker, dass er die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Welt, gleichfalls eine Unterscheidungslehre dieser Schule gegen den Stoicismus, ausdrücklich vertheidigt [1]). So wenig aber die Schrift hiernach von einem Stoiker, oder gar von einem Haupte der stoischen Schule, wie Posidonius oder Chrysippus, verfasst sein kann, so bedeutend tritt doch in ihr das Bestreben hervor, die stoische Lehre mit der aristotelischen zu verbinden, und eben die Bestimmungen, denen eine unbedingte Anerkennung verweigert worden ist, theilweise in sie aufzunehmen. Mit den stoischen Schriften, die der Verfasser benützte, ja ausschrieb [2]), hat er sich auch stoische Lehren in umfassender Weise angeeignet; und es gilt diess nicht blos von den kosmologischen, astronomischen und meteorologischen Einzelnheiten, die Osann geltend macht [3]), sondern auch von solchen Bestimmungen, welche in das ganze System tief eingreifen. Gleich am Anfang der kosmologischen Darstellung [4]) treffen wir eine chrysippische Definition des *κόσμος*. An einem späteren Orte wird im Geist und nach dem Vorgang des stoischen Systems ausgeführt, wie es eben der Gegensatz unter den Elementen und Theilen der Welt sei, auf dem die Einheit und Erhaltung des Ganzen beruhe [5]), diese Einheit selbst wird mit dem stoischen Begriff der Sympathie bezeichnet [6]), und damit uns seine Uebereinstimmung mit den Stoikern nicht entgehe, hat der Verfasser nicht unterlassen, die

welcher uns Stob. Ekl. I, 444 (s. o. 147, 1) Bruchstücke erhalten hat. Nur um so bemerkenswerther sind aber die Aenderungen, welche sie dabei nöthig findet. *Κόσμον δ'*, heisst es bei Stob., *εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων, ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεὸς, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.* Unsere Schrift nimmt die erste von diesen Definitionen wörtlich auf, die zweite übergeht sie, statt der dritten aber sagt sie: *λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεῶν τε καὶ διὰ θεῶν φυλαττομένη.*

1) C. 4, Schl. c. 5, Anf. Ebd. 397, a, 14 f. b, 5.

2) Der Nachweis hiefür wird tiefer unten gegeben werden.

3) S. 208 ff.

4) C. 2, Anf. s. o. 638, 2.

5) C. 5.

6) C. 4, Schl.: *αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες.*

grosse Auktorität dieser Schule, den Heraklit, ausdrücklich als | Zeugen für sich anzuführen[1]). In seiner Ansicht über die Elemente schliesst er sich an die Stoiker an, wenn er als die Grundeigenschaft der Luft, von Aristoteles abweichend, die Kälte bezeichnet[2]). Den stoischen Begriff des Pneuma, für den es ja auch in der peripatetischen Lehre nicht an Anknüpfungspunkten fehlte, weiss er sich anzueignen[3]). Am auffallendsten ist jedoch seine Annäherung an den Stoicismus in der Theologie. Wird auch der stoische Pantheismus als solcher, die Verbreitung der göttlichen Substanz durch die Welt, zurückgewiesen, so will sich doch der Verfasser seine Sätze ganz gerne gefallen lassen, sobald sie statt des göttlichen Wesens auf die göttliche Kraft bezogen werden[4]), und er lehrt demnach, dass sich die von der Gottheit ausgehende Wirkung zunächst zwar nur auf die äusserste Sphäre der Welt, weiterhin jedoch von dieser auf die inneren Sphären erstrecke, und so durch das Ganze fortpflanze[5]). Gott ist daher das Gesetz des Ganzen[6]), von ihm geht die Ordnung der Welt aus, vermöge deren sie sich in den verschiedenen Gattungen von Wesen mittelst ihrer eigenthümlichen Besamung gliedert[7]), und in Folge dieser seiner allwaltenden Wirkung führt Gott die mancherlei Namen, deren Aufzählung und Erklärung in der Schrift *Π. Κ.* das Gepräge des ächtesten Stoicismus trägt. Der

1) C. 5. 396, b, 13 vgl. c. 6, Schl.

2) C. 2. 392, b, 5: *ὁ ἀὴρ . . . ζοφώδης ὢν καὶ παγετώδης τὴν φύσιν.* Ebenso, wie S. 183, 2 gezeigt ist, die Stoiker, wogegen Aristoteles (vgl. Bd. II, b, 444) die Kälte für die Grundbestimmung des Wassers, die Feuchtigkeit für die der Luft hält.

3) C. 4. 394, b, 9: *λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία.* Vgl. hiezu was S. 138, 1. 191, 1. 331, 3 angeführt ist.

4) C. 6. 397, b, 16: *διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινὲς προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα τὰ καὶ δι᾽ ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι᾽ ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ.*

5) C. 6. 398, b, 6 ff. 20 ff. vgl. 396, b, 24 ff.

6) C. 6. 400, b, 8: *νόμος γὰρ ἡμῖν ἰσοκλινὴς ὁ θεός.* Der Begriff des *νόμος* für die Weltordnung ist bekanntlich vorzugsweise stoisch. Vgl. S. 140 u. 222 f. 303 f.

7) C. 6. 400, b, 31 ff. Auch diese Darstellung erinnert an stoisches, an die Lehre von den *λόγοι σπερματικοί.*

Name, die Prädikate und die Herkunft des Zeus werden hier ganz im stoischen Sinn erklärt, die *ἀνάγκη*, die *εἱμαρμένη*, die *πεπρωμένη*, die | Nemesis, die Adrasteia, die Moiren werden mittelst stoischer Etymologieen auf ihn gedeutet, es werden zur Bestätigung der philosophischen Lehren Dichtersprüche, in der Weise des Chrysippus, eingestreut [1]. Man sieht deutlich, der Verfasser will zwar die peripatetische Lehre festhalten, aber er will mit ihr auch von der stoischen alles, was dieser Vereinigung nicht allzusehr widerstrebt, verbinden [2]. Dass auch Plato mit seinen Sätzen übereinstimme, wird am Schluss der Schrift durch die rühmende Anführung einer Stelle aus den Gesetzen (IV, 715, E) angedeutet; an denselben erinnert es, wenn Gott nicht blos als der Allmächtige und Ewige, sondern auch als das Urbild der Schönheit gepriesen wird [3]. Natürlich war aber dieser, wie jeder Eklekticismus, nur durch Abschwächung des streng philosophischen Interesses und der philosophischen Bestimmtheit möglich, und so sehen wir denn in der Schrift *Π. Κ.* neben der wohlfeilen Gelehrsamkeit, die sie besonders c. 2—4 ausbreitet, das populär theologische Element dem eigentlich philosophischen gegenüber entschieden im Uebergewicht. In den Erörterungen über die Jenseitigkeit des göttlichen Wesens nimmt diese Religiosität sogar eine mystische Färbung an, wenn es die Würde Gottes und seine Erhabenheit über jede Berührung mit der Welt ist, welche den Hauptgrund gegen die Immanenz des göttlichen Wesens abgibt. Wir sehen hier, wie der Eklekticismus den Uebergang von der reinen Philosophie zu der religiösen Spekulation der Neuplatoniker und ihrer Vorgänger vermittelte. Indem man den Weg der strengeren Forschung verliess, und nur diejenigen Ergebnisse der Spekulation festhielt, welche sich dem all-

1) C. 7 vgl. OSANN S. 219 ff.

2) Dass er aber dadurch Peripatetiker zu sein aufhöre, und mithin „*Zellerus ipse suam sententiam egregie refellere videtur*“ (ADAM S. 34), ist eine seltsame Einwendung. Als ob es noch nie vorgekommen wäre, dass ein Philosoph die Lehren der Schule, der er angehört und angehören will, mit fremdartigen Bestandtheilen versetzte.

3) C. 6. 399, b, 19: *ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου, κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου, ζωῇ δὲ ἀθανάτου, ἀρετῇ δὲ κρατίστου* u. s. w.

gemeinen Bewusstsein als wahr und nützlich empfahlen, musste nothwendig an die Stelle der Metaphysik die Theologie treten, in der die Mehrzahl der Menschen ihr theoretisches Bedürfniss befriedigt; und wenn nun dieser Theologie zu gleicher Zeit die | aristotelische Lehre von der Jenseitigkeit Gottes und die stoische Idee seiner allgegenwärtigen Wirkung in der Welt zu Grunde gelegt wurde, so ergab sich für sie von selbst eine Weltansicht, bei welcher der peripatetische Dualismus und der substantielle Pantheismus der stoischen Schule sich in einem System des dynamischen Pantheismus ausglichen[1]).

Welcher Zeit nun der in unserem Buche vorliegende Versuch ihrer Ausgleichung angehört, lässt sich zwar nicht ganz genau sagen, aber doch annäherungsweise bestimmen. Seine Ueberarbeitung durch Apulejus beweist, dass es um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts als aristotelische Schrift im Umlauf war. Es kann sich also nur fragen, wie lange vor diesem Zeitpunkt es verfasst ist. Dass wir nun hiebei nicht über das erste vorchristliche Jahrhundert hinaufgehen dürfen, diess wird schon durch den Stand seiner äusseren Bezeugung wahrscheinlich. Wenn uns die erste sichere Spur seines Daseins erst bei Apulejus begegnet, wenn ein Cicero und Antiochus, denen es sich doch durch seine Mittelstellung zwischen peripatetischer und stoischer Lehre, durch seine Uebersichtlichkeit, seine Gemeinverständlichkeit und seine rednerische Sprache so sehr hätte empfehlen müssen, noch durch keine Andeutung verrathen, dass es ihnen bekannt sei, so lässt sich kaum annehmen, es sei vor dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts verfasst worden. Noch bestimmter werden wir aber durch seinen ganzen Charakter in dieses oder das nächstfolgende Jahrhundert verwiesen. Denn ehe der Versuch gemacht werden konnte, dem Stifter der peripatetischen Schule so weitgehende Zugeständnisse an den Stoicismus in den Mund zu legen, musste die Eigenthümlichkeit der beiden Schulen schon in hohem Grade verwischt und die Kennt-

1) Die oben entwickelte Ansicht über den Charakter der Schrift *Π. Κ.* ist im wesentlichen schon von Petersen a. a. O. S. 557 ff. vorgetragen worden. Dass sie sich mir bei der ersten Bearbeitung dieses Werks unabhängig von Petersen ergeben hatte, auf dessen Abhandlung ich erst durch Adam aufmerksam gemacht wurde, wird für ihre Richtigkeit sprechen.

niss derselben verdunkelt sein, es musste mit Einem Wort der philosophische Eklekticismus zu einer Entwicklung gekommen sein, wie er sie allen andern Spuren zufolge nicht vor der Zeit des Akademikers Antiochus | erreicht hat. Wenn daher ROSE [1]) die Abfassungszeit unserer Schrift bis über die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts hinaufrücken will, so müssten die Beweise für diese Behauptung sehr stark sein, um der entgegengesetzten Wahrscheinlichkeit das Gleichgewicht zu halten. Diess ist aber so wenig der Fall [2]), dass |. wir vielmehr durch ent-

1) De Arist. libr. ord. et auct. 36. 97 ff.

2) ROSE's Beweise sind diese. 1) Die Stelle *Π. Κ.* c. 6. 399, b, 33 bis 400, a, 3 werde schon in der pseudoaristotelischen Schrift *π. θαυμασίων ἀκουσμάτων* c. 155, S. 846 abgeschrieben, welche keinenfalls jünger sei, als Antigonus aus Karystos (gest. um 220). Allein welche von jenen zwei Schriften aus der anderen geschöpft hat, lässt sich durch die Vergleichung der betreffenden Stellen nicht ausmitteln; überdiess gehört aber die Stelle der Schrift *π. θ. ἀκ.*, welche Rose in *Π. Κόσμου* benützt glaubt, einem Abschnitt an, den er selbst für einen späteren Zusatz hält. Vgl. Th. II, b, 109, 1. Mit diesem Grund lässt sich daher nichts anfangen. — 2) Weiter bemerkt R., wenn *Π. Κ.* c. 3. 393, b, 18 die Breite der bewohnten Erdfläche, *ὥς φασιν οἱ εὖ γεωγραφήσαντες*, auf fast 40000, ihre Länge auf etwa 70000 Stadien angegeben wird, so beweise diess, dass unsere Schrift nicht allein vor Hipparchus, sondern auch vor Eratosthenes verfasst sei; denn Eratosthenes habe ihre Länge auf 77800, ihre Breite auf 38000 Stad. berechnet, Hipparchus, welchem die Späteren meist folgten, jene auf 70000, diese auf 30000 Stad. (STRABO I, 4, 2. S. 62 ff. II, 5, 7. S. 113 ff.). Aber woher wissen wir denn, dass unser Verfasser sich gerade an diese Vorgänger halten musste, wenn er jünger, als sie, war? Rose führt selbst an, dass andere auch nach Hipparchus andere Bestimmungen aufstellten, Artemidor z. B., mit der Angabe unseres Buchs übereinstimmend, für die Länge über 68000, für die Breite über 39000 St. (PLIN. H. nat. II, 108, 242 f.). Von Posidonius wissen wir nur, dass er die Länge auf etwa 70000 berechnete (STRABO II, 3, 6. S. 102), was er in Betreff der Breite annahm, wird nicht überliefert. Was daher aus der Abweichung unserer Schrift von Eratosthenes und Hipparchus für ihre Abfassungszeit folgen soll, lässt sich nicht absehen. — 3) Nach c. 3. 393, b, 23 unserer Schrift ist, wie R. sagt, zwischen dem kaspischen und dem schwarzen Meer *στενώτατος ἰσθμός;* diess konnte aber nicht mehr behauptet werden, nachdem Eratosthenes die Breite dieser Landenge auf 1000 (?), Posidonius dieselbe auf 1500 Stadien angegeben hatte (STRABO XI, 1, 5. S. 491). Allein unser Verfasser behauptet es auch nicht, sondern er sagt: die Grenzen Europa's seien *μυχοὶ Πόντου θάλαττά τε Ὑρκανία, καθ' ἣν στενώτατος ἰσθμὸς εἰς τὸν Πόντον διήκει*, d. h. das

scheidende Thatsachen zu der Annahme genöthigt sind, das Buch von der Welt sei jünger, als Posidonius, von dem der Verfasser eine oder mehrere Schriften benützt, und aus dem er vielleicht den grössten Theil dessen, was er uns naturwissenschaftliches mittheilt, entlehnt hat[1]). Diese Schrift wird | demnach keinen-

kaspische Meer an der Stelle, wo die Landenge zwischen ihm und dem Pontus (welche auch nach Dionys. Perieg. Orb. descr. V. 20 als die Grenze zwischen Europa und Asien bezeichnet wurde) am schmalsten ist. Was Rose S. 98 f. weiter bemerkt, werde ich übergehen dürfen, da es, selbst seine Richtigkeit vorausgesetzt, jedenfalls nur die Möglichkeit, nicht die Wahrscheinlichkeit oder die Wahrheit seiner Annahme beweisen würde.

1) Es ist auch schon anderen aufgefallen, wie viele Berührungspunkte unsere Schrift mit den Bruchstücken des Posidonius darbietet; und diese Erscheinung verdient wirklich alle Beachtung. So findet sich *Π. K.* c. 4. 395, a, 32 die Definition: *ἶρις μὲν οὖν ἐστὶν ἔμφασις ἡλίου τμήματος ἢ σελήνης, ἐν νέφει νοτερῷ καὶ κοίλῳ καὶ συνεχεῖ πρὸς φαντασίαν ὡς ἐν κατόπτρῳ θεωρουμένη κατὰ κύκλου περιφέρειαν.* Diese so eigenthümliche Definition führt Diog. VII, 152, mit denselben Worten und nur ganz wenigen und unerheblichen Abweichungen, aus Posidonius' *Μετεωρολογικὴ* an. — C. 4. 394, b, 21 ff. führt unsere Schrift aus, dass von den östlichen Winden *καικίας* der heisse, welcher von dem Ort des Sonnenaufgangs im Sommer herweht, *ἀπηλιώτης* der von den *ἰσημεριναὶ*, *εὖρος* der von den *χειμεριναὶ ἀνατολαὶ* herkommende; von den westlichen *ἀργέστης* der von der *θερινὴ δύσις*, *ζέφυρος* der von der *ἰσημερινὴ*, *λὶψ* der von der *χειμερινὴ δύσις* ausgehende. Genau dieselben Bestimmungen führt Strabo I, 2, 21. S. 29 aus Posidonius an. — C. 4. 395, b, 33 lesen wir: die Erdbeben entstehen dadurch, dass Winde in die Höhlungen der Erde eingeschlossen werden und nun einen Ausgang suchen; *τῶν δὲ σεισμῶν οἱ μὲν εἰς πλάγια σείοντες κατ᾽ ὀξείας γωνίας ἐπικλίνται καλοῦνται, οἱ δὲ ἄνω ῥιπτοῦντες καὶ κάτω κατ᾽ ὀρθὰς γωνίας βράσται, οἱ δὲ συνιζήσεις ποιοῦντες εἰς τὰ κοῖλα χασματίαι· οἱ δὲ χάσματα ἀνοίγοντες καὶ γῆν ἀναῤῥηγνύντες ῥῆκται καλοῦνται.* Damit vgl. m. Diog. VII, 154: *τοὺς σεισμοὺς δὲ γίνεσθαι πνεύματος εἰς τὰ κοιλώματα τῆς γῆς ἐνδύοντος ἢ [καὶ] καθειρχθέντος, καθά φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ ὀγδόῃ· εἶναι δ᾽ αὐτῶν τοὺς μὲν σεισματίας, τοὺς δὲ χασματίας, τοὺς δὲ κλιματίας, τοὺς δὲ βρασματίας,* auch Sen. nat. qu. VI, 21, 2. — C. 4 Anf. wird bemerkt, es gebe zweierlei Ausdünstungen, trockene und feuchte; aus diesen entstehe Nebel, Thau, Reif, Wolken, Regen u. s. w., aus jenen Winde, Donner, Blitz u. s. f. Hiezu vgl. Sen. nat. qu. II, 54: *nunc ad opinionem Posidonii revertor: e terra terrenisque omnibus pars humida efflatur, pars sicca et fumida: haec fulminibus alimentum est, illa imbribus* (was Posidon. selbst natürlich viel ausführlicher auseinandergesetzt haben wird). Wenn trockene Dünste in Wolken eingeschlossen werden, durchbrechen sie dieselben, und dadurch entstehe der Donner. Auch

falls vor der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts verfasst sein; wahrscheinlich ist sie aber noch etwas | jünger; doch

mit dieser Erklärung des Donners trifft unsere Schrift zusammen c. 4. 395, a, 11: *εἱληθὲν δὲ πνεῦμα ἐν νέφει παχεῖ τε καὶ νοτερῷ καὶ ἔξωθεν δι' αὐτοῦ βιαίως ῥηγνύον τὰ συνεχῆ πιλήματα τοῦ νέφους, βρόμον καὶ πάταγον μέγαν ἀπειργάσατο, βροντὴν λεγόμενον.* Mit der Erklärung des Schnee's, welche Diog. VII, 153 wohl in abgekürztem Ausdruck aus Posidonius anführt, kommt die etwas ausführlichere *Π. K.* 4. 394, a, 32 überein; die Definition des *σέλας* bei Diog. a. a. O., welche doch wohl, wie das meiste meteorologische in seiner Darstellung des Stoicismus, ebenfalls Posidonius entnommen ist, kehrt *Π. K.* 4. 395, b, 2 wieder. Auch was unser Buch c. 2. 391, b, 16. 392, a, 5 über die Gestirne und den Aether sagt, erinnert an die Beschreibung des *ἄστρον*, welche Stob. Ekl. I, 518 aus Posidonius mittheilt. — Dass sich nun unsere Schrift in diesen Fällen mit Posidonius nicht blos zufällig begegnet, ist augenscheinlich. Ebensowenig wird sich ihr Zusammentreffen aus der gemeinsamen Abhängigkeit von einer dritten Darstellung ableiten lassen, die nichts geringeres, als eine vollständige Meteorologie hätte sein müssen; denn theils lässt sich Posidonius, der gerade in diesen Dingen sich eines hohen Ansehens erfreut, eine solche Abhängigkeit nicht zutrauen, theils wäre es in diesem Fall unerklärlich, dass immer nur er, und nicht sein Vorgänger, als Quelle genannt wird, während er diesem doch unselbständig genug gefolgt sein müsste, um ihn sogar wörtlich auszuschreiben. Noch unhaltbarer ist Rose's Annahme (a. a. O. S. 96), Posidonius habe dasjenige, worin er sich mit unserer Schrift berührt, aus ihr entlehnt. Von Posidonius wissen wir, dass er über Meteorologie, Geographie, Astronomie umfassende und auf eigener Forschung beruhende Werke geschrieben hatte, deren Inhalt weit über den unseres Buches hinausgieng, wogegen unsere Schrift in allem, was sie über diese Gegenstände sagt, den Charakter einer Uebersicht trägt, in welcher nicht Untersuchungen geführt, sondern nur Ergebnisse zusammengestellt werden; wie könnten wir es da glaublich finden, dass Posid. seine Ansichten aus diesem Compendium geschöpft, und nicht vielmehr der Verfasser des letztern die seinigen aus den Werken des Posidonius entlehnt habe? Und wenn diess je der Fall gewesen wäre, wie sollen wir es uns erklären, dass die Späteren dieselben immer nur auf Posidonius zurückführen, ihrer ursprünglichen, längst bekannten, durch den Namen des Aristoteles empfohlenen Quelle mit keiner Sylbe gedenken? Aber wollten wir uns auch darüber hinwegsetzen, so würde diese Annahme noch immer nicht ausreichen, um die Ursprünglichkeit und das höhere Alter unserer Schrift zu retten, wenn man nicht (mit Rose) auch von der Darstellung der stoischen Kosmologie bei Stob. Ekl. I, 444 annimmt, sie sei gleichfalls aus unserem Buche geflossen. Dass jedoch diese Darstellung einer solchen Annahme durchaus widerstrebt, wird sogleich gezeigt werden. Wer wird aber überhaupt glauben, dass nicht der Peripatetiker, welcher stoische Lehren dem Aristoteles unterschiebt, aus stoischen Schriften, son-

wird man ihre Entstehung nicht über das erste Jahrhundert nach dem Anfang unserer Zeitrechnung herabrücken dürfen; da sie

dern diese aus jenem geschöpft haben? — Doch ich habe mich wohl schon zu lange bei einer Hypothese aufgehalten, die augenscheinlich nur eine Auskunft der Verlegenheit ist. Die obenangeführten Stellen setzen es ausser Zweifel, dass unser Verfasser den Posidonius vielfach benützt und selbst ausgeschrieben hat. Steht diess aber einmal fest, so werden wir alle seine geographischen und meteorologischen Ausführungen (c. 3. 4) mit der grössten Wahrscheinlichkeit von dem stoischen Philosophen herleiten, dessen Leistungen auf diesen Gebieten bekannt sind. Auf ihn weist namentlich auch die ausführliche Erörterung über die Meere: Posid. hatte ein eigenes Werk über den Ocean geschrieben, und darin besonders ausgeführt, was auch unsere Schrift c. 3. 392, b, 20 stark betont, dass die ganze bewohnte Erde vom Meer umflossen sei (Strabo II, 2, 1. 5. S. 94. 100. I, 1, 9. 3, 12. S. 6. 55). — Auch von einem weiteren Theil unserer Schrift möchte ich aber vermuthen, dass sein Inhalt aus Posidonius entlehnt sei. Schon Osann (S. 211 ff.) hat nachgewiesen, dass der Abschnitt c. 2, Anf. — c. 3, 392, b, 34 mit der obenberührten Darstellung bei Stob. I, 144 f. (die Stob. ohne Zweifel aus Arius Didymus entlehnt hat) fast Punkt für Punkt zusammentrifft, wenn auch in der Fassung und Anordnung einzelne Abweichungen vorkommen; und dass auch hier unsere Schrift nicht Original, sondern nur Nachbildung sein kann, erhellt schon aus dem, was S. 638, 2 angeführt ist. Denn als seine Quelle nennt der Auszug bei Stob., zunächst für die zwei ersten von seinen drei Definitionen des κόσμος, den Chrysippus, diese Anführung konnte er aber nicht aus unserer Schrift schöpfen; ebenso fehlt in dieser die zweite von jenen Definitionen, und die dritte hat (wie a. a. O. gezeigt ist) eine Fassung erhalten, welche sich nur aus der Absicht des Peripatetikers erklären lässt, die ihm durch eine stoische Quelle an die Hand gegebenen Bestimmungen mit seinem eigenen Standpunkt in Einklang zu bringen. Nun gibt freilich die Stelle des Stobäus sich selbst nur als einen Bericht über die stoische Lehre, und man sieht deutlich, dass sie nicht wörtlich aus einer stoischen Schrift entnommen ist. Ebenso klar ist aber auch, und ihr Zusammentreffen mit unserem Buche setzt es vollends ausser Zweifel, dass sie ein Auszug aus einer solchen ist. Dass nun aber diese Chrysipp's Schrift περὶ κόσμου sei, wie Osann annimmt, ist mir mehr als zweifelhaft. Stob. selbst schreibt die zwei ersten Definitionen des κόσμος Chrysippus zu. Aber diese Angabe kann er auch einem Dritten verdanken; und dass dem wirklich so ist, und dieser Dritte niemand anders ist, als Posidonius, ist mir aus drei Gründen wahrscheinlich. Für's erste nämlich werden die gleichen Definitionen, welche nach Stob. Chrysippus aufgestellt hatte, von Diogenes VII, 138 aus der μετεωρολογικὴ στοιχείωσις des Posidonius angeführt; dieser muss sie also hier wiederholt, er wird aber dabei wohl Chrysippus als ihren Urheber genannt haben. Sodann hängt der Abschnitt unserer Schrift, welcher mit der Stelle des Stobäus zusammentrifft, mit den folgenden, in denen wir

vielmehr Apulejus bereits als aristotelisches Werk überliefert | war, und da dieser in seinem Exemplar derselben schon einige noch erhaltene falsche Lesarten gefunden haben muss [1]), spricht die Wahrscheinlichkeit eher dafür, dass sie längere oder kürzere Zeit vor dem Ende desselben verfasst sei [2]). Wie dem aber sein mag: jedenfalls ist sie ein merkwürdiges Denkmal des Eklekticismus, welcher um diese Zeit auch in der peripatetischen Schule Eingang gefunden hatte.

Ein weiteres Ueberbleibsel desselben besitzen wir wahrscheinlich in der kleinen Abhandlung über die Tugenden und Fehler, welche sich gleichfalls in unserer aristotelischen Sammlung befindet. Der Tugendlehre wird hier die platonische Unterscheidung der drei Seelenkräfte und der vier Haupttugenden zu Grunde gelegt; auf diese sucht aber der Verfasser die von Aristoteles behandelten Tugenden zurückzuführen, ebenso die entsprechenden Fehler auf die schlechte Beschaffenheit der be-

die Benützung des Posidonius nachweisen konnten, so eng zusammen, dass sich keine Fuge zwischen dem aus Posidonius und dem aus einer anderen Quelle entlehnten zeigen will. Dazu kommt endlich, dass die Ausführung über die Inseln und darüber, dass das vermeintliche Festland auch Insel sei (Stob. 446. *Π. K.* c. 3. 392, b, 20 ff.), wie bemerkt, für Posidonius ganz besonders zu passen scheint. Es ist mir daher wahrscheinlich, dass es dieselbe Schrift des Posidonius, seine *μετεωρολογικὴ στοιχείωσις*, ist, aus deren ersten Abschnitten Stobäus (d. h. Arius Didymus) einen Auszug gibt, und welche der Verfasser des Buchs *π. κόσμου* ihrem ganzen Umfang nach benützt hat; in welchem Falle dann freilich von allem dem Wissen, das er c. 2—4 auskramt, nicht viel auf seine eigene Rechnung zu setzen sein wird.

1) Wie diess Goldbacher S. 681 f. aus Apul. prooem. S. 288, c. 7. S. 302 Oud. nachweist. In der ersten von diesen Stellen erklärt sich Apulejus' unnatürliche Uebersetzung daraus, dass er *Π. K.* 1. 391, a, 22 mit einigen unserer Handschriften *μέρους ο ὗς οἰκτίσειεν* las, in der zweiten die sonst unbegreifliche Verwandlung des Prädikats *λοξὴ* in den Eigennamen einer Insel Oxe oder Loxe aus der gleichfalls noch vorhandenen Variante: *λοξὴ καλουμένη* statt: *λοξὴ πρὸς τὴν οἰκουμένην Π. K.* 3. 393, b, 15.

2) Eine genauere Bestimmung ihrer Abfassungszeit wird kaum möglich sein. Dass ihr Verfasser vor Strabo geschrieben habe, könnte man desshalb vermuthen, weil seine Beschreibung der Meere c. 3. 393, a, 26 weniger genau ist, als die Strabo's II, 5, 19 f. S. 122 f. Indessen ist dieser Schluss um so unsicherer, wenn sich der Verfasser in dem geographischen Theil seiner Arbeit einfach an Posidonius gehalten hat.

treffenden Seelentheile [1]), indem er zugleich die Merkmale und Aeusserungen der verschiedenen Tugenden und Fehler, in der beschreibenden Manier der späteren Ethik, wie sie namentlich in der peripatetischen Schule seit Theophrast üblich gewesen zu sein scheint, übersichtlich aufzählt. An den Stoicismus finden sich bei ihm kaum äusserliche Anklänge [2]). Indessen ist diese kleine Schrift zu unbedeutend, um länger bei ihr zu verweilen [3]).

6. Cicero. Varro.

Aus dem vorstehenden wird erhellen, wie im letzten Jahrhundert vor Christus die drei wissenschaftlich bedeutendsten Philosophenschulen in einem bald stärker bald schwächer entwickelten Eklekticismus zusammentrafen. Um so leichter musste sich diese Denkweise solchen empfehlen, denen es von Hause aus mehr um die praktisch verwendbaren Früchte der philosophischen Studien, als um strenge Wissenschaft zu thun war. Eben diess war nun bei Cicero der Fall [4]).

1) Dem λογιστικὸν wird die φρόνησις zugetheilt, dem θυμοειδὲς die πρᾳότης und ἀνδρεία, dem ἐπιθυμητικὸν die σωφροσύνη und ἐγκράτεια, der ganzen Seele die δικαιοσύνη, ἐλευθεριότης, μεγαλοψυχία, ebenso die ihnen gegenüberstehenden Fehler. Von diesen Tugenden und Fehlern werden dann ziemlich äusserlich gehaltene Definitionen gegeben, und schliesslich wird gezeigt, in welchem Verhalten sie sich äussern, wobei dann noch viele Unterarten derselben aufgeführt werden.

2) Wie etwa dieses, dass die ganze Auseinandersetzung am Anfang und Schluss der Schrift an den Gegensatz der ἐπαινετὰ und ψεκτὰ angeknüpft wird.

3) Auch ihr Ursprung steht nicht ganz sicher; doch macht theils ihre Aufnahme in die aristotelische Sammlung theils die ganze Art, wie sie ihren Gegenstand behandelt, wahrscheinlich, dass sie aus der peripatetischen, nicht der akademischen Schule herstammt, und wenn sich ihre Entstehungszeit nicht genauer bestimmen lässt, werden wir sie doch im allgemeinen der Periode des Eklekticismus zuweisen können. Ein früherer Peripatetiker würde schwerlich so unbefangen, als ob es sich von selbst verstände, an Plato angeknüpft haben, wie diess hier c. 1. 1249, a, 30 geschieht: τριμεροῦς δὲ τῆς ψυχῆς λαμβανομένης κατὰ Πλάτωνα u. s. w. Auf die spätere Zeit weist auch, dass bei der Frömmigkeit und Gottlosigkeit (c. 4. 1250, b, 20. c. 7. 1251, a, 31), vielleicht nach dem Vorgang des pythagoreischen goldenen Gedichts (V. 3), zwischen den Göttern und den Eltern die Dämonen genannt werden.

4) Ueber Cicero als Philosophen vgl. m. neben Ritter (IV, 106—176) Herbart Werke XII, 167 ff. Kühner M. T. Ciceronis in philosophiam

Cicero's Jugend fällt in eine Zeit, in der nicht allein der Einfluss der griechischen Philosophie auf die römische Bildung, sondern auch die Annäherung und theilweise Verschmelzung der philosophischen Schulen sich schon kräftig zu entwickeln begonnen hatte [1]. Er selbst hatte die verschiedensten Systeme theils aus den Schriften ihrer Stifter und Wortführer, theils auch durch seine Lehrer kennen gelernt. Im ersten Jünglingsalter hatte sich ihm durch Phädrus die epikureische Lehre empfohlen [2]; hierauf führte ihn Philo von Larissa in die neue Akademie ein [3], zu deren Genossen er selbst sich fortwährend gezählt hat; um die gleiche Zeit genoss er den Unterricht des Stoikers Diodotus, welcher auch | später in seiner nächsten Nähe blieb [4]; vor dem Beginn seiner öffentlichen Laufbahn [5] besuchte er Griechenland, hörte in Athen ausser seinem alten Lehrer Phädrus auch Zeno den Epikureer [6], mit besonderem Eifer jedoch den Hauptbegründer des akademischen Eklekticismus, Antiochus [7], und trat mit Posidonius in eine Verbindung, welche bis zum Tode dieses Philosophen fortdauerte [8]. Auch in der philosophischen Literatur hatte er sich so weit umgesehen, dass wir ihm das Lob einer vielseitigen Belesenheit nicht versagen können; wenn auch allerdings seine Kenntniss derselben weder selbständig noch gründlich genug ist, um ihn einen grossen Gelehrten zu nennen [9]. Er selbst sucht seinen Ruhm nicht sowohl in eigener

merita. Hamb. 1825 (immer noch als fleissige Materialiensammlung brauchbar); über seine philosophischen Werke HAND in Ersch. u. Gruber's Allg. Encykl. Sect. I, 17, 226 ff. BERNHARDY Röm. Litt. 769 ff. und die Schriften, welche an den S. 650, 5. 651, 1 angeführten Orten genannt sind.

1) Cicero ist bekanntlich d. 3. Jan. 648 a. u. c. (106 v. Chr.) geboren, also einige Jahre nach dem Tode des Panätius.

2) Ep. ad Fam. XIII, 1: *a Phaedro, qui nobis, cum pueri essemus, antequam Philonem cognovimus, valde ut philosophus . . . probabatur.*

3) Vgl. S. 589, 3. 4.

4) S. S. 585, u.

5) 78 und 77 v. Chr., also in seinem 29—30sten Lebensjahr; PLUT. Cic. 3 f.

6) S. o. 373, 2. 374, 1.

7) S. S. 598, 1.

8) S. S. 574, 2.

9) Die philosophischen Schriftsteller, die er am häufigsten anführt und benützt, sind: Plato, Xenophon, Aristoteles (von dem er aber doch nur

philosophischer Forschung, als vielmehr in der Kunst, mit der er die griechische Philosophie in ein römisches Gewand gekleidet und seinen Landsleuten zugänglich gemacht habe [1]). Zu dieser schriftstellerischen Thätigkeit kam er jedoch erst in höherem Alter, als er nothgedrungen der öffentlichen Wirksamkeit entsagt hatte [2]), und so drängen sich seine mannigfaltigen und ziemlich umfangreichen philosophischen Arbeiten in den Zeitraum weniger Jahre zusammen [3]). Unsere Bewunderung für die | Raschheit seines Arbeitens wird aber freilich bedeutend ermässigt, wenn wir näher zusehen, wie er bei der Abfassung seiner philosophischen Werke verfuhr. In dem einen Theil derselben spricht er seine Ansichten nicht unmittelbar aus, sondern er lässt jede der bedeutenderen Philosophenschulen durch einen ihrer Anhänger die ihrigen entwickeln [4]); und hiefür scheint er fast durchaus einzelne ihm zur Hand liegende Darstellungen im weitesten Umfang benützt, und sich selbst in der Hauptsache auf die Zusammenstellung, Darlegung und Erläuterung ihres Inhalts beschränkt zu haben [5]). Auch da aber, wo er in eigenem Namen

einige populäre und rhetorische Werke gekannt zu haben scheint), dann Theophrast und Dicäarchus mit ihren politischen Schriften, Krantor, Panätius, Hekato, Posidonius, Klitomachus, Philo, Antiochus, Philodemus (oder Zeno).

1) Ueber das Verdienst, welches er in dieser Beziehung für sich in Anspruch nimmt, äussert sich Cicero öfters, indem er seine philosophische Schriftstellerei gegen Tadel vertheidigt, z. B. Fin. I, 2, 4 ff. Acad. I, 3, 10. Tusc. I, 1 ff. N. D. I, 4. Off. I, 1, 1 f.

2) Acad. a. a. O. Tusc. I, 1, 1. 4, 7. N. D. a. a. O.

3) Die ältesten derselben (wenn wir von den zwei politischen Werken absehen), die Consolatio, der Hortensius und die erste Ausgabe der Academica, fallen in das Jahr 709 a. u. c., 45 v. Chr. Da nun Cicero schon d. 7. Dezbr. 43 v. Chr. ermordet wurde, so nimmt seine Thätigkeit als philosophischer Schriftsteller nur einen Zeitraum von etwa drei Jahren ein.

4) So in den Academica, De Finibus, De natura Deorum, De Divinatione.

5) Ἀπόγραφα *sunt*, bekennt Cicero selbst in einer vielbenützten Stelle (ad Att. XII, 52), *minore labore fiunt: verba tantum affero, quibus abundo;* und dass diess trotz Fin. I, 2, 4 (*non interpretum fungimur munere* u. s. w.) keine übertriebene Bescheidenheit ist, geht aus den neueren Untersuchungen über die Quellen seiner Darstellungen zur Genüge hervor. In den Academica hatte er das, was in der ersten Bearbeitung Lucullus, in der zweiten Varro

redet, schliesst er sich nicht selten an ältere Schriften so enge an, dass seine eigenen nicht viel mehr sind, als Bearbeitungen von jenen [1]). Doch erwächst daraus für die Kenntniss seines eigenen Standpunkts kein erheblicher Nachtheil, da er das fremde doch nur dann als eigenes vortragen kann, wenn er damit übereinstimmt, und da er auch in den dialogischen Darstellungen in der Regel hinreichend andeutet, welche von den dargelegten Ansichten er gutheisst.

Dieser Standpunkt lässt sich nun im allgemeinen als ein auf Skepsis gegründeter Eklekticismus bezeichnen. Auf eine Neigung zur Skepsis weist schon die ebenberührte Gewohnheit, das Für und Wider ohne Schlussentscheidung zusammenzustellen; denn woher rührt diess Verfahren, welches nicht mit der indirekten Gedankenentwicklung der platonischen Dialogen, oder mit der sokratischen Gesprächführung, von der es Cicero selbst ableitet [2]), sondern nur mit den Wechselreden des Karneades zu

in den Mund gelegt war, von Antiochus entlehnt (s. o. 597, 7), die skeptischen Ausführungen ausser Klitomachus (s. S. 501, 3) wohl auch von Philo. Die Quelle des fünften Buchs De Finibus bildete Antiochus (s. S. 597, 7); dass aber auch die übrigen in ähnlicher Weise entstanden sind, steht ausser Zweifel. Für das erste Buch über die Götter sind zwei epikureische Schriften (worüber S. 373, 2. 374, 1) verwendet, für das zweite wahrscheinlich eine des Posidonius und eine des Panätius (vgl. S. 559, 2); für das dritte und die zweite Hälfte des ersten Klitomachus (s. o. 505, 3). De Divinatione ist aus Posidonius, Panätius und Klitomachus zusammengearbeitet (s. o. 337, 1. 559, 2. 511, 4).

1) Für seinen Hortensius diente ihm wahrscheinlich der aristotelische *Προτρεπτικὸς* als Vorbild (s. Th. II, b, 63 m.), für die Consolatio Krantor *π. πένθους* (Th. II, a, 899, 3). Die Hauptquelle des ersten Buchs der Tusculanen scheint Posidonius und Krantor, des zweiten Panätius (s. o. S. 559, 2. Heine font. Tusc. Disput. 11 f.), des vierten Posidonius (wie Heine a. a. O. 13 f. annimmt) oder Antiochus (hierüber S. 517, 1) gewesen zu sein. In der Schrift De fato scheint er Ausführungen des Klitomachus wiederzugeben. Die Bücher De officiis halten sich an Panätius' gleichnamiges Werk (s. o. 559, 2), den Inhalt der Topik hat ihm wohl Antiochus geliefert (vgl. S. 597, 7). Dass es sich auch mit den Schriften, deren griechische Vorbilder bis jetzt nicht näher nachgewiesen sind, ähnlich verhalte, ist zu vermuthen, wenn sich Cic. auch nicht bei allen in dem gleichen Grade von seinen Vorgängern abhängig machte.

2) Tusc. I, 4, 8. V, 4, 11. N. D. I, 5, 11.

vergleichen ist [1]) — woher anders rührt es, als daher, dass der Philosoph durch keine Ansicht befriedigt ist, dass er an jedem gegebenen System das eine oder das andere auszusetzen hat? Cicero bekennt sich aber auch ausdrücklich zur neueren Akademie [2]), und entwickelt in eigenem Namen die Gründe, mit denen sie die Möglichkeit des Wissens bestritten hatte [3]). Für ihn selbst scheint einer der Hauptgründe, wenn nicht der Hauptgrund, seines Zweifels in der Uneinigkeit der Philosophen über die wichtigsten Fragen zu liegen; wenigstens hat er diesen Punkt nicht allein mit Vorliebe verfolgt [4]), sondern er bemerkt auch ausdrücklich, dass er ihm weit grösseres Gewicht beilege, als allem, was über die Sinnestäuschungen und die Unmöglichkeit fester Begriffsbestimmung von den Akademikern gesagt worden war [5]). Der Skepticismus ist daher bei ihm weniger die Frucht einer selbständigen Forschung, | als die Folge der Unentschiedenheit, in welche ihn der Widerstreit der philosophischen Ansichten versetzt, er ist nur die Rückseite seines Eklekticismus, nur ein Zeichen derselben Abhängigkeit von seinen griechischen Vorgängern, welche sich in diesem ausspricht: sofern sich die Philosophen vereinigen lassen, wird das gemeinsame aus ihren Systemen zusammengestellt, sofern sie sich widerstreiten, wird auf ein Wissen über die streitigen Punkte verzichtet, weil sich die Auctoritäten gegenseitig neutralisiren.

Schon hierin liegt es, dass der Zweifel bei Cicero weit nicht

1) Vgl. Tusc. V, 4, 11: *quem morem cum Carneades acutissime copiosissimeque tenuisset, fecimus et alias saepe et nuper in Tusculano, ut ad eam consuetudinem disputaremus.*

2) Acad. II, 20. 22, 69. I, 4, 13. 12, 43. 46 N. D. I, 5, 12. Offic. III, 4, 20.

3) Acad. II, 20 ff. Auf eine genauere Auseinandersetzung dieser Gründe glaube ich hier nicht eingehen zu sollen, da sie nicht für originell zu halten sind, und desshalb in der Hauptsache schon S. 500 ff. angeführt wurden.

4) A. a. O. 33, 107. c. 36 ff. N. D. I, 1, 1. 6, 13. vgl. III, 15, 39.

5) Acad. II, 48, 147: *posthac tamen, cum haec quaeremus, potius de dissensionibus tantis summorum virorum disseramus, de obscuritate naturae deque errore tot philosophorum, qui de bonis contrariisque rebus tantopere discrepant, ut cum plus uno verum esse non possit, jacere necesse sit tot tam nobiles disciplinas, quam de oculorum sensuumque reliquorum mendaciis et de sorite aut pseudomeno, quas plagas ipsi contra se Stoici texuerunt.*

die durchgreifende Bedeutung haben kann, die er in der neueren Akademie gehabt hatte, und so sehen wir ihn denn auch wirklich seine Skepsis in doppelter Hinsicht beschränken: sofern er theils überhaupt der Wahrscheinlichkeitserkenntniss einen grösseren Werth beilegt, als die Akademiker, theils namentlich für gewisse Theile der Philosophie von seinen skeptischen Grundsätzen so gut wie keinen Gebrauch macht. Liegt es auch noch innerhalb des akademischen Princips, wenn er auf den Einwurf, dass die Skepsis alles Handeln unmöglich mache, mit Karneades antwortet, zum Handeln sei keine volle Gewissheit, sondern nur eine überwiegende Wahrscheinlichkeit erforderlich [1]), so können wir doch nicht mehr dasselbe von der Erklärung sagen, die er über den Zweck seiner disputatorischen Methode abgibt. Dieses Verfahren soll ihm dazu dienen, durch eine Prüfung der verschiedenen Ansichten diejenige ausfindig zu machen, welche am meisten für sich hat [2]). Der Zweifel ist also nur die Vorbereitung einer positiven Ueberzeugung, und wenn auch dieser Ueberzeugung nicht die volle Sicherheit des Wissens, sondern nur eine annäherungsweise Gewissheit zukommen soll, so wissen wir ja bereits, dass schon diese für das praktische Leben, das Endziel der ciceronischen Philosophie, ausreicht. Es lässt sich nicht verkennen: die | beiden Elemente der akademischen Philosophie, die Bestreitung des Wissens und die Behauptung einer Wahrscheinlichkeitserkenntniss, stehen hier in einem andern Verhältniss, als bei Karneades: während für diesen der Zweifel selbst, die Zurückhaltung des Urtheils, das eigentliche Ziel der philosophischen Untersuchung gewesen war, die Theorie der Wahrscheinlichkeit dagegen sich nur in zweiter Reihe, aus der Erwägung dessen ergeben hatte, was der Zweifel noch übrig liess,

1) Acad. II, 31. c. 33, 105. 108. N. D. I, 5, 12.

2) Tusc. I, 4, 7: *ponere jubebam de quo quis audire vellet: ad id aut sedens aut ambulans disputabam . . . fiebat autem ita, ut cum is qui audire vellet dixisset quid sibi videretur, tum ego contra dicerem. haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. nam ita facillime quid veri simillimum esset inveniri posse Socrates arbitrabatur.* Ebenso V, 4, 11: dieses Verfahren gewähre den Vortheil, *ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios levaremus, et in omni disputatione quid esset simillimum veri quaereremus.*

so erscheint dem Cicero die Auffindung des Wahrscheinlichen als die ursprüngliche Aufgabe der Philosophie, und nur als ein Mittel und eine Bedingung für die Lösung dieser Aufgabe hat ihm der Zweifel einen Werth. Cicero selbst erklärt daher auch geradezu, seine Skepsis gelte eigentlich nur der stoischen Forderung eines absoluten Wissens, mit den Peripatetikern dagegen, welche die Anforderungen an das Wissen weniger hoch spannen, sei er im Grunde einverstanden [1]). Selbst diese gemässigte Skepsis erleidet aber noch weitere Einschränkungen. So schwankend sich unser Philosoph in dieser Beziehung auch äussert, so geht er doch, alles zusammengenommen, nur hinsichtlich der rein theoretischen Untersuchungen mit den Neuakademikern Hand in Hand, die praktischen Grundsätze dagegen und die mit ihnen unmittelbar zusammenhängenden philosophischen und religiösen Ueberzeugungen will er nicht auf die gleiche Weise in Frage gestellt wissen. Der Dialektik macht er den Vorwurf, dass sie kein reales Wissen, sondern nur formale Regeln über die Bildung der Sätze und Schlüsse gewähre [2]); von der Physik, mit Einschluss der Theologie, urtheilt er, es sei ihr ungleich leichter, zu sagen, was die Dinge nicht sind, als was sie sind [3]), es wäre vermessen, sich eines Wissens, selbst über ihre allgemeinsten Grundsätze, zu rühmen [4]), kein menschliches Auge sei scharf genug, um das Dunkel zu durchdringen, von welchem die Natur der Dinge umhüllt sei [5]); und wenn wir auch diese Aeusserungen | hinsichtlich der Theologie noch zu beschränken haben werden, so halten ihnen doch in Betreff der eigentlichen Naturforschung keine anders lautenden Erklärungen das Gegengewicht. In der Ethik dagegen findet er zwar gleichfalls einen höchst bedenk-

1) Fin. V, 26, 76.

2) Acad. II, 28, 91, vgl. S. 503, 5.

3) N. D. I, 21, 60: *omnibus fere in rebus et maxime in physicis, quid non sit citius, quam quid sit dixerim.*

4) Acad. II, 36, 116: *estne quisquam tanto inflatus errore, ut sibi se illa scire persuaserit?*

5) Acad. II, 39, 122: *latent ista omnia, Luculle, „crassis occultata et circumfusa tenebris", ut nulla acies humani ingenii tanta sit, quae penetrare in coelum, terram intrare possit. corpora nostra non novimus* u. s. w. §. 124: *satisne tandem ea nota sunt nobis, quae nervorum natura sit, quae venarum? tenemusne quid animus sit?* u. s. w.

lichen Zwiespalt der Philosophen bei den wichtigsten Fragen [1]), und er selbst kann sich in ihrer Beantwortung, wie wir sogleich finden werden, des Schwankens nicht erwehren; aber doch sieht man bald, dass er hier dem Zweifel lange nicht die Berechtigung zugesteht, wie in dem rein theoretischen Gebiete. Was er bei Gelegenheit seiner Erörterungen über die Gesetze sagt, dass er die neuakademischen Zweifel hiebei nicht weiter zu berücksichtigen gedenke [2]), das scheint er sich überhaupt für seine Moralphilosophie zur Regel gemacht zu haben, denn in keiner der hergehörigen Schriften wird auf die Bedenken Rücksicht genommen, welche Cicero selbst früher erhoben hat, sondern nachdem der Zweifel in den akademischen Untersuchungen Raum gehabt hat, sich auszusprechen, so wird in den moralischen Erörterungen in durchaus dogmatischem Ton, wenn auch ohne ganz sichere Haltung, vom höchsten Gut und den Pflichten gehandelt [3]), und im Zusammenhang damit sehen wir unsern Philosophen auch über die Gottheit und die menschliche Seele Ansichten vortragen, welche offenbar nicht blos die Bedeutung unsicherer Vermuthungen für ihn haben, wenn er gleich bei denselben auf absolute Sicherheit des Wissens verzichtet. Er sagt allerdings auch hiebei oft genug, dass er nur der Wahrscheinlichkeit folge, nur seine persönliche Meinung ausspreche [4]). Aber dass er wirklich ein folgerichtiger Anhänger des | Karneades gewesen sei [5]), diess liesse sich aus derartigen Aeusserungen doch nur dann schliessen, wenn sein ganzes Verfahren mit denselben übereinstimmte. Dem ist

1) Acad. II, 42. c. 48, 147.

2) Legg. I, 13, 39: *perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus ut sileat. nam si invaserit in haec . . nimias edet ruinas. quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.*

3) Der Nachweis hiefür wird sogleich gegeben werden.

4) So N. D. I, 1, 2: *quod maxime veri simile est et quo omnes duce natura venimus, Deos esse;* und am Schluss der Schrift, III, 40, 95: *ita discessimus, ut Vellejo Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.* Tusc. IV, 4, 7: *sed defendat quod quisque sentit; sunt enim judicia libera: nos quid sit in quaque re maxime probabile semper requiremus.* V, 29, 82 f. Acad. II, 20, 66: *ego vero ipse et magnus quidem sum opinator, non enim sum sapiens* u. s. w. Vgl. S. 658, 1.

5) Burmeister, Cic. als Neuakademiker. Oldenb. 1860 (Gymn.progr.).

jedoch nicht so. Seine Ueberzeugungen sind allerdings nicht so fest und entschieden, dass er ihnen unbedingt vertraute, und er ist derselben nie so sicher, dass er sich nicht die Möglichkeit vorbehielte, über die gleichen Gegenstände ein andermal auch eine andere Meinung zu haben; ja er ist oberflächlich genug, sich dieser Unbeständigkeit noch zu rühmen [1]). Aber auch sein Zweifel ist zu ungründlich, um ihn von Behauptungen abzuhalten, welche ein Neuakademiker nicht mit solcher Bestimmtheit vortragen durfte. Nennt er auch das Dasein der Götter nur wahrscheinlich, so fügt er doch sofort bei, mit dem Glauben an die Vorsehung werde alle Frömmigkeit und Gottesfurcht, die menschliche Gemeinschaft und die Gerechtigkeit aufgehoben [2]); was er unmöglich sagen konnte, wenn jener Glaube für ihn nur den Werth einer, sei es noch so wahrscheinlichen, Vermuthung hatte. Wenn er sich ferner für die Wahrheit des Götterglaubens auf seine Allgemeinheit beruft, so thut er diess ohne jede Einschränkung in eigenem Namen [3]). Ebenso verhält es sich, wie wir finden werden, mit seiner Ausführung des teleologischen Beweises, mit seinen Aeusserungen über die Einheit Gottes und die göttliche Weltregierung, über die Würde des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele. An eine folgerichtige Skepsis ist hier nicht zu denken: der Philosoph misstraut wohl dem menschlichen Erkennen und hält im allgemeinen eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit für das höchste, was sich erreichen lässt; aber er behält sich dabei vor, von dieser Ansicht in allen den Fällen eine Ausnahme zu machen, wo ein überwiegendes sittliches oder gemüthliches Bedürfniss eine festere Ueberzeugung verlangt. |

Diese zuversichtlichere Behandlung der praktischen Fragen hat aber bei Cicero um so mehr zu bedeuten, je ausschliesslicher sich, seiner Ansicht nach, die ganze Aufgabe der Philosophie in ihnen zusammenfasst. Gibt er auch zu, dass das Wissen an und für sich ein Gut sei, ja dass es den reinsten und höchsten Genuss gewähre [4]), und dehnt er auch dieses Zugeständniss aus-

1) Tusc. V, 11, 33 s. u. 658, 1.

2) N. D. I, 2, 3 f.

3) S. S. 660, 3. 665.

4) Fin. I, 7, 25. Tusc. V, 24 f. N. D. II, 1, 3 vgl. d. folg. Anm.

drücklich mit auf die Physik aus [1]), so erscheint ihm doch nicht die Erkenntniss als solche, sondern ihre Einwirkung auf's Leben als der letzte Zweck der philosophischen Untersuchung. Das Wissen vollendet sich nur im Handeln, dieses hat daher höheren Werth, als jenes [2]); die Untersuchung über das höchste Gut ist die wichtigste und für die ganze Philosophie entscheidende [3]): die beste Philosophie ist die des Sokrates, welche sich nicht um Dinge bekümmert, die über unsern Gesichtskreis hinausliegen, und von der Unsicherheit des menschlichen Wissens überzeugt, sich ganz den sittlichen Aufgaben zuwendet [4]). Der eigentliche Zweck der Philosophie lässt sich also trotz der Beschränktheit unseres Erkennens erreichen; wir wissen nichts absolut gewiss, aber wir wissen doch das wichtigste so gewiss, als wir es zu wissen brauchen; der Skepticismus ist hier nur die Unterlage für eine Denkweise, welche sich bei dem praktisch Nützlichen beruhigt, und eben weil diese Richtung auf's Praktische dem Sinn des Römers und des Geschäftsmanns am meisten zusagte, war wohl Cicero auch für die Lehre des Karneades empfänglicher, als er es sonst gewesen sein würde: weil ihm die rein theoretischen Untersuchungen zum voraus werthlos und transcendent erscheinen, so lässt er sich auch den wissenschaftlichen Beweis ihrer Unmöglichkeit gefallen, sobald dagegen seine praktischen Interessen vom Zweifel berührt werden, tritt er den Rückzug an, und gibt sich lieber bei einem schlechten Ausweg zufrieden, als dass er die unerlässlichen Folgerungen aus seinen eigenen skeptischen Behauptungen einräumte. |

Fragt man nun, woher wir unsere positiven Ueberzeugungen schöpfen sollen, so haben wir bereits die Erklärung vernommen, dass sich das Wahrscheinliche am besten durch Vergleichung und Prüfung der verschiedenen Ansichten finden lasse: das positive zu Cicero's Zweifeln ist jener Eklekticismus, den wir so-

1) Acad. II, 41, 127. Tusc. V, 3, 9. 24, 69. Fin. IV, 5, 12. Fragm. aus dem Hortensius b. Augustin. De trin. XIV, 9.

2) Off. I, 43, 153 vgl. c. 9, 28. c. 21, 71.

3) Fin. V, 6, 15: *hoc [summo bono] enim constituto in philosophia constituta sunt omnia* u. s. w.

4) Acad. I, 4, 15 vgl. m. Fin. II, 1, 1. Tusc. V, 4, 10.

gleich noch weiter kennen zu lernen Gelegenheit haben werden [1]). Aber um zwischen den entgegengesetzten Meinungen zu entscheiden, müssen wir den Masstab der Entscheidung in Händen haben, und da nun die philosophische Untersuchung eben in jener Prüfung der verschiedenen Ansichten bestehen soll, so muss dieser Masstab schon vor jeder wissenschaftlichen Untersuchung gegeben sein. Als unmittelbar gegeben erscheint nun ein doppeltes: das Zeugniss der Sinne und das Zeugniss des Bewusstseins. Auch das erstere wird von Cicero, trotz der vielen Klagen über die Sinnestäuschungen, nicht verschmäht; er findet, dass es gegen die Natur wäre, dass es alles Leben und Handeln unmöglich machen müsste, wenn man keine Ueberzeugung annehmen (*probare*, nicht *assentiri)* wollte, und dass unter dem, was sich uns mit der grössten Wahrscheinlichkeit aufdrängt, die sinnliche Gewissheit eine der ersten Stellen einnehme [2]); er gebraucht aus diesem Grunde den sinnlichen Augenschein als Beispiel der höchsten Gewissheit [3]); und er selbst beruft sich in allen seinen Schriften mit Vorliebe auf die Erfahrung und die geschichtlichen Thatsachen. Das Hauptgewicht | musste er jedoch, seiner ganzen Richtung nach, auf die andere Seite, auf das Zeugniss unseres Inneren legen, denn nicht die äussere, sondern die sittliche Welt ist es, der sein Interesse angehört, und in seiner Sittenlehre selbst schliesst er sich durchaus an diejenigen Philosophen an, welche die Unabhängigkeit vom Aeussern und die Herrschaft über die

1) Hier genüge es daher an den charakteristischen Aeusserungen Off. III, 4, 20: *nobis autem nostra Academia magnam licentiam dat, ut quodcunque maxime probabile occurrat id nostro jure liceat defendere.* Tusc. V, 11, 33: *Tu quidem tabellis obsignatis agis mecum et testificaris quid dixerim aliquando aut scripserim. cum aliis isto modo, qui legibus impositis disputant; nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabilitate percussit id dicimus; itaque soli sumus liberi.*

2) Acad. II, 31, 99: *tale visum nullum esse, ut perceptio consequeretur, ut autem probatio, multa. etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset, et sequitur omnis vitae . . eversio. itaque et sensibus probanda multa sunt* u. s. w. *quaecunque res eum [sapientem] sic attinget, ut sit visum illud probabile neque ulla re impeditum* (ἀπερίσπαστον vgl. S. 515 f.) *movebitur. non enim est e saxo sculptus aut e robore dolatus. habet corpus, habet animum: movetur mente, movetur sensibus: ut ei multa vera videantur* u. s. w. *neque nos contra sensus aliter dicimus, ac Stoici* u. s. f.

3) A. a. O. c. 37, 119.

Sinnlichkeit zu ihrem Wahlspruch gemacht haben. Alle unsere Ueberzeugung beruht daher nach Cicero in letzter Beziehung auf der unmittelbaren inneren Gewissheit, auf dem natürlichen Wahrheitsgefühl oder dem angeborenen Wissen, und es wird diese Ansicht, welche in der späteren, namentlich der christlichen Philosophie so bedeutenden Einfluss gewonnen hat, von ihm zuerst mit Bestimmtheit ausgesprochen [1]); denn war ihm auch Plato und Aristoteles, Zeno und Epikur mit verwandten Lehren vorangegangen, so werden doch unsere früheren Untersuchungen gezeigt haben, dass keiner von diesen ein angeborenes Wissen im strengen Sinn gelehrt hat: die Erinnerung an die Ideen muss nach Plato durch methodisches Studium geweckt und ihr Inhalt festgestellt werden, zu den unbeweisbaren Principien erheben wir uns nach Aristoteles auf dem wissenschaftlichen Wege der Induktion, die *πρόληψις* Epikur's und die *κοιναὶ ἔννοιαι* der Stoiker sind nur aus der Erfahrung abstrahirt. Hier dagegen wird ein aller Erfahrung und Wissenschaft vorangehendes Wissen um die wichtigsten Wahrheiten behauptet. Die Keime der Sittlichkeit sind uns angeboren, würden sie sich ungestört entwickeln, so wäre die Wissenschaft entbehrlich; nur durch die Verkrümmung dieser natürlichen Anlage entsteht das Bedürfniss einer künstlichen Bildung zur Tugend [2]). Das Rechtsbewusstsein ist dem Menschen von Natur eingepflanzt, erst in der Folge bildet sich ein Hang zum Bösen, der es verdunkelt [3]). Die Natur hat unserem Geiste nicht blos eine sittliche | Anlage, sondern auch die sittlichen Grundbegriffe selbst vor aller Unterweisung als ursprüngliche Mitgift verliehen, nur die Entwicklung dieser angeborenen Begriffe ist es, die uns obliegt [4]); unmittelbar mit der

1) Möglich allerdings, dass er dabei Antiochus folgte; inwieweit diess aber der Fall war, lässt sich nicht mehr sicher ausmitteln.

2) Tusc. III, 1, 2: *sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum; quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret;* nur die Verdunklung des natürlichen Bewusstseins durch üble Gewöhnung und falsche Meinungen mache eine Lehre und Wissenschaft nöthig.

3) Legg. I, 13, 33: *atque hoc in omni hac disputatione sic intelligi volo, jus quod dicam natura esse, tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tanquam igniculi exstinguantur a natura dati exorianturque et confirmentur vitia contraria.*

4) Fin. V, 21, 59: *[natura homini] dedit talem mentem, quae omnem vir-*

Vernunft sind auch die Triebe gegeben, welche den Menschen zur sittlichen Gemeinschaft mit andern und zur Erforschung der Wahrheit hinziehen [1]). Das Wesen der sittlichen Thätigkeit lässt sich daher nicht allein aus der Anschauung ausgezeichneter Menschen, sondern auch aus dem allgemeinen Bewusstsein mit grösserer Sicherheit abnehmen, als aus jeder Begriffsbestimmung, und je näher der Einzelne noch der Natur steht, um so reiner wird er diese in sich abspiegeln: wir lernen von den Kindern, was der Natur gemäss ist [2]). Auf dem gleichen Grunde ruht der Glaube an die Gottheit: vermöge der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes ist das Gottesbewusstsein unmittelbar mit dem Selbstbewusstsein gegeben; der Mensch darf sich nur seines eigenen Ursprungs erinnern, um zu seinem Schöpfer geführt zu werden [3]). Die Natur selbst belehrt uns daher über das Dasein Gottes [4]), und der stärkste Beweis für diese Wahrheit ist ihre | allgemeine Anerkennung; denn das, worin alle ohne Verabredung übereinstimmen, muss immer als Ausspruch der Natur gelten [5]). Auch die Unsterblichkeit der Seele soll zu diesen an-

tutem accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea quae inerant tanquam elementa virtutis. sed virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius. itaque nostrum est (quod nostrum dico, artis est), ad ea principia quae accepimus consequentia exquirere, quoad sit id quod volumus effectum.

1) Fin. II, 14, 46: *eademque ratio fecit hominem hominum appetentem* u. s. w. . . . *eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi* u. s. f. Weitere Belege für diese Sätze sind leicht zu finden.

2) A. a. O. 14, 45: *[honestum] quale sit non tam definitione qua sum usus intelligi potest . . . quam communi omnium judicio atque optimi cujusque studiis atque factis.* Ueber denselben Gegenstand ebd. V, 22, 61: *indicant pueri in quibus ut in speculis natura cernitur.*

3) Legg. I, 8, 24: *animum . . . esse ingeneratum a Deo: ex quo vere vel agnatio nobis cum coelestibus vel genus vel stirps appellari potest. itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam Dei. ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat. ex quo efficitur illud, ut is agnoscat Deum, qui unde ortus sit quasi recordetur ac noscat.*

4) Tusc. I, 16, 36: *Deos esse natura opinamur;* vgl. N. D. I, 1, 2.

5) Tusc. I, 13, 30: *firmissimum hoc afferri videtur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. multi de Diis prava sentiunt; id enim vitioso more fieri solet* (man bemerke auch hier die Unterscheidung von *mos* und *natura):*

geborenen Wahrheiten gehören, von denen wir uns aus der allgemeinen Uebereinstimmung überzeugen [1]), und ebenso scheint Cicero die Freiheit des Willens einfach als innere Thatsache vorauszusetzen [2]). Es wird hier also, mit Einem Wort, sowohl die Philosophie als die Sittlichkeit auf das unmittelbare Bewusstsein gegründet, dieses ist der feste Punkt, von welchem die Prüfung der philosophischen Ansichten ausgeht, und zu dem sie zurückkehrt.

Die materiellen Ergebnisse der ciceronischen Philosophie haben wenig Eigenthümliches, und können desshalb hier nur kurz besprochen werden. Von den philosophischen Hauptwissenschaften wird die Dialektik nur in der schon erwähnten skeptischen Weise berücksichtigt. Aus dem Gebiete der Physik sind es blos theologische und psychologische Untersuchungen, welche für Cicero einen Werth haben; anderweitige Fragen, wie die über die Vier- oder die Fünfzahl der Grundstoffe, über das stoffliche und das wirkende Princip und ähnliches, werden nur in flüchtiger geschichtlicher Berichterstattung oder in skeptischer Vergleichung der verschiedenen Ansichten berührt. Die Hauptsache ist unserem Philosophen die Ethik. Ich beginne daher mit dieser.

Cicero entwickelt seine sittlichen Grundsätze, wie seine ganze | philosophische Ansicht, an der Kritik der vier gleichzeitigen Theorieen, der epikureïschen, stoischen, akademischen und peripatetischen. Von diesen vier Systemen tritt er nun dem ersten mit Bestimmtheit entgegen. Die epikureïsche Lustlehre scheint ihm der natürlichen Bestimmung und den natürlichen Bedürfnissen des Menschen, den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins

omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit: non institutis opinio est confirmata non legibus. omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est (vgl. §. 35: *omnium consensus naturae vox est).* M. s. auch die vorletzte Anm. Wenn Cicero anderwärts seinen Akademiker diesen Beweis aus dem *consensus gentium,* welcher sowohl dem Epikureer als dem Stoiker in den Mund gelegt war (N. D. I, 16, 43 f. II, 2, 5), in Anspruch nehmen lässt (N. D. I, 23, 62. III, 4, 11), so deutet er doch auch hier an (I, 23, 62. III, 40, 95), was die Stellen der andern Schriften ausser Zweifel stellen, dass Cotta über diesen Punkt nicht seine Meinung ausspricht.

1) Tusc. I, 12 f. 15, 35 f.

2) De fato c. 14.

und der sittlichen Erfahrung so auffallend zu widersprechen [1]), dass wir nicht nöthig haben werden, auf das einzelne der Bemerkungen näher einzugehen, die er ihr im zweiten Buche der Schrift *De Finibus* und an andern Orten, durchschnittlich mehr im Tone des Redners, als in dem strengeren des Philosophen, entgegensetzt. Dagegen lauten seine Urtheile über die drei andern Ansichten keineswegs gleichmässig. Schon über das gegenseitige Verhältniss derselben kommt er nicht ganz mit sich in's reine. Denn bleibt er auch hinsichtlich der Akademiker und Peripatetiker der Behauptung seines Lehrers Antiochus treu, dass diese zwei Schulen, wie überhaupt, so namentlich in ihrer Sittenlehre zusammenstimmen, und dass sich die weichlichere Moral eines Theophrast und späterer Peripatetiker von der akademischen nicht weiter entferne, als von der altaristotelischen [2]), so schwankt er doch darüber, ob er den Unterschied der Stoiker von diesen zwei Schulen für wesentlich oder für unwesentlich, für eine Abweichung in der Sache oder in den Worten erklären soll. Einerseits behauptet er wiederholt in eigenem Namen und mit aller Bestimmtheit, Zeno habe, in der Sache mit seinen Vorgängern ganz einig, nur die Ausdrücke verändert [3]), andererseits weiss er doch ein ziemlich langes Verzeichniss der Punkte aufzustellen, worin sich die stoische Moral von der akademisch-peripatetischen unterscheidet [4]), und von diesem Gegensatz, wie wir gleich sehen werden, mit voller Anerkennung seiner Bedeutung zu sprechen. Es ist gewiss die schlechteste Auskunft, wenn Cicero diesen Widerspruch damit entschuldigt, dass er als Akademiker der jeweiligen Wahrscheinlichkeit | ohne Rücksicht auf Consequenz zu folgen das Recht habe [5]). Aber auch für sich selbst weiss er bei dieser Erörterung keinen ganz festen Standpunkt zu finden. So weit freilich die beiderseitigen Behauptungen übereinstimmen, in dem allgemeinen Grundsatz des naturgemässen Lebens und in

1) Fin. I, 7, 23 f. II, 14 u. a.

2) Acad. I, 6, 22. Fin. V, 3, 7 f. 5, 12, vgl. 25, 75. Tusc. IV, 3, 6. V, 30, 85. Off. III, 4, 20.

3) Fin. III, 3, 10 f. IV, 20—26. V, 8, 22. 25, 74. 29, 88. Off. I, 2, 6. Tusc. V, 11, 34.

4) Acad. I, 10.

5) Tusc. V, 11, 33 s. o. 658, 1.

der unbedingten Werthschätzung der Tugend, ist er seiner Sache ganz sicher [1]); sobald dagegen die Wege auseinandergehen, weiss er nicht mehr, welchem er folgen soll. Die Erhabenheit, die Folgerichtigkeit und die Strenge der stoischen Sittenlehre erregt seine Bewunderung; es erscheint ihm grossartiger, die Tugend für genügend zur Glückseligkeit zu halten, zwischen dem Guten und dem Nützlichen nicht zu unterscheiden, als der entgegengesetzten Ansicht der Peripatetiker beizupflichten [2]); er findet ihre Zulassung der Affekte weichlich, ihre sittlichen Grundsätze bedenklich, denn was seiner Natur nach fehlerhaft sei, wie die Affekte, das dürfe man nicht blos beschränken, noch weniger als ein Hülfsmittel der Tugend pflegen, sondern nur ausrotten [3]); er wirft ihnen den Widerspruch vor, dass sie Güter annehmen, die der Glückselige entbehren, Uebel, die er ertragen könne, dass sie von der Glückseligkeit des Tugendhaften als solcher noch eine höchste Glückseligkeit, von dem vollendeten Leben ein mehr als vollendetes unterscheiden [4]). Er will daher seinerseits lieber der grösseren Denkweise folgen, er will den Weisen unter allen Umständen, auch im Stier des Phalaris, glücklich sprechen [5]); er will selbst die bekannten stoischen Paradoxa wenigstens versuchsweise auf sich nehmen [6]). Untersuchen wir jedoch diesen Stoicismus genauer, so zeigt sich, dass er unserem Philosophen gar nicht so fest steht, als man nach diesen Aeusserungen glauben könnte. Ein Weltmann, wie Cicero, kann sich nicht verbergen, dass die stoischen Anforderungen für die Menschen, so wie sie einmal sind, viel zu hoch sind, dass der | stoische Weise in der Wirklichkeit nicht gefunden wird [7]), dass sich die stoische Moral nicht in's tägliche Leben übertragen lässt [8]); er kann unmöglich zugeben, dass alle Weisen gleich

1) Acad. I, 6, 22. Fin. IV, 10 u. a.

2) Tusc. V, 1, 1. 25, 71. Off. III, 4, 20. M. vgl. zu dem folgenden Ritter IV, 134 ff. 157 ff.

3) Tusc. IV, 18 ff. Off. I, 25, 88 vgl. Acad. I, 10, 35. 38.

4) Fin. V, 27 f. Tusc. V, 8—12. 15 f.

5) Tusc. V, 26.

6) Paradoxa.

7) Lael. 5, 18 vgl. Off. III, 4, 16.

8) Fin. IV, 9, 21.

glückselig, alle Unweisen schlechthin elend seien, dass zwischen der verstocktesten Schlechtigkeit und dem leichtesten Vergehen kein Werthunterschied stattfinde [1]). Er glaubt aber auch zeigen zu können, dass die stoische Strenge wissenschaftlich nicht gerechtfertigt sei, ja dass sie den eigenen Voraussetzungen der Stoiker widerspreche; denn wenn der erste Grundsatz der des naturgemässen Lebens sei, so gehöre zu dem, was der menschlichen Natur gemäss ist, auch das sinnliche Wohlbefinden, es gehöre dazu auch die Gesundheit, die Freiheit von Schmerzen, die ungetrübte Gemüthsstimmung, nicht einmal die Lust sei schlechthin zu verachten. Nicht das heisse naturgemäss leben, dass man sich von der Natur losreisse, sondern dass man sie pflege und erhalte [2]). Diese Gründe ziehen unsern Eklektiker so stark auf die Seite der Peripatetiker, dass er sich wohl auch geradezu für einen der Ihrigen erklärt [3]). Das Wahre ist aber schliesslich doch nur in dem Bekenntniss ausgesprochen, dass ihn bald die Betrachtung seiner eigenen und der allgemein menschlichen Schwäche zu der laxeren, bald der Gedanke an die Erhabenheit der Tugend zu der strengeren Ansicht hinführe [4]), wobei er sich über sein Schwanken durch die Ueberzeugung trösten mochte, dass dasselbe doch auf das praktische Verhalten keinen wesentlichen Einfluss üben werde, da auch bei der peripatetischen Ansicht der Tugend jedenfalls ein ungleich höherer Werth beigelegt werde, als allem andern [5]).

Es dürfte schwer sein, in diesen Sätzen irgend ein neues Princip, und überhaupt in der ciceronischen Sittenlehre eine andere Eigenthümlichkeit, als die des Eklektikers und Popularphilosophen | zu entdecken; denn auch das, worauf Ritter [6]) Gewicht legt, dass bei Cicero das Ehrenvolle *(honestum)* an die Stelle des Schönen (καλὸν) trete, und dass er im Zusammenhang damit dem Ruhm einen grösseren Werth beilege, als die Grie-

1) Fin. IV, 9, 21. 19, 55. 28, 77 f. vgl. Off. I, 8, 27.

2) Fin. IV, 11—15. Cato 14, 46. Tusc. II, 13, 30.

3) Im vierten Buch De Finibus ist es Cicero selbst, welcher die peripatetische Ansicht vorträgt.

4) Tusc. V, 1, 3.

5) Off. III, 3, 11.

6) IV, 162 ff.

chen, — auch dieses ist theils nur eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, welche auf den Inhalt des Moralprincips keinen Einfluss hat, theils nur ein Zugeständniss an den römischen Volksgeist, das bei dem Mangel an einer wissenschaftlichen Begründung höchstens nur als ein weiterer Beweis von der Unsicherheit des ciceronischen Philosophirens in Betracht kommen könnte. Um so weniger werden wir hier auf das einzelne der ciceronischen Pflichten- und Staatslehre weiter, als diess schon früher geschehen ist[1], einzugehen Anlass haben. So treffend auch manche von seinen Bemerkungen über diese Gegenstände sein mögen, so will sich doch zu wenig Zusammenhang derselben mit bestimmten philosophischen Grundsätzen zeigen, um ihnen eine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie beizulegen. Dagegen müssen wir Cicero's Ansichten über die Gottheit und über das Wesen der Seele noch kurz berühren.

Der Glaube an eine Gottheit scheint unserem Philosophen, wie schon oben bemerkt wurde, nicht blos durch das unmittelbare Bewusstsein, sondern auch durch das sittliche und politische Interesse gefordert zu werden. Mit der Religion, glaubt er, würde die Treue und die Gerechtigkeit und alles menschliche Gemeinleben untergehen[2]. Aber auch die übrigen Beweise für das Dasein Gottes werden nicht schlechthin von ihm verschmäht, und namentlich der teleologische Beweis wird trotz der akademischen Kritik, die ihn in seiner stoischen Form trifft[3], mit voller Ueberzeugung vorgetragen[4]. Was das Wesen der Gottheit betrifft, so ist es Cicero ohne Zweifel ernst mit der Erklärung, die er seinem Akademiker in den Mund legt, dass sich darüber nichts mit vollkommener | Sicherheit bestimmen lasse[5]; sofern aber das wahrscheinliche ausgemittelt werden soll, glaubt er nicht blos die Einheit Gottes voraussetzen zu dürfen[6], son-

1) S. 276 f.

2) N. D. I, 2, 4, vgl. II, 61, 153. Daher N. D. III, 2, 5. Legg. II, 7, 15 die Aeusserungen über die politische Nothwendigkeit der Religion.

3) N. D. III, 10, 24. 11, 37.

4) Divin. II, 72, 148. Tusc. I, 28 f.

5) N. D. I, 21, 60 f. vgl. III, 40, 95.

6) Tusc. I, 23. 27. Legg. I, 7, 22. Somn. Scip. (Rep. VI, 17) 3, 8 u. ö.

dern auch seine Geistigkeit[1]), die er aber freilich nicht ganz streng fasst, wenn er die Möglichkeit offen lassen will[2]), dass der göttliche Geist mit den Stoikern als Luft oder Feuer, oder dass er mit Aristoteles — so wie er diesen verstanden hat[3]) — als ätherisches Wesen gedacht werde; in dem Traume Scipio's wird, gleichfalls dem missverstandenen Aristoteles gemäss, der äusserste Himmel selbst für den höchsten Gott erklärt[4]). Indessen hatte diese nähere Bestimmung der Vorstellung von der Gottheit für Cicero selbst wohl schwerlich vielen Werth. Ungleich wichtiger ist ihm der Vorsehungsglaube, wenn er ihn gleich von seinem Akademiker ebenfalls bezweifeln lässt[5]): da er die Religion vorzugsweise aus dem praktischen Gesichtspunkt betrachtet, so fasst sich ihm in dem Glauben an eine göttliche Weltregierung die ganze Bedeutung derselben zusammen[6]); als das Abbild der göttlichen weltregierenden Weisheit wird das Rechts- und Sittengesetz betrachtet[7]). Zur Volksreligion war auf diesem Standpunkt nur ein negatives oder äusserliches Verhältniss möglich, wenigstens wenn man den | Gewaltsamkeiten der stoischen Orthodoxie nicht zu folgen wusste; wenn daher Cicero die bestehende Religion und selbst die bestehende Superstition im Staate aufrecht erhalten wissen will, so geht er doch

1) Tusc. I, 27, 66: *nec vero Deus ipse qui intelligitur a nobis alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.* Rep. VI, 17, 8. Leg. II, 4, 10 u. a.

2) Tusc. I, 26, 65 vgl. c. 29.

3) Tusc. I, 10, 22. N. D. I, 13, 33. Acad. I, 7, 22.

4) Rep. VI, 17, 4.

5) N. D. III, 10. 25 — 39. Wenn Ritter IV, 147. 150 aus diesen Stellen herausliest, dass Cicero die Vorsehung bezweifle und das Natürliche und Göttliche sich entgegensetze, dass er auf der einen Seite einen naturlosen Gott, auf der andern eine gottlose Natur habe, so kann ich nicht beistimmen, denn nichts berechtigt uns, angesichts so vieler entgegengesetzten Erklärungen (wie gleich N. D. III, 40), Cicero's eigene Ansicht mit der hier vorgetragenen zu identificiren.

6) Viele Stellen, in denen Cicero von der Vorsehung handelt, sind bei Kühner a. a. O. S. 199 angeführt; ich verweise hier nur auf Tusc. I, 49, 118. N. D. I, 2, 3. Legg. I, 7. III, 1, 3.

7) Legg. II, 4, 8.

dabei durchaus nur von politischen Erwägungen aus [1]; er für seine Person macht nicht blos keinen Versuch, den Polytheismus und seine Mythen in stoischer Weise zu rechtfertigen, sondern er zeigt auch durch manche Aeusserungen, und vor allem durch die scharfe Kritik, welche er im dritten Buch *De natura Deorum* über den volksthümlichen Götterglauben, und im zweiten *De divinatione* über die Mantik ergehen lässt, wie ferne er selbst der Volksreligion steht. Die Ehrfurcht vor der Gottheit, welche sich mit einer richtigen Naturansicht verträgt und mit der wahren Sittlichkeit zusammenfällt, soll gefördert, die bestehende Religion soll zum Besten des Gemeinwesens erhalten, der Aberglaube dagegen soll mit der Wurzel ausgerottet werden [2], diess ist mit zwei Worten das theologische Glaubensbekenntniss Cicero's.

Mit dem Glauben an die Gottheit hängt nun nach Cicero's Ansicht, wie schon gezeigt wurde, die Ueberzeugung von der Würde der menschlichen Natur auf's engste zusammen. Auch diese Ueberzeugung heftet sich ihm ungleich mehr an die innere Erfahrung und das sittliche Selbstbewusstsein, als an eine philosophische Theorie über das Wesen der Seele. Wenn wir die Fülle unserer Anlagen, die Erhabenheit unserer Bestimmung, den hohen Vorzug, welchen uns die Vernunft verleiht, in's Auge fassen, so werden wir uns unserer höheren Natur und Abstammung bewusst [3]. Demgemäss betrachtet Cicero die Seele, an die stoische und platonische Lehre anknüpfend, als einen Ausfluss der Gottheit, als ein Wesen von überirdischer Abkunft [4], ohne dass er sich doch bemühte, diese Vorstellung genauer auszuführen, und namentlich das Verhältniss zwischen jener überirdischen Abstammung der | Seele und der materiellen des Leibes zu bestimmen. Wie er aber über das Wesen Gottes unsicher

1) N. D. III, 2, 5. Legg. II, 7 f. 13, 32. Divin. II, 12, 28. 33, 70. 72, 148.

2) Divin. II, 72, 148 f. N. D. II, 28, 71 (oben 311, 1).

3) Legg. I, 7 f. 22 f. Rep. VI, 17, 8.

4) Tusc. I, 27: *animorum nulla in terris origo inveniri potest* u. s. w. Ebd. 25, 60. Legg. I, 8, 24: *exstitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum divino auctum sit animorum munere. cumque alia quibus cohaerent homines e mortali genere sumserint, quae fragilia essent et caduca, animum tamen esse ingeneratum a Deo.* Vgl. Cato 21, 77.

ist, so äussert er sich auch schwankend über das Wesen der Seele, und wenn auch seine Neigung unverkennbar dahin geht, sie für eine immaterielle, oder doch für eine von jedem irdischen Stoff verschiedene Substanz zu erklären [1]), so will er doch auch die Möglichkeit, dass sie aus Luft oder Feuer bestehe, nicht schlechthin zurückweisen; nur die gröbere Stofflichkeit des Körpers spricht er ihr unbedingt ab [2]). Die Unsterblichkeit der Seele vertheidigt er ausführlich, theils aus dem unmittelbaren Bewusstsein und der allgemeinen Uebereinstimmung [3]), theils mit den platonischen Beweisen [4]); wenn er nebenbei die Todesfurcht auch für den Fall zu beschwichtigen sucht, dass die Seelen im Tod untergehen [5]), so ist diess nur die Vorsicht des Akademikers und des praktischen Mannes, der die sittliche Wirkung seiner Reden von allen theoretischen Voraussetzungen möglichst unabhängig machen möchte. Wie die Unsterblichkeit, so sucht Cicero auch die Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne zu beweisen, ohne dass doch aus der lückenhaft überlieferten Schrift, welche er diesem Gegenstand gewidmet hat [6]), eine selbständige psychologische Forschung hervorgienge.

Diese Züge werden genügen, um die Stellung, welche wir Cicero angewiesen haben, zu rechtfertigen, und ihn neben seinem Lehrer Antiochus als den eigentlichsten Vertreter des philosophischen Eklekticismus in dem letzten Jahrhundert vor dem Anfang unserer Zeitrechnung zu beurkunden. Wie wenig er aber mit dieser Art des Philosophirens unter seinen Zeit- und Volksgenossen allein steht, wird aus unsern früheren Nachweisungen über die Schule des Antiochus [7]) hervorgehen. Unter den römischen | Anhängern dieser Denkweise war neben Cicero sein ge-

1) Tusc. I, 27. 29, 70.

2) Tusc. I, 25, 60: *non est certe nec cordis nec sanguinis nec cerebri nec atomorum. anima sit animus ignisve nescio; nec me pudet, ut istos, fateri, me nescire quod nesciam.* Ebd. 26, 65. 29, 70.

3) Tusc. I, 12 ff. Lael. c. 4. Cato c. 21 ff.

4) Tusc. I, 22 ff. Rep. VI, 17, 8. Cato 21, 78.

5) Tusc. I, 34 ff. Ep. ad Famil. V, 16.

6) De fato. Die Hauptsätze dieser Schrift, c. 11, sind Karneades entnommen.

7) S. 608 ff.

lehrter Freund M. Terentius Varro[1]) wohl der bedeutendste. Seine Hauptleistung liegt freilich auf einem anderen Gebiete[2]); als Philosoph hat er lange nicht die weitgreifende Wirkung geübt, wie Cicero, wenn auch vielleicht seine geschichtliche Kenntniss der griechischen Philosophie gründlicher und vollständiger war. Aber doch musste immer auch die philosophische Richtung, der ein so berühmter Gelehrter[3]) und ein so vielbenützter Schriftsteller folgte, von Einfluss sein. Diese Richtung war nun nach Cicero's Versicherung[4]) die des Antiochus, welchen Varro in Athen gehört hatte[5]); | und auch er selbst hatte sich in seiner Schrift über die Philosophie, so weit Augustinus darüber berichtet[6]), ganz im Sinn des Antiochus ausgesprochen[7]). Der alleinige Zweck der Philosophie ist, wie er hier ausführt, die

1) Das Leben Varro's fällt zwischen 116 und 27 v. Chr. Im übrigen vgl. m. über ihn die römischen Litteraturgeschichten, Bähr in Pauly's Realencykl. d. klass. Alterth. VI, 1688 ff. und die dort angeführten, Krische in den Gött. Stud. 1845, II, 172 f., Ritschl „die Schriftstellerei des M. Ter. Varro", Rhein. Mus. N. F. VI, 481—560. Mommsen Röm. Gesch. III, 602 ff. 624 f.

2) Wie ihn diess Cic. Acad. I, 2, 4 ff. selbst aussprechen lässt, wiewohl er vorher auch sein philosophisches Wissen gerühmt hat.

3) *Doctissimus Romanorum* nennt ihn Sen. ad Helv. 8, 1, *vir Romanorum eruditissimus* Quintil. X, 1, 95 mit Recht; ebenso sagt Cic. Acad. Fr. 36 (b. Augustin. Civ. D. VI, 2) von ihm: *homine omnium facile acutissimo et sine ulla dubitatione doctissimo*, und Augustin a. a. O., er sei *doctrina atque sententiis ita refertus*, dass er in sachlicher Beziehung ebenso viel leiste, wie Cicero als Stylist.

4) Ad Att. XIII, 12: *ergo illam ἀκαδημικὴν ... ad Varronem transferamus. etenim sunt Ἀντιόχεια, quae iste valde probat.* Ebd. 19. Ebd. 25. Varro ist bekanntlich in der zweiten Bearbeitung der Academica (Acad. I, 4 ff.) die Lehre des Antiochus in den Mund gelegt. Mit dem, was S. 604 über Antiochus angeführt ist, stimmt auch Acad. I, 2, 6: *nostra tu physica nosti: quae cum contineantur ex effectione et ex materia ea, quam fingit et format effectio* u. s. w.

5) Cic. Acad. I, 3, 12. 1, 1. 3. ad Famil. IX, 8. August. Civ. D. XIX, 3, 2: *Varro asserit, auctore Antiocho, magistro Ciceronis et suo.*

6) Civ. D. XIX, 1—3.

7) M. vgl. zum folgenden, was S. 603 ff. über Antiochus beigebracht ist; wobei zu bemerken ist, dass Varro's Buch nach Cic. Acad. I, 2, 4 ff. jünger ist, als die dort benützten ciceronischen Darstellungen, von denen ohnedem auch nur die eine Varro in den Mund gelegt wird.

Glückseligkeit des Menschen; für erheblich sind mithin nur diejenigen Lehrunterschiede der philosophischen Schulen zu halten, welche sich auf die Bestimmung des höchsten Gutes beziehen [1]). So gross daher auch die Zahl der möglichen Sekten an sich ist — Varro zählte deren, zum Theil freilich nach sehr äusserlichen Theilungsgründen, nicht weniger als 288 [2]) — so lassen sich doch | alle auf wenige Hauptklassen zurückführen, wenn wir mit Beseitigung dessen, was die Fassung des höchsten Gutes selbst nicht berührt [3]), uns nur an die Hauptfrage halten. Diese betrifft aber das Verhältniss der Tugend zu dem ersten Naturgemässen [4]), mit welchem auch über ihr Verhältniss zu allem hierin begriffenen, und so namentlich auch zu der Lust und der Schmerzlosigkeit, entschieden ist. Soll das erste Naturgemässe um der Tugend

1) A. a. O. 1, 3: *neque enim existimat ullam philosophiae sectam esse dicendam, quae non eo distet a ceteris, quod diversos habeat fines bonorum et malorum. quandoquidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit: quod autem beatum facit, ipse est finis boni: nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni: quamobrem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est.*

2) Für ihre Ableitung geht Varro a. a. O. 1, 2 so zu Werke. Es gebe, sagt er, vier natürliche Gegenstände des Begehrens: die sinnliche Lust, die Schmerzlosigkeit, diese beiden Stücke zusammen, und als viertes die *prima naturae* überhaupt, welche ausser jenen auch alle andern natürlichen Vorzüge des Leibes und der Seele umfassen. Jedes dieser vier Stücke könne ferner um der Tugend (der zur Natur mittelst der Belehrung hinzukommenden Trefflichkeit) willen, oder es könne die Tugend um seinetwillen, oder es können beide selbständig begehrt werden. So erhalten wir zunächst 12 mögliche Sekten. Diese werden zu 24, sofern man sich jeder derselben entweder blos um des eigenen oder auch um fremden Wohls willen anschliesst. Diese 24 spalten sich wieder in 48, von welchen die eine Hälfte ihr Ziel als wahr verfolgt, wie die sämmtlichen dogmatischen Philosophen, die andere nur als wahrscheinlich, wie die neue Akademie. Da sich ferner jede derselben sowohl der gewöhnlichen, als der cynischen Lebensweise *(habitus et consuetudo)* bedienen kann, so ergeben sich statt der 48 sechsundneunzig. Weil es endlich in jeder dieser Sekten theils auf das theoretische *(otiosus)*, theils auf das praktische *(negotiosus)*, theils auf ein aus beiden zusammengesetztes Leben abgesehen sein kann, müssen wir auch diese Zahl noch verdreifachen, und erhalten so 288.

3) Dass es sich mit der Mehrzahl der von ihm genannten Unterschiede so verhalte, zeigt Varro selbst a. a. O. 1, 3. c. 2, Anf.

4) Den *prima naturae, primigenia naturae* = τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν s. o. 209, 1. 257, 2. 258, 1.

willen, oder die Tugend um des Naturgemässen willen, oder sollen beide um ihrer selbst willen begehrt werden? Diess ist nach Varro die Grundfrage der ganzen Philosophie [1]). Zur Beantwortung dieser Frage geht er nun auf den Begriff des Menschen zurück, da sich nur von hier aus entscheiden lasse, was für den Menschen das höchste Gut sei. Der Mensch ist aber weder blos Leib noch blos Seele, sondern er besteht aus beiden zusammen. Sein höchstes Gut muss daher sowohl aus Gütern des Leibes als aus Gütern der Seele bestehen, und es ist desshalb beides, das erste Naturgemässe und die Tugend, um seiner selbst willen zu begehren [2]). | Aber das höchste von diesen Gütern ist die Tugend, die durch Unterricht erworbene Lebenskunst [3]). Indem sie das Naturgemässe, welches auch schon vor ihrer Entstehung vorhanden war, in sich aufnimmt, so begehrt sie nun alles um ihrer selbst willen; und während sie sich als das vorzüglichste Gut betrachtet, geniesst sie doch auch alle übrigen Güter, und legt jedem den ihm nach seinem Verhältniss zu den andern zukommenden Werth bei, bedenkt sich aber desshalb auch nicht, die geringeren, wenn es sein muss, den höheren aufzuopfern. Wo die Tugend fehlt, da mögen noch so viele anderweitige Güter sein, sie dienen doch dem, der sie besitzt, nicht zum Besten, sie sind nicht seine Güter, weil er von ihnen einen schlechten Gebrauch macht. In dem Besitze der Tugend und der sie bedingenden leiblichen und geistigen Vorzüge besteht die Glückseligkeit; diese steigt, wenn noch andere Güter, deren die Tugend an sich entbehren könnte, hinzukommen; sie ist vollendet, wenn sich alle Güter der Seele und des Leibes vollständig zusammenfinden [4]). Zu dieser Glückseligkeit gehört

1) A. a. O. c. 2.

2) C. 3, 1. Dass hiebei die *prima naturae*, zu denen Varro im vorhergehenden auch die natürlichen Vorzüge und Anlagen des Geistes gezählt hat, jetzt der Gesammtheit der leiblichen Güter gleichgesetzt werden, ist eine Ungenauigkeit, welche wir Varro selbst, und nicht blos Augustin, zuzurechnen haben werden.

3) *Virtutem, quam doctrina inserit velut artem vivendi — virtus i. e. ars agendae vitae* a. a. O.

4) *Haec ergo vita hominis, quae virtute et aliis animi et corporis bonis, sine quibus virtus esse non potest,* (dahin gehört, wie im folgenden erläutert wird, das Leben, die Vernunft, das Gedächtniss) *fruitur, beata esse dicitur: si*

aber auch die Geselligkeit, zur Tugend die Gesinnung, welche andern um ihretwillen die gleichen Güter wünscht, wie sich selbst; und diese Gesinnung soll sich neben der Familie und dem Staat, dem jeder angehört, auch auf die Menschheit, ja auf die ganze Welt, Himmel und Erde, Götter und Menschen, erstrecken[1]). Ihre äussere Bethätigung hat sie weder in dem theoretischen noch in dem praktischen Leben als solchem, sondern in der Verknüpfung beider zu | suchen. Ihres Princips aber muss sie durchaus sicher sein: die Grundsätze über Güter und Uebel dürfen uns nicht blos für wahrscheinlich gelten, wie den Akademikern, sondern sie müssen uns zweifellos feststehen. Diess ist die Lehre der alten Akademie, zu welcher sich Varro mit seinem Lehrer Antiochus bekennt[2]). Eine bemerkenswerthe philosophische Eigenthümlichkeit tritt in dieser Erörterung allerdings nicht hervor: sie enthält keine neuen Gedanken, und was in der Ausführung der ihm von Antiochus überlieferten Ansichten Varro selbst angehört, zeichnet sich weder durch Schärfe des Urtheils, noch durch Gewandtheit der Darstellung aus. Aber so viel sieht man wenigstens, dass Varro jener Ansichten sich durch eigenes Nachdenken bemächtigt hatte, und dass die ganze Richtung des Antiochus seiner Denkungsart entsprach: was sie ihm und seinen Landsleuten empfehlen musste, war ohne Zweifel vor allem die praktische Zweckbestimmung der Philosophie und jene Rücksicht auf die Bedürfnisse des Lebens, welche in ihren Annahmen über die verschiedenen Bestandtheile des höchsten Gutes und das Werthverhältniss derselben hervortritt.

Je grösser aber der Einfluss war, den schon Antiochus der stoischen Lehre einräumte[3]), um so weniger können wir uns wundern, wenn Varro dieser bei einigen anderen Fragen noch

vero et aliis, sine quibus esse virtus potest, vel ullis vel pluribus, beatior: si autem prorsus omnibus, ut nullum omnino bonum desit vel animi vel corporis, beatissima. c. 3, 1. Ebd. das weitere.

1) Varro ist also mit dem stoischen Kosmopolitismus ganz einverstanden; ebenso leitet er aber auch aus demselben den Satz ab, dass sich der Mensch überall heimisch fühlen könne: die Verbannung, sagt er bei Sen. ad. Helv. 8, 1, sei an sich kein Uebel, *quod quocunque venimus eadem rerum natura utendum est.*

2) Aug. a. a. O. 3, 2.

3) Vgl. S. 602 ff.

näher trat, als in seiner Ethik [1]). Wenn er die Seele für die Luft erklärte, welche durch den Mund eingeathmet und in der Brust erwärmt werde, um sich von da aus durch den Leib zu verbreiten [2]), so schloss er sich durch ihre Zurückführung auf das Pneuma an den stoischen Materialismus an, der auch Antiochus nicht fremd ist [3]). Er unterschied ferner mit den Stoikern die bekannten drei Grade und Formen des Seelenlebens [4]). Von besonderer Bedeutung ist aber sein Anschluss an die stoische Theologie. Mit ihr erklärte er das Weltganze, oder genauer die Seele dieses Ganzen, für die Gottheit; nur die Theile dieser Weltseele, die in den verschiedenen Theilen der Welt waltenden Seelen sollten es sein, welche in den Göttern des Polytheismus, bis auf die Genien und Heroën herab, verehrt werden [5]). Aber

1) Er selbst hatte nach Cic. Brut. 56, 205. Acad. I, 2, 8 den Schüler des Panätius L. Aelius Stilo (s. o. 536, 2) zum Lehrer.

2) Lactant. Opif. D. 17: *Varro ita definit: anima est aër conceptus ore, defervefactus in pulmone, temperatus in corde, diffusus in corpus.* Vgl. Varro l. lat. V, 59: *sive, ut Zeno Citius, animalium semen ignis is qui anima ac mens.*

3) S. S. 605.

4) Augustin. Civ. D. VII, 23; s. folg. Anm.

5) Augustin. Civ. D. IV, 31: Varro sagt, *quod hi soli ei videantur animadvertisse quid esset Deus, qui crediderunt, eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem.* Ebd. VII, 6 (c. 9 wiederholt): *Dicit ergo idem Varro . . . Deum se arbitrari esse animam mundi . . . et hunc ipsum mundum esse Deum: sed sicut hominem sapientem, cum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem; ita mundum Deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore.* Ebd. VII, 23: (Varro in dem Buch über die *Dii selecti) tres esse affirmat animae gradus in omni universaque natura,* nämlich die S. 192 besprochenen: Natur, vernunftlose Seele, Vernunft. *hanc partem animae mundi* (ihren vernünftigen Theil, ihr ἡγεμονικὸν) *dicit Deum, in nobis autem genium vocari. Esse autem in mundo lapides ac terram . . . ut ossa, ut ungues Dei. solem vero, lunam, stellas, quae sentimus quibusque ipse sentit, sensus esse ejus. aethera porro animum esse ejus: ex cujus vi quae pervenit in astra ipsam quoque facere Deos* (mache sie zu Göttern); *et per ea quod in terram permeat, Deam Tellurem; quod autem inde permeat in mare atque oceanum, Deum esse Neptunum.* Aehnlich c. 6: die Welt theile sich in Himmel und Erde, der Himmel in Aether und Luft, die Erde in Wasser und Erde; *quam [quas] omnes quatuor partes animarum esse plenas, in aethere et aëre immortalium, in aqua et terra mortalium;* vom äussersten Himmelskreis bis zur Mondsphäre reichen die himmlischen Götter, zwischen dieser und der Wolkenregion *aëreas esse animas . . . et vocari heroas et lares et genios.* Ebd. c. 9 nennt er (denn nur Varro kann ge-

mit einem Panätius und Scävola unterschied er sehr bestimmt zwischen der natürlichen oder philosophischen, der mythischen und der bürgerlichen Theologie 1); und wenn er der Mythologie der Dichter vorwarf, dass sie von den Göttern die ungereimtesten und unwürdigsten Dinge erzähle 2), verbarg er doch nicht, dass er auch an der öffentlichen Religion vieles auszusetzen habe, dass z. B. der Bilderdienst eine Verunreinigung der wahren Gottesverehrung sei 3); dass ihm für seine Person die philosophische Lehre von der Gottheit genügen würde 4), und dass er in der Staatsreligion nur eine bürgerliche Einrichtung zu sehen wisse, die im Interesse des Gemeinwesens der Schwäche der Massen

meint sein) Jupiter *Deus habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo;* c. 11 und 13 eignet er sich (denn auch diess wird Augustin von ihm haben) die Verse des Soranus (s. o. S. 585, 1 Schl.) an, in denen Jupiter *progenitor genitrixque Deûm* genannt wird; und c. 28 führt er die männlichen Gottheiten auf den Himmel oder Jupiter als das aktive, die weiblichen auf die Erde oder Juno als das passive Princip zurück, während Minerva die Ideen als die Urbilder bezeichnen soll. Dass alle diese Sätze theils direkt stoisch sind, theils an stoisches sich anschliessen, wird aus den Nachweisungen erhellen, die S. 138 ff. 146, 6. 315 ff. 325 gegeben wurden.

1) Aug. a. a. O. VI, 5; *tria genera theologiae dicit esse* (in den drei letzten Büchern der Antiquitäten, worüber c. 3) . . . *eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile.* Mit dem ersten haben es die Dichter zu thun, mit dem zweiten die Philosophen, mit dem dritten die Staaten *(populi).* In der ersten sei vieles, was der Natur und Würde der Gottheit zuwiderlaufe (s. folg. Anm.); zur zweiten gehöre: *Dii qui sint, ubi, quod genus, quale, a quonam tempore an a sempiterno fuerint; an ex igne sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia, quae facilius intra parietes in schola, quam extra in foro ferre possunt aures.*

2) A. a. O. (s. vor. Anm.) mit dem Zusatz: *in hoc enim est, ut Deus alius ex capite alius ex femore sit alius ex guttis sanguinis natus: in hoc, ut Dii furati sint, ut adulteraverint, ut servierint homini: denique in hoc omnia Diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam in contemtissimum hominem cadere possunt.*

3) A. a. O. IV, 31: Die alten Römer, bemerkt Varro, verehrten die Götter 170 Jahre lang ohne Bilder. *quod si adhuc, inquit, mansisset, castius Dii observarentur.* VI, 7: *fatetur, sicut forma humana Deos fecerunt, ita eos delectari humanis voluptatibus credidisse.*

4) A. a. O. IV, 31: Varro bekenne selbst, wenn er einen Staat neu zu gründen hätte, *ex naturae potius formula Deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum.*

die eingreifendsten Zugeständnisse machen musste [1]). In allem diesem ist nichts, was über die stoische Lehre in der Fassung des Panätius hinausgienge, aber auch nichts, was sich mit dem stoisirenden Eklekticismus eines Antiochus nicht vertrüge [2]).

7. Die Sextier.

Eine eigenthümliche Stelle nimmt unter den römischen Philosophen die Schule der Sextier ein. Auch diese Schule war aber nicht so unabhängig von der gleichzeitigen griechischen Philosophie, und ihre Leistungen nicht so bedeutend, dass sie eine eingreifendere Wirkung auszuüben und eine längere Dauer zu gewinnen vermocht hätte. Ihr Stifter Quintus Sextius war ein Römer von guter Abkunft, welcher die politische Laufbahn verschmäht hatte, um sich ganz der Philosophie zu widmen [3]), |

1) Dass er die Staatsreligion als eine politische Institution ansehe, spricht V. a. a. O. VI, 4 aus, wenn er sagt: falls er *de omni natura Deorum* handelte, so hätte er zuerst von den Göttern zu reden, dann erst von den Menschen; da er es aber nur mit den Staatsgöttern zu thun habe, befolge er die umgekehrte Ordnung. Denn *sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium, ita priores sunt civitates quam ea quae a civitatibus sunt instituta.* Wie wenig aber die wahre, philosophische Götterlehre für eine öffentliche Religion tauge, haben wir schon gehört (S. 674, 1). Eine solche muss vielmehr viel Mythologisches in sich aufnehmen. *Ait enim, ea quae scribunt poëtae minus esse quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi plus quam ut ea vulgum scrutari expediat. quae sic abhorrent, inquit, ut tamen ex utroque genere ad civiles rationes assumta sint non pauca.* Die Philosophen wollen freilich durch ihre Forschungen belehren, und insofern kann a. a. O. gesagt werden: *physicos utilitatis causa scripsisse, poëtas delectationis.* Aber nützlich ist diese Belehrung nur denen, die sie verstehen, nicht der Masse.

2) Wie diess Krische a. a. O. 172 f. gegen O. Müller's (zu Varro l. lat. S. V) Behauptung, dass Cicero den Varro mit Unrecht zum Antiocheer mache, während er doch zur Stoa übergetreten sei, mit Recht festhält.

3) S. folg. Anm. und Plut. prof. in virt. 5, S. 77: *καθάπερ φασὶ Σέξτιον τὸν Ῥωμαῖον ἀφεικότα τὰς ἐν τῇ πόλει τιμὰς καὶ ἀρχὰς διὰ φιλοσοφίαν, ἐν δὲ τῷ φιλοσοφεῖν αὖ πάλιν δυςπαθοῦντα καὶ χρώμενον τῷ λόγῳ χαλεπῷ τὸ πρῶτον, ὀλίγον δεῆσαι καταβαλεῖν ἑαυτὸν ἔκ τινος διήρους.* Auf diesen Uebergang von der praktischen Thätigkeit zur Philosophie scheint sich auch Plin. h. nat. XVIII, 28, 274 zu beziehen. Plin. erzählt hier, wie sich Demokrit durch die bekannte (auch von Thales erzählte) Spekulation mit Oel (s. Bd. I, 766) bereichert, dann aber seinen Gewinn den

ein etwas älterer Zeitgenosse des Augustus [1]). Nach seinem Tode scheint sein Sohn die Leitung der Schule übernommen zu haben [2]). Als ihre Anhänger werden Sotion aus Alexandria, dessen begeisterter Schüler Seneca im Beginn seines Jünglingsalters gewesen war [3]), Cornelius Celsus, ein fruchtbarer Schrift-

Betheiligten zurückgegeben habe, und fährt fort: *hoc postea Sextius e Romanis sapientiae adsectatoribus Athenis fecit eadem ratione;* was doch wohl nicht heissen soll, er habe die gleiche Speculation gemacht, sondern nur, er habe in ähnlicher Weise die, welche ihn wegen seiner Beschäftigung mit der Philosophie tadelten, zum Schweigen gebracht, und seinerseits auf den Gewinn verzichtet.

1) Sen. ep. 98, 13: *Honores reppulit pater Sextius, qui ita natus, ut rempublicam deberet capessere, latum clavum divo Julio dante non recepit.* Da diess spätestens 43 v. Chr. geschehen sein muss, und Sextius damals doch wohl mindestens 25—27 Jahre alt war (vgl. Ott Charakter und Urspr. d. Sprüche d. Sextius S. 1), so wird man seine Geburt annähernd 70 v. Chr. oder auch etwas früher setzen können. Wenn Eus. Chron. zu Ol. 195, 1 (1 n. Chr.) die Blüthe des „pythagoreischen Philosophen Sextus" erst in diese Zeit verlegt, geht er, falls damit unser Sextius gemeint ist, jedenfalls zu weit herab. Dass Seneca den älteren Sextius noch persönlich gekannt habe, ist nicht wahrscheinlich; die Stellen, welche Ott S. 2, 10 anführt, sprechen eher für das Gegentheil: ep. 59, 7. 64, 2 ff. De ira II, 36, 1 beziehen sich nur auf seine Schrift; De ira III, 36, 1 kann einer Schrift oder mündlicher Ueberlieferung, ep. 73, 12 mag der letzteren entnommen sein; ep. 108, 17 berichtet Sen. über die Lehre des Sextius, wie er selbst sagt, nach Sotion.

2) Eine ausdrückliche Ueberlieferung darüber liegt nicht vor, aber da die Schule durchaus als die Schule der Sextier bezeichnet (s. folg. Anmm.), und der ältere Sextius als Philosoph durch den Beisatz *pater* von seinem Sohn unterschieden wird (Sen. ep. 98, 13. 64, 2), so ist es ganz wahrscheinlich.

3) Sen. ep. 108, 17 ff. 49, 2. Das Lebensalter, in dem er Sotion hörte, bezeichnet Seneca ep. 108 mit *juvenis*, ep. 49 mit *puer.* Es mag also um 18—20 n. Chr. gewesen sein. Auf die gleiche Zeit führt ep. 108, 22 vgl. m. Tac. Ann. II, 85. Ueber die Verschiedenheit dieses Sotion von dem gleichzeitigen Peripatetiker s. m. Bd. II, b, 931, 3 und unten S. 694 2. Aufl. Für die Annahme, dass der Lehrer Seneca's, nicht der Peripatetiker, der Verfasser der Schrift π. ὀργῆς sei, macht Diels Doxogr. 255 f. mit Recht auch die Verwandtschaft geltend, welche sich zwischen einem Bruchstück aus Sotion π. ὀργῆς (bei Stob. Floril. 20, 53) und Sen. De ira II, 10, 5 findet. Auch die wiederholte Anführung von Aussprüchen des Sextius De ira II, 36, 1. III, 36, 1 weist auf diese Quelle.

steller[1]), L. Crassitius aus Tarent[2]), Fabianus Papirius[3]) genannt. | Indessen erlosch sie mit diesen Männern: so lebhaft auch der Beifall war, den sie anfangs gefunden hatte, so war sie doch in Seneca's späteren Jahren schon längere Zeit ausgestorben[4]). Auch ihre Schriftwerke sind bis auf einzelne Aussprüche des älteren Sextius, Sotion und Fabianus verloren gegangen[5]). |

1) Quintil. X, 1, 124: *Scripsit non parum multa Cornelius Celsus, Sextios secutus, non sine cultu ac nitore.* Näheres über diesen Arzt und Polyhistor bei Bernhardy Röm. Litt. 848.

2) Ein Grammatiker, der sich bereits als Lehrer, besonders in Smyrna, einen bedeutenden Namen erworben hatte, als er *dimissa repente schola transiit ad Quinti Septimii [l. Sextii] philosophi sectam.* Sueton. De illustr. gramm. 18.

3) Dieser Philosoph, dessen Seneca brevit. v. 10, 1. ep. 11, 4. 40, 12. 100, 12 als eines von ihm selbst gekannten und gehörten verstorbenen Zeitgenossen erwähnt, war nach eben diesen Stellen ein Mann von vortrefflichem Charakter, *non ex his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis* (brevit. v. 10). Auch sein Vortrag und seine Darstellung wird von Seneca ep. 40, 12. 58, 6. 100 in hohem Grade gerühmt, und ep. 100, 9 wird er als ein Schriftsteller bezeichnet, dem in stylistischer Beziehung nur Cicero, Pollio und Livius vorzuziehen seien, wenn auch gewisse Mängel bei ihm zugegeben werden. Ebd. sagt Sen., er habe ungefähr ebensoviel Philosophisches geschrieben, als Cicero; ausserdem erwähnt er a. a. O. 1 seine *libri artium civilium.* Die Vorträge an's Volk, deren ep. 52, 11 gedacht wird, scheinen philosophischen Inhalts gewesen zu sein. Dass er ein Schüler des (älteren) Sextius war, durch den er bestimmt worden zu sein scheint, sich statt der Rhetorik der Philosophie zu widmen, sagt der ältere Seneca Controvers. II, praef. Ueber seine Schreibart äussert dieser sich weniger günstig. Einige Aeusserungen von ihm bei Sen. cons. ad Marc. 23, 5. brevit. v. 10, 1. 13, 9. nat. qu. III, 27, 3.

4) Sen. nat. qu. VII, 32, 2: *Sextiorum nova et Romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, exstincta est.*

5) Von diesen drei Philosophen hat Seneca, von Sotion auch Stobäus im Florilegium einzelnes aufbewahrt. Ausserdem ist uns in Rufin's lateinischer Uebersetzung eine Spruchsammlung erhalten, welche zuerst von Orig. c. Cels. VIII, 30 mit der Bezeichnung *Σέξτου γνῶμαι* angeführt, von Porph. ad Marcellam ohne Nennung des Verfassers öfters benützt wird, und von der auch eine syrische Bearbeitung (b. Lagarde Analecta Syr. Lpz. 1858) vorhanden ist. (Ueber die zwei lateinischen Recensionen derselben und die neueren Ausgaben vgl. m. Gildemeister im Vorwort zu seiner Ausgabe, nach der ich hier citire: Sexti Sententiarum recensiones latinam graecam

Was sich aus diesen über die Lehre der Schule abnehmen lässt, dient dem Urtheil SENECA'S zur Bestätigung, dass dieselbe

syriacas conjunctim exh. Bonn 1873.) Diese Sammlung, bald *γνῶμαι* oder *sententiae*, bald *enchiridion*, seit Rufin auch *Annulus* genannt, wurde von den Christen viel gebraucht; ihr Verfasser heisst bald Sextus bald Sixtus oder Xystus, und während ihn die meisten als pythagoreïschen Philosophen bezeichnen, sehen andere in ihm den römischen Bischof Sixtus (oder Xystus, um 120 ff.). Von den neueren Gelehrten hielten viele, wie noch LASTEYRIE (Sentences de Sextius Par. 1842) und MULLACH (Fragm. Philos. II, XXXI f.), die Sprüche für das Werk eines heidnischen Philosophen, und näher eines der beiden Sextier. (Wie aber OTT a. a. O. I, 10 diese Meinung in meiner 1. Auflage finden konnte, begreife ich nicht.) Dagegen glaubt RITTER IV, 178, sie seien die christliche Ueberarbeitung einer Grundschrift, die einem Sextus, möglicherweise auch unserem Sextius, angehören möge, in die aber so viel Christliches eingemischt sei, dass sie als Geschichtsquelle ganz unbrauchbar geworden sei. EWALD (Gött. Anz. 1859, I, 261 ff. Gesch. d. V. Isr. VII, 321 ff.) seinerseits erklärt die syrische Recension der Spruchsammlung für die treue Uebersetzung eines christlichen Originals, dessen Werth er nicht genug zu rühmen weiss, und dessen Urheberschaft er dem römischen Sixtus zuschreibt. MEINRAD OTT endlich führt in drei Gymnasialprogrammen (Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius. Rottweil 1861. Die syrischen „Auserlesenen Sprüche" u. s. w. Ebd. 1862. Die syrischen Auserl. Spr. u. s. w. ebd. 1863) die Ansicht aus, dass die Sentenzen von dem jüngeren Sextius verfasst seien, bei welchem die ursprüngliche Richtung der Sextierschule theils durch pythagoreïsche, theils und besonders durch jüdische Einflüsse wesentlich modificirt und auf eine rein monotheistische Grundlage gestellt worden sein soll. Allein so überzeugend er gegen Ewald in der syrischen Recension eine spätere Ueberarbeitung nachgewiesen hat, in welcher das von Rufin übersetzte Original verwässert und sein ursprüngliches Gepräge verwischt wird, so unhaltbar ist doch seine eigene Hypothese. Für's erste wäre nämlich die Voraussetzung, dass einer von unsern zwei Sextiern Verfasser der Spruchsammlung sei, auch in dem Fall höchst unsicher, wenn diese Schrift selbst sich einem von ihnen beilegte, da dieselbe doch erst im dritten Jahrhundert auftaucht. Aber wir haben gar keinen Grund zu der Annahme, dass der Verfasser der Sentenzen einer der Sextier sein wolle. Die ältesten Zeugen nennen ihn durchweg Sextus, spätere seit Rufin, wie bemerkt, auch Sixtus oder Xystus, aber niemals Sextius (vgl. GILDEMEISTER a. a. O. S. LII ff.); ebenso die lateinischen Handschriften (a. a. O. XIV ff.) und die syrischen Bearbeiter (ebd. XXX f.), welche beide Xystus sagen; wir können daher nur vermuthen, dass auch der Verfasser selbst sich Sextus, nicht Sextius, genannt habe. Sodann nöthigt Ott's Ansicht, zwischen der Lehre des älteren Sextius (welcher, um nur diess Eine anzuführen, dem strengen Monotheismus der

zwar von bedeutender sittlicher Wirkung und altrömischer Kraft, aber ihrem Inhalt nach von der stoischen nicht verschie-

Sentenzen fernestehend; s. u. 681, 4) den höchsten Gott Jupiter nennt und der seines Sohnes einen tiefgreifenden Unterschied anzunehmen, während doch alle alten Zeugnisse ohne Ausnahme nur von Einer Schule der Sextier wissen, und während man auch bei SEN. nat. qu. VII, 32 (vor. Anm.) dem Sinn und dem Ausdruck gleichsehr Gewalt anthun muss, um in der *nova Sextiorum schola* die Schule des jüngeren Sextius, im Unterschied von der seines Vaters, zu finden, zumal da auch das Prädikat *Romani roboris* mit dem, was Seneca sonst von dem älteren Sextius sagt (ep. 59, 7: *Sextium . . . virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem)*, durchaus übereinstimmt, dagegen für eine Mischung von stoisch-pythagoreischer Philosophie mit jüdischen Dogmen wenig passen würde. Was endlich jeden weiteren Grund entbehrlich macht: die Beziehungen auf christliche Anschauungen und auf neutestamentliche Stellen sind in den Sentenzen so unverkennbar, dass weder an einen rein römischen noch an einen jüdisch-römischen Ursprung derselben gedacht werden kann. Denn wenn auch manche Anklänge an die christliche Ausdrucks- und Denkweise, wie GILDEMEISTER S. XLII f. zeigt, nur scheinbar sind, oder erst von den christlichen Uebersetzern und Bearbeitern hereingetragen wurden, so lässt sich doch bei andern, wie Derselbe einräumt, selbst die Beziehung auf bestimmte neutestamentliche Aussprüche nicht verkennen. Wenn s. 39 denen, die schlecht leben, in Aussicht gestellt wird, nach ihrem Tode vom bösen Geist gequält zu werden, *usque quo exigat ab eis etiam novissimum quadrantem*, so lässt sich diess nur aus der Erinnerung an Matth. 5, 26 erklären; ebenso weist s. 20 auf Matth. 22, 21; s. 110 auf Matth. 15, 11. 16 ff.; s. 193 auf Matth. 19, 23; s. 242 auf Matth. 10, 8; s. 336 auf Matth. 20, 28, dessen διακονηθῆναι das *ministrari ab aliis* entspricht; s. 60 vgl. 58 auf Joh. 1, 12. Weniger sicher, aber doch wahrscheinlich, ist s. 233 die Berücksichtigung von Matth. 5, 28; s. 13. 273 von Matth. 5, 29 f. 18, 8 f.; s. 30 von 1. Joh. 1, 5. Auch der *homo Dei* s. 2. 133 (s. 3 trägt ihn erst Rufin's Uebersetzung herein) gehört dem christlichen (durch 1. Tim. 6, 11. 2. Tim. 3, 17 erwiesenen) Sprachgebrauch an; ebenso *filius Dei* (s. 58. 60. 135. 221. 439), *verbum Dei* (s. 264. 277. 396. 413), *judicium* (14. 347), *saeculum* (15. 19. 20), *electi* (1), *salvandi* (143); ferner die Engel s. 32, der Prophet der Wahrheit s. 441, die starke Betonung des Glaubens s. 196 u. ö.; an vielen Stellen haben freilich (vgl. GILDEMEISTER a. a. O.) erst die christlichen Bearbeiter *fides* und *fidelis* für andere Ausdrücke gesetzt. S. 200. 349 f. 387 scheint Christenverfolgungen, s. 331 den Abfall vom Christenthum im Auge zu haben. Unsere Sentenzensammlung kann daher so, wie sie vorliegt, nur von einem Christen verfasst sein, und da sie einige von den jüngsten Schriften unseres neutestamentlichen Kanon berücksichtigt, und ihr eigenes Dasein sich erst gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts nachweisen lässt, so ist sie wohl

den gewesen sei[1]). Das einzige, was die Sextier von den älteren Stoikern unterscheidet, ist die Entschiedenheit, mit der sie sich auf die Sittenlehre beschränkten; auch hierin treffen sie ja aber mit dem | späteren Stoicismus und den Cynikern der Kaiserzeit zusammen. Scheinen sie auch die physikalische Forschung nicht unbedingt missbilligt zu haben[2]), so hatten und suchten sie doch anderswo ihre Stärke. Ein Sextius, ein Sotion, ein Fabianus waren Männer, welche durch ihre Persönlichkeit einen ergreifenden moralischen Eindruck hervorbrachten[3]); und auf diese persönliche Wirkung legten sie weit grösseren Werth, als auf die wissenschaftliche Forschung: die Affekte, sagt Fabianus, müsse man

keinenfalls lange vor dem Ende des zweiten, möglicherweise erst im dritten verfasst worden. Wenn aber doch die eigenthümlich christlichen Lehren in ihr durchaus fehlen, und nicht einmal der Name Christi genannt wird, so kann diess nur beweisen, dass der Verfasser selbst seine Arbeit nicht blos auf Christen, sondern auch auf Nichtchristen berechnet hat, und durch dieselbe zunächst nur die allgemeinen Grundsätze des Monotheismus und der christlichen Moral empfehlen will. Ob er selbst Sextus hiess, oder ob er den Namen eines angeblichen Philosophen Sextus (der in diesem Fall wohl von ihm selbst schon als Pythagoreer bezeichnet war) seiner Schrift fälschlich vorsetzte, lässt sich nicht ausmachen; für das Werk eines der Sextier scheint er sie, wie bemerkt, nicht ausgegeben zu haben. Dabei ist immerhin wahrscheinlich, dass er den grösseren Theil seiner Sprüche von Philosophen entlehnt hat; da wir aber durch ihn selbst von keinem einzigen erfahren, wo er ihn her hat, so ist seine Sammlung, wie Ritter richtig urtheilt, als Quelle für die Geschichte der Philosophie gänzlich unbrauchbar; der Versuch, aus derselben einen ächten Grundstock, als Werk der beiden Sextier, auszuscheiden, wäre aussichtslos, wenn er auch mit mehr Geschick unternommen würde, als diess von J. R. Tobler (Annulus Rufini. I. Sent. Sext. Tüb. 1878) geschehen ist.

1) Nat. qu. VII, 32. ep. 59, 7 (s. S. 677, 4. 679) ep. 64, 2: *liber Qu. Sextii patris, magni, si quid mihi credis, viri, et, licet neget, Stoici.*

2) Von Fabianus wenigstens sehen wir aus Sen. nat. qu. III, 27, 3, dass seine Ansicht über das *diluvium* (s. o. 156 f.) von der Seneca's etwas abwich, er muss also diese stoische Annahme im allgemeinen getheilt haben.

3) M. vgl. über Sextius ausser dem, was Anm. 1. S. 677, 4 angeführt ist, Sen. ep. 64, 3: *quantus in illo, Di boni, vigor est, quantum animi!* Andere Philosophen *instituunt, disputant, cavillantur, non faciunt animum, quia non habent: cum legeris Sextium, dices: vivit, viget, liber est, supra hominem est, dimittit me plenum ingentis fiduciae;* über Fabianus oben, 677, 3; über Sotion Sen. ep. 108, 17.

nicht mit Spitzfindigkeiten, sondern mit Begeisterung bekämpfen [1]), und über die gelehrten Bestrebungen, welche keine sittliche Einwirkung bezwecken, urtheilte er, es wäre vielleicht besser, gar keine Wissenschaft zu treiben, als eine solche [2]). Das Leben des Menschen ist, wie Sextius ausführt [3]), ein beständiger Kampf mit der Thorheit, nur wer immer schlagfertig dasteht, kann den Feinden, die ihn von allen Seiten umdrängen, siegreich begegnen. Erinnert nun schon dieses an den Stoicismus, und insbesondere an den der römischen Periode, so tritt uns derselbe noch bestimmter aus dem Satze des Sextius entgegen, dass Jupiter nicht mehr vermöge, als ein tugendhafter Mann [4]). An dieses Stoische schliessen sich auch zwei weitere Züge auf's beste an, welche Sextius zunächst von der pythagoreischen Schule entlehnt zu haben scheint: | der Grundsatz, am Schluss jedes Tages sich selbst über den sittlichen Ertrag desselben Rechenschaft abzulegen [5]), und die Verwerfung der thierischen Nahrung. Doch war es erst Sotion, welcher die letztere mit der Lehre von der Seelenwanderung begründete; Sextius stützte sie nur auf die Erwägung, dass man sich durch das Schlachten der Thiere an Grausamkeit, durch das Verzehren ihres Fleisches an überflüssige und der Gesundheit unzuträgliche Genüsse gewöhne [6]). Was uns

1) SEN. brevit. v. 10, 1: *solebat dicere Fabianus . . ., contra adfectus impetu non subtilitate pugnandum, nec minutis volneribus, sed incursu avertendam aciem non probam: cavillationes enim contundi debere, non vellicari.*

2) Ebd. 13, 9.

3) Bei SEN. ep. 59, 7.

4) SEN. ep. 73, 12: *solebat Sextius dicere, Jovem plus non posse, quam bonum virum,* was dann Seneca in dem S. 252, 1. 2 besprochenen Sinn weiter ausführt.

5) M. s. darüber SEN. De ira III, 36, 1 womit das pythagoreïsche goldene Gedicht V. 40 ff. zu vergleichen ist.

6) SEN. ep. 108, 17 ff. Die Erörterungen Sotion's, durch welche sich Seneca selbst eine Zeitlang von der Fleischnahrung hatte abhalten lassen, werden hier ausführlicher dargestellt, von Sextius heisst es: *hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri, ubi in voluptatem esset adducta laceratio. adiciebat, contrahendam materiam esse luxuriae. colligebat, bonae valitudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus.* Damit stimmt in unsern Sextussprüchen s. 109 (griechisch b. ORIG. c. Cels. VIII, 30): ἐμψύχων χρῆσις μὲν ἀδιάφορον, ἀποχὴ δὲ λογικώτερον.

sonst von der Moral der Sextierschule überliefert ist, zeigt keine erhebliche Eigenthümlichkeit [1]). Eine | bemerkenswerthere Abweichung vom Stoicismus ist es, wenn die Sextier, wie diess berichtet wird [2]), die Unkörperlichkeit der Seele behaupteten; aber schliesslich würde dieser Umstand doch nur beweisen, dass sie mit der stoischen Ethik, der eklektischen Richtung ihrer Zeit folgend, auch Bestimmungen aus der platonisch-aristotelischen Lehre zu verbinden wussten. Etwas neues und wissenschaftlich hervorstechendes lässt sich daher in ihrer Schule nicht finden; sie ist eine Abzweigung der stoischen, welche es ohne Zweifel nur der Persönlichkeit ihres Stifters zu verdanken hatte, dass sie eine Zeitlang für sich bestand; aber doch sieht man an ihrer Berührung mit dem Pythagoreismus und Platonismus, wie leicht sich in jener Zeit Systeme, die von ganz verschiedenen spekulativen Voraussetzungen ausgegangen waren, auf dem Boden der Moral zusammenfinden konnten, nachdem man einmal die theoretischen Unterscheidungslehren gegen die verwandten praktischen Bestrebungen zurückzustellen begonnen hatte, und wie dem ethischen Dualismus der Stoa ein natürlicher Zug zu den Ansichten inwohnte, welche gegen den materialistischen Monismus ihrer Metaphysik und ihrer Anthropologie im stärksten Gegensatz standen.

1) Es gehören hieher die Aussprüche Sotion's im Florilegium des Stobäus, welche doch wohl unserem Sotion angehören: die Empfehlung der Bruderliebe 84, 6—8. 17. 18; die Aeusserungen gegen die Schmeichelei (14, 10), den Zorn (20, 53 f.), die Bekümmerniss (108, 59), und über tröstenden Zuspruch (113, 15). Keiner dieser Aussprüche enthält etwas, woran man die Schule, der ihr Urheber angehörte, erkennen könnte. Auch unsere Sentenzensammlung bringt aber (um diess hier beiläufig zu bemerken) nichts, was sich nicht bei vielen anderen gleichfalls findet.

2) Claudian. Mamert. De statu animae II, 8: *incorporalis, inquiunt* (die beiden Sextius), *omnis est anima et illocalis atque indeprehensa vis quaedam; quae sine spatio capax corpus haurit et continet.* (Das letztere erinnert an die stoische Lehre, dass die Seele den Leib zusammenhalte.) Mamertus ist nun freilich kein durchaus zuverlässiger Zeuge; sucht er doch ebd. auch von Chrysippus zu beweisen, dass er die Seele für unkörperlich halte, da er ja die Ueberwindung der Sinnlichkeit durch die Vernunft verlange. Aber seine Aussage über die Sextier lautet doch zu bestimmt, als dass wir sie auf eine ähnliche Schlussfolgerung, und nicht vielmehr auf Ueberlieferung, zurückführen müssten.

8. Die ersten Jahrhunderte nach Christus. Die stoische Schule. Seneca.

Die Denkweise, welche im ersten Jahrhundert v. Chr. innerhalb der griechisch-römischen Philosophie zur Herrschaft | gekommen war, behauptete sich auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten. Zwar bekannten sich weit die meisten von ihren Vertretern zu einer von den vier grossen Schulen, unter welche das Gebiet der griechischen Wissenschaft seit dem dritten Jahrhundert vertheilt war. Ja die Sonderung dieser Schulen wurde durch zwei Umstände sogar auf's neue befestigt: einestheils durch die gelehrte Beschäftigung mit den Schriften ihrer Gründer, welcher sich namentlich die Peripatetiker seit Andronikus mit so grossem Eifer hingaben; andererseits durch die Errichtung öffentlicher Lehrstühle für die vier Hauptsekten, welche im zweiten Jahrhundert nach dem Anfang unserer Zeitrechnung stattfand [1]). Jene gelehrte Thätigkeit musste dazu führen, dass die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Systeme schärfer erkannt und die Vorstellung, hinter welche sich der Eklekticismus eines Antiochus und Cicero zurückgezogen hatte, als ob es sich zwischen ihnen mehr nur um Abweichungen in den Worten, als in der Sache selbst handle, widerlegt wurde; und sie konnte gegen die eklektischen Neigungen der Zeit um so eher ein Gegengewicht bilden, da es bei ihr neben der Erklärung zugleich auch auf die Vertheidigung der alten Schulhäupter und ihrer Lehre abgesehen war. Oeffentliche Lehrer der Philosophie wurden in Rom, wo im ersten Jahrhundert nicht blos der Stoicismus, sondern auch die Philosophie überhaupt vielfach mit politischem Misstrauen betrachtet worden war, und wiederholte Verfolgungen zu bestehen gehabt hatte [2]), wie es scheint, | zuerst von Hadrian [3]), in den Pro-

1) M. s. darüber: O. Müller Quam curam resp. ap. Graec. et Rom. literis . . . impenderit (Gött. Einladungsschrift 1837) S. 14 ff. Zumpt üb. d. Bestand d. philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-phil. Kl. S. 44 ff. Weber De Academia literaria Atheniensium seculo secundo p. Chr. constituta (Marb. 1858) und die S. 1 f. von ihm angeführten.

2) Dass unter Tiberius der Stoiker Attalus aus Rom verwiesen (Sen. suasor. 2), und unter Claudius Seneca verbannt wurde (s. u.), wird man nicht aus einer grundsätzlichen Ungunst gegen die Philosophie herzuleiten haben. Dagegen häufen sich unter Nero die Massregeln gegen Männer, welche die

vinzen von Antoninus Pius angestellt[1]; für den Unterricht in der Rhetorik hatten schon einige ihrer Vorgänger in ähnlicher Weise Sorge getragen[2], und die längstbestehende Stiftung des

Unabhängigkeit ihrer Gesinnung in der stoischen Schule gewonnen oder befestigt hatten: Thrasea Pätus, Seneca, Lucanus, Rubellius Plautus werden getödtet, Musonius, Cornutus, Helvidius Priscus verbannt (das nähere später); und wenn auch diese Verfolgungen zunächst politische oder persönliche Gründe haben, so tritt doch bereits auch ein allgemeines Misstrauen zunächst gegen die stoische Philosophie hervor, die *Stoicorum adrogantia sectaque, quae turbidos et negotiorum adpetentes faciat* (wie Tigellinus bei Tac. Ann. XIV, 57 dem Nero einflüstert), und Seneca (ep. 5, 1 ff. 14, 15. 103, 5) findet es nöthig, den Schüler der Philosophie vor jedem auffallenden und herausfordernden Auftreten um so mehr zu warnen, da ein solches schon manchem verderblich geworden sei und die Philosophie ohnediess mit Missgunst betrachtet werde. Vespasian wurde nach der Hinrichtung des Helvidius Priscus durch die politische Unzufriedenheit, welche stoische und cynische Philosophen zur Schau trugen, veranlasst, alle Lehrer der Philosophie, mit Ausnahme des Musonius, aus Rom zu verbannen, zwei derselben liess er sogar deportiren (Dio Cass. LXIV, 13), und diesem Vorgang folgte später Domitian, indem er, durch Junius' Rusticus' Lobsprüche auf Thrasea und Helvidius gereizt, nicht allein Rusticus und den Sohn des Helvidius hinrichten liess, sondern auch alle Philosophen aus Rom verwies (Gell. N. A. XV, 11, 3. Sueton. Domit. 10. Plin. ep. III, 11. Dio Cass. LXVII, 13). Aber einen bleibenden Nachtheil scheinen diese vereinzelten und vorübergehenden Massregeln den philosophischen Studien nicht gebracht zu haben.

3) Vgl. Spartian. Hadr. 16: *doctores, qui professioni suae inhabiles videbantur, ditatos honoratosque a professione dimisit*, was doch nur möglich war, wenn sie vorher angestellt waren. Weniger beweist das vorhergehende: *omnes professores et honoravit et divites fecit.* Dass sich diese Aussagen nicht blos auf Grammatiker, Rhetoren u. s. f., sondern auch auf Philosophen beziehen, ergibt sich aus dem Zusammenhang.

1) Capitolin. Ant. P. 11: *rhetoribus et philosophis per omnis provincias et honores et salaria detulit.* Ausserdem wurde den Lehrern der Wissenschaften und den Aerzten Abgabenfreiheit ertheilt; diese Vergünstigung wird jedoch in einem Rescript Antonin's an das *commune Asiae* (aus Modestin. excus. II. Digest. XXVII, 1, 6, 2 angeführt), in Betreff der übrigen auf eine nach der Grösse der Städte bestimmte Zahl beschränkt, nur für die Philosophen sollte sie unbeschränkt gelten διὰ τὸ σπανίους εἶναι τοὺς φιλοσοφοῦντας.

2) So hören wir namentlich von Vespasian (Sueton. Vesp. 18), dass er *primus e fisco latinis graecisque rhetoribus* (zunächst vielleicht nur Einem für jede Sprache) *annua centena* (100000 Sestert.) *constituit.* Der erste i. J. 69 so angestellte lateinische Rhetor war nach Hieron. Eus. Chron. zu a. 89 p. Chr. Quintilian, ein zweiter, unter Hadrian, Castricius (Gell. N. A. XIII, 22).

alexandrinischen Museums und seiner für Gelehrte der verschiedensten Fächer bestimmten Unterstützungen hatte sich auch in der Römerzeit erhalten [1]). Durch | Mark Aurel wurden in Athen, welches dadurch auf's neue für den Hauptsitz der philosophischen Studien erklärt war [2]), aus den vier bedeutendsten Philosophenschulen öffentliche Lehrer bestellt [3]); und es wurde

1) Vgl. Zumpt a. a. O. Parthey Das alexandrin. Museum (Berl. 1838) S. 91 ff. O. Müller a. a. O. S. 29 f. Aus der Angabe (Dio Cass. LXXVII, 7), dass Caracalla den Peripatetikern in Alexandria (aus Hass gegen Aristoteles, wegen der angeblichen Vergiftung Alexanders) ihre Syssitieen und sonstigen Vortheile entzogen habe, schliesst Parthey S. 52 mit Wahrscheinlichkeit, dass auch dort (aber vielleicht doch erst seit Hadrian oder einem seiner Nachfolger) die in's Museum aufgenommenen Philosophen nach Schulen eingetheilt gewesen seien. — Eine ähnliche Anstalt, wie das Museum, das Athenäum, errichtete Hadrian in Rom (Aurel. Victor Caes. 14 vgl. Dio Cass. LXXIII, 17. Capitolin. Pertin. 11. Gord. 3. Lamprid. Sever. 35). Dass mit demselben gleichfalls Gehalte für Gelehrte verbunden waren, wird nicht ausdrücklich berichtet; ob Tertullian's Worte (Apologet. 46): *statuis et salaribus remunerantur* (die Philosophen) Rom oder die Provinzen im Auge haben, wissen wir nicht, aber auf die westlichen Länder werden sie sich doch wohl beziehen.

2) Ueber den Zulauf, den Athen um die Mitte des 2ten Jahrhunderts hatte, vgl. m. auch Philostr. v. Soph. II, 1, 6, der zur Zeit des Herodes Atticus von den *Θρᾴκια καὶ Ποντικὰ μειράκια κἀξ ἄλλων ἐθνῶν βαρβάρων ξυνεῤῥυηκότα* reden lässt, welche die Athener für Geld aufnehmen.

3) Dass M. Aurel in Athen für die vier Schulen der Stoiker, Platoniker, Peripatetiker und Epikureer gleichmässig Lehrer mit einem Gehalt von je 10000 Drachmen angestellt hatte, ergibt sich aus Philostr. v. Soph. II, 2. Lucian Eunuch. 3; nach Dio Cass. LXXI, 31 war es bei seiner Anwesenheit in Athen, nach der Unterdrückung des von Avidius Cassius angestifteten Aufstands (176 n. Chr.), dass Markus „der ganzen Menschheit in Athen Lehrer gab, welche er mit einem Jahresgehalt ausstattete." Um diese Zeit, oder bald nachher, mag Tatian den *λόγος πρὸς Ἕλληνας* geschrieben haben, in dem er (c. 19) Philosophen erwähnt, welche von den Kaisern einen Jahresgehalt von 600 *χρυσοῖ* beziehen. Nach Lucian a. a. O. scheint jede von den genannten Schulen nicht blos Einen, sondern zwei öffentliche Lehrer gehabt zu haben, denn es wird dort erzählt, in welcher unwürdigen Weise nach dem Absterben „des einen der Peripatetiker" zwei Bewerber um die erledigte Stelle mit ihren 10000 Drachmen sich vor der Wahlbehörde gezankt haben. Zumpt a. a. O. S. 50 stellt nun die Vermuthung auf, es seien nur vier kaiserliche Gehalte bewilligt gewesen, aber wenn der jeweilige Scholarch einer Schule dieser Unterstützung nicht bedurfte, habe man neben ihm noch einen zweiten Lehrer ernannt, und so habe eine Schule deren

damit die Trennung dieser Schulen nicht | blos als eine thatsächlich bestehende anerkannt, sondern ihr auch für die Zukunft ein Rückhalt gegeben, den wir gerade unter den damaligen Verhältnissen nicht gering anzuschlagen haben werden. Bei der Besetzung der Lehrstellen wurde sogar von dem Bewerber das ausdrückliche Bekenntniss zu dem System verlangt, für das er angestellt sein wollte [1]). Aeusserlich blieben demnach die Schulen in diesem Zeitraum, wie bisher, scharf gesondert.

So wenig jedoch diese Sonderung früher das Aufkommen einer eklektischen Richtung verhindert hatte, so wenig stand sie auch ihrer Fortdauer im Wege. Die verschiedenen Schulen waren sich trotz aller Trennung und Befehdung innerlich doch näher gekommen. Sie gaben ihre Unterscheidungslehren nicht geradezu auf; aber sie pflanzten viele derselben, und gerade die auffallendsten, theils nur historisch in gelehrter Ueberlieferung fort, ohne sich tiefer daran zu betheiligen, theils stellten sie sie gegen

zwei zugleich haben können, einen von der Schule gewählten und einen vom Kaiser ernannten. Allein die lucianische Stelle ist dieser Ansicht nicht günstig. Wenn hier von den Philosophen, welche der Kaiser mit dem Gehalt von 10000 Drachmen angestellt habe, gesprochen, und dann fortgefahren wird: *καὶ τινά φασιν αὐτῶν ἔναγχος ἀποθανεῖν, τῶν Περιπατητικῶν οἶμαι τὸν ἕτερον*, so setzt diess offenbar voraus, dass sich unter den vom Kaiser besoldeten zwei Peripatetiker befunden haben, in welchem Fall dann aber auch die übrigen Schulen unter denselben zwei Vertreter gehabt haben müssen. — Die Ernennung der anzustellenden Philosophen hatte M. Aurel nach PHILOSTR. a. a. O. dem Herodes Attikus übertragen; bei LUCIAN Eun. c. 2 f. machen die Bewerber vor den *ἄριστοι καὶ πρεσβύτατοι καὶ σοφώτατοι τῶν ἐν τῇ πόλει* ihre Ansprüche geltend (wobei man an den Areopag, die *βουλὴ*, oder ein eigenes Wahlcollegium, vielleicht unter Betheiligung der betreffenden Philosophenschulen, und unter dem Vorsitz eines kaiserlichen Beamten, denken kann); als man sich aber nicht einigt, wird die Sache zur Entscheidung nach Rom verwiesen. Die kaiserliche Bestätigung war aber ohne Zweifel jedenfalls nöthig, und in einzelnen Fällen wurden die Lehrer wohl auch unmittelbar vom Kaiser ernannt; auf das eine oder das andere kann es sich beziehen, wenn Alexander von Aphrodisias in der Widmung seiner Schrift *περὶ εἱμαρμένης* dem Septimius Severus und seinem Sohn Caracalla dankt, *ὑπὸ τῆς ὑμετέρας μαρτυρίας διδάσκαλος αὐτῆς* (der aristotelischen Philosophie) *κεκηρυγμένος*.

1) Vgl. LUCIAN a. a. O. 4: *τὰ μὲν οὖν τῶν λόγων προηγώνιστο αὐτοῖς καὶ τὴν ἐμπειρίαν ἑκάτερος τῶν δογμάτων ἐπεδέδεικτο καὶ ὅτι τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τῶν ἐκείνῳ δοκούντων εἴχετο.*

die wesentlichen praktischen Ziele und Grundsätze, in denen man sich gegenseitig näher stand, zurück, theils liessen sie sich auch mancherlei Milderungen und Aenderungen darin gefallen, und ohne im ganzen auf ihre Eigenthümlichkeit zu verzichten, gestatteten sie doch auch solchen Bestimmungen Eingang, die ursprünglich auf einem anderen Boden erwachsen sich mit derselben strenggenommen nicht wohl vertrugen. Nur die epikureische Schule hielt sich fortwährend ausser dieser Bewegung, aber auch ausserhalb jeder nennenswerthen wissenschaftlichen Thätigkeit [1]). Unter den drei übrigen dagegen ist keine, bei der jene | Neigung der Zeit nicht in der einen oder der anderen Weise zum Vorschein käme. Bei den Peripatetikern ist es die Beschränkung auf die Kritik und Erklärung der aristotelischen Schriften, worin der Mangel an eigener wissenschaftlicher Schöpferkraft vorzugsweise an den Tag tritt; bei den Stoikern die Zurückziehung auf eine Moral, in welcher die Schroffheiten des ursprünglichen Systems vielfach beseitigt werden, und die frühere Strenge allmählich einem weicheren und milderen Geiste Platz macht; bei den Akademikern die Aufnahme stoischer und peripatetischer Elemente, mit welcher sich dann eine zunehmende Hinneigung zu jenem Offenbarungsglauben verknüpft, der im dritten Jahrhundert durch Plotin zur Herrschaft kam. Dass übrigens keiner von diesen Zügen der einen oder der anderen Schule ausschliesslich eigen ist, wird aus ihrer eingehenderen Betrachtung erhellen.

Beginnen wir hiefür mit den Stoikern, so ist uns vom Anfang des ersten bis gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts eine erhebliche Anzahl von Männern bekannt, die dieser Schule angehörten [2]). Die bedeutendsten von ihnen, und diejenigen,

1) Vgl. S. 378. 545 ff.

2) An die S. 585 f. genannten schliesst sich von den uns bekannten Stoikern zunächst Heraklitus an. Dieser Gelehrte (über dessen „Homerische Allegorieen" S. 322 ff. z. vgl.) scheint um die Zeit des Augustus gelebt zu haben, da der jüngste von den vielen Schriftstellern, welche er nennt, Alexander von Ephesus (Alleg. Hom. c. 12, S. 26) ist, der von Strabo XIV, 1, 25. S. 642 zu den νεώτεροι gerechnet, von Cic. ad. Att. II, 22 wahrscheinlich gemeint, von Aurel. Victor De orig. gent. rom. 9, 1 mit einer Geschichte des marsischen Kriegs (91 ff. v. Chr.) angeführt, in der ersten Hälfte oder um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts geblüht haben muss. — Unter Tiber lehrte Attalus in Rom, dessen Sen. ep.

welche | uns von dem Charakter dieses späteren Stoicismus das deutlichste Bild geben, sind Seneca, Musonius, Epiktet und Mark

108, 3. 13 f. 23 als seines von ihm eifrig benützten und bewunderten stoischen Lehrers erwähnt, und von dem er hier und sonst (s. den Index) Aussprüche anführt, welche im Geist der stoischen Sittenlehre besonders auf Einfachheit des Lebens und Unabhängigkeit des Charakters dringen. Mit dieser Moral werden wir auch die Deklamationen über die Fehler und Thorheiten der Menschen und die Uebel des Lebens (a. a. O. 108, 13) bei seinem Schüler Seneca wiederfinden; was dagegen dieser nat. qu. II, 48, 2. 50, 1 aus seinen Untersuchungen über die vorbedeutenden Blitze mittheilt, beweist, dass er weit tiefer, als Seneca, in dem Weissagungsaberglauben der Schule steckte. Auf Sejan's Betrieb musste er Rom verlassen (SEN. Rhet. suasor. 2). — Etwas jünger ist Chäremon, der Lehrer Nero's (SUID. Ἀλέξ. Αἰγ.), nachher (wie wir annehmen müssen) Vorsteher einer Schule in Alexandrien (Ders. Διονύσ. Ἀλεξ.); ein ägyptischer Priester aus der Klasse der ἱερογραμματεῖς. Dass er diess war, und dass der Stoiker Chär., den ausser Suid. auch ORIG. c. Cels. I, 51. PORPH. De abstin. IV, 6—8 und APOLLON. in Bekker's Anecd. nennt, von dem ἱερογραμματεὺς, dessen PORPH. b. EUS. pr. ev. V, 10. III, 4 und TZETZ. Hist. V, 403. in Iliad. S. 123 Herm. erwähnen, nicht mit MÜLLER (Hist. gr. III, 495) zu unterscheiden, sondern mit BERNAYS (Theophr. v. d. Frömmigk. 21. 150) für Eine Person mit demselben zu halten ist, habe ich im Hermes XI, 430 f. dargethan. In seiner ägyptischen Geschichte (deren Bruchstücke b. MÜLLER a. a. O.) deutete er nach Fr. 2 (b. EUS. pr. ev. III, 4) die ägyptischen Götter und ihre mythische Geschichte in stoischer Weise auf Sonne, Mond, Gestirne, den Himmel und den Nil, καὶ ὅλως πάντα εἰς φυσικά, und in seinen διδάγματα τῶν ἱερῶν γραμμάτων (b. SUID. Χαιρ. Ἱερογλυφικά) erklärt er, damit übereinstimmend, die Hieroglyphen für Symbole, in denen die Alten den φυσικὸς λόγος περὶ θεῶν niedergelegt haben (TZETZ. in Il. S. 123 vgl. ebd. 146. Hist. V, 403). Ebenso stimmt es mit der stoischen Theologie überein, wenn er in einer Schrift über die Kometen (nach ORIG. a. a. O.) auseinandersetzte, wie es komme, dass diese Erscheinungen bisweilen auch glückliche Ereignisse vorherverkünden. PORPHYR nennt ihn De abst. IV, 8, Schl. ἐν τοῖς στωικοῖς πραγματικώτατα φιλοσοφήσας. Ihm folgte in Alexandria sein Schüler Dionysius, der von SUID. Διονύσ. Ἀλ. γραμματικὸς genannt wird, also wohl mehr Gelehrter als Philosoph war. Seneca's wird unten ausführlicher gedacht werden; zur stoischen Schule gehörte, ausser Claranus (SEN. ep. 66, 1. 5; denselben hat man, wohl mit Unrecht, in dem griechischen Philosophen Cöranus TAC. Ann. XIV, 59 vermuthet; ein Stoiker war dieser aber auch ohne Zweifel), wahrscheinlich auch Seneca's Verwandter Annäus Serenus (SEN. ep. 63, 14. De const. 1, 1. De tranqu. an. 1. Ce otio), sein Freund Crispus Passienus (nat. qu. IV, praef. 6. Benef. I, 15, 5 vgl. epigr. sup. exil. 6), und der in Neapel von ihm gehörte Metronax (ep. 76, 1—4); den Lucilius sucht er in den ihm gewidmeten

Aurel. | Heraklit dagegen ist mehr nur Sammler und Bearbeiter

Briefen in dieselbe einzuführen. Gleichzeitig mit ihm ist Serapio aus dem syrischen Hierapolis (SEN. ep. 40, 2. STEPH. BYZ. De urb. Ἱεράπ.), und L. Annäus Cornutus aus Leptis (SUID. Κορν.), oder dem nahen Thestis (STEPH. BYZ. Θέστις) in Afrika, welcher von Nero wegen eines Einwurfs gegen seine dichterischen Plane verbannt (nach Suidas' unrichtiger Angabe getödtet) wurde (DIO CASS. LXII, 29), nach HIERON. im Chron. 68 n. Chr. (doch vgl. REIMARUS z. d. St. Dio's, der 66 nach Chr. vermuthet). In der Epitome des Diogenes (s. o. 33, 2) schliesst er die Reihe der von diesem Compilator besprochenen Stoiker. Von den theoretischen und philosophischen Schriften, die ihm SUID. beilegt, ist Eine, über die Götter (s. o. 301 ff.), erhalten, ohne Zweifel sein eigenes Werk, nicht blos ein Auszug aus demselben. Wenn ihn die vita Persii Sueton. als *Tragicus* bezeichnet, nimmt OSANN zu Corn. De nat. De XXV daran mit Recht Anstoss. Weiteres über ihn und seine Werke bei MARTINI De L. Ann. Cornuto (Lugd. Bat. 1825 — mir nur aus dritter Hand bekannt). VILLOISON und OSANN a. a. O. Praef. XVII ff. O. JAHN zu Persius Prolegg. VIII ff. Schüler des Cornutus waren (v. Persii) Claudius Agathinus (so schreibt OSANN a. a. O. XVIII, von JAHN S. XXVII abweichend, den Namen nach GALEN Definit. 14. Bd. XIX, 353 K.) aus Sparta, ein namhafter Arzt, und Petronius Aristokrates aus Magnesia, „*duo doctissimi et sanctissimi viri*“, und die zwei römischen Dichter A. Persius Flaccus (geb. 34, gest. 62 n. Chr.; über ihn die vita und JAHN a. a. O. III ff.) und M. Annäus Lucanus, der Brudersohn Seneca's, 39 n. Chr. geb., 65 n. Chr. als Theilnehmer der pisonischen Verschwörung getödtet (m. s. über ihn die zwei vitae, welche zuletzt WEBER, Marb. 1856 f. herausgegeben hat, die vita Persii, TACIT. Ann. XV, 49. 56 f. 70 und andere von WEBER zusammengestellte Angaben), von denen der erstere besonders, wie er Sat. V selbst sagt, mit der höchsten Verehrung an ihm hieng. — Zur stoischen Schule hielten sich ferner, neben dem verächtlichen P. Egnatius Celer (TAC. Ann. XVI, 32. Hist. IV, 10. 40. DIO CASS. LXII, 26. JUVENAL. III, 114 f.), die zwei freimüthigen Republikaner, Thrasea Pätus (TAC. Ann. XVI, 21 ff. vgl. XIII, 49. XIV, 48 f. XV, 23. DIO CASS. LXI, 15. 20. LXII, 26. LXVI, 12. SUETON. Nero 37. Domit. 10. PLIN. ep. VIII, 22, 3. VI, 29, 1. VII, 19, 3. PLUT. praec. ger. reip. 14, 10. S. 810. Cato min. 25. 37. JUVENAL. V, 36. EPIKT. Diss. I, 1, 26 u. a. JAHN a. a. O. XXXVIII f.) und sein Schwiegersohn Helvidius Priscus (TAC. Ann. XVI, 28—35. Hist. IV, 5 f. 9. 53. Dial. de orat. 5. SUETON. Vesp. 15. DIO CASS. LXVI, 12. LXV, 7), von denen der erste auf Nero's, der zweite, schon unter Nero verbannt, nicht ohne eigene Schuld auf Vespasian's Befehl hingerichtet wurde. Auch Rubellius Plautus (TAC. Ann. XIV, 22. 57—59), welchen gleichfalls Nero tödten liess, wird als Stoiker bezeichnet. — Unter Nero und seinen Nachfolgern lebte endlich Musonius Rufus und sein Schüler Epiktet, welche uns beide, nebst Musonius' weiteren Schülern Pollio und Artemidorus und

eines überlieferten Stoffes, und das gleiche gilt von Kleomedes.

Epiktet's Schüler Arrianus, später noch vorkommen werden. — Ein Zeitgenosse Epiktet's ist Euphrates, der Lehrer des jüngeren Plinius, welcher ihn wegen seines Vortrags und seines Charakters gleichsehr bewundert, früher in Syrien, nachher in Rom (PLIN. ep. I, 10. EUSEB. c. Hierocl. c. 33), derselbe, welchen Philostratus im Leben des Apollonius von Tyana und der Verfasser der Briefe des Apollon. als Hauptgegner dieses Wunderthäters auftreten lässt. Eine Aeusserung von ihm führt EPIKTET Diss. IV, 8, 17 ff. an, der ebd. III, 15, 8 (Enchir. 29, 4) gleichfalls seinen Vortrag preist; auch M. AUREL X, 31 nennt ihn. Seiner leidenschaftlichen Feindschaft mit Apollonius gedenkt PHILOSTR. auch v. Soph. I, 7, 2. Derselbe nennt ihn hier und I, 25, 5 einen Tyrier, während er nach STEPH. BYZ. De urb. Ἐπιφάν. ein Syrer aus Epiphania, nach EUNAP. v. philos. S. 6 ein Aegyptier gewesen wäre. In hohem Alter erkrankt nahm er Gift, 118 n. Chr. (DIO CASS. LXIX, 8). Ein Schüler von ihm war Timokrates aus Heraklea in Pontus (PHILOSTR. v. soph. I, 25, 5), nach LUCIAN (Demon. 3. Alex. 57. De saltat. 69), der mit grosser Anerkennung von ihm spricht, ein Lehrer des Cynikers Demonax und ein Gegner des bekannten Gauklers Alexander von Abonuteichos. Einen Schüler desselben, Lesbonax, nennt er De salt. 69. — Unter Domitian und Trajan finden wir weiter die von PLUT. qu. conv. I, 9, 1. VII, 7, 1 genannten: Themistokles, Philippus und Diogenianus, denen wir die beiden Krinis (EPIKT. Diss. III, 2, 15. DIOG. L. VII, 62. 68. 76) werden beifügen dürfen. Auch der von Domitian getödtete Junius Rusticus (TACIT. Agric. 2. SUETON. Domit. 10. DIO CASS. LXVII, 13. PLIN. a. a. O. PLUT. curiosit. 15, S. 522), dessen Process zur Ausweisung der Philosophen Anlass gab, war ohne Zweifel Stoiker. Die beiden Plinius dagegen wird man nicht zu dieser Schule rechnen dürfen, wenn sich auch einzelnes Stoische bei ihnen findet, und der jüngere den Euphrates zum Lehrer hatte. — Unter Hadrian lebte wohl Philopator (s. o. 166, 1), dessen Schüler Galen's Lehrer war (GALEN. cogn. an. morb. 8. Bd. V, 41 K.); unter demselben, oder Antoninus Pius, mag Hierokles in Athen gelehrt (GELL. N. A. IX, 5, 8) und Kleomedes seine *Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων* geschrieben haben, da er in dieser Schrift zwar vieler früheren Astronomen, nicht aber des Ptolemäus erwähnt; er folgte in ihr, wie er am Schlusse selbst sagt, hauptsächlich Posidonius. In die gleiche Zeit fallen die stoischen Lehrer M. Aurel's: Apollonius (M. AUREL I, 8. 17. DIO CASS. LXXI, 35. CAPITOLIN. Ant. Philos. 2. 3. Ant. Pi. 10. EUTROP. VIII, 12. LUCIAN Demon. 31. HIERON. Chron. zu Ol. 232. SYNCELL. S. 351 — ob er aus Chalcis oder Chalcedon oder Nikomedien stammte, kann hier ununtersucht bleiben); Junius Rusticus, dem sein kaiserlicher Schüler besonderes Vertrauen schenkte (M. AUR. I, 7. 17. DIO a. a. O. CAPITOL. Ant. Phil. 3); Claudius Maximus (M. AUR. I, 15. 17. VIII, 25. CAPITOL. a. a. O.); Cinna Catulus (M. AUR. I, 13. CAPITOL. a. a. O.); ihnen sind wahrscheinlich auch Diognetus (nach CAPITOL. c. 4, wo doch wohl der gleiche gemeint ist, sein Lehrer im Malen, aber nach M. AUR. I, 6 der, welcher

Auch von | Cornutus wissen wir aber, dass er seine Thätigkeit

ihm zuerst Neigung zur Philosophie einflösste), **Basilides** aus Scythopolis (von Hieron. Chron. zu Ol. 232 und Sync. S. 351 als Lehrer M. Aurel's bezeichnet, und wohl derselbe, den Sext. Math. VIII, 258 — s. o. 87, 1 — anführt, aber von dem S. 570 u. genannten verschieden), und einige andere (Bacchius, Tandasis, Marcianus; M. Aurel hörte diese, wie er I, 6 sagt, auf Diognet's Antrieb) beizufügen. An sie schliesst sich dann M. Aurelius Antoninus (s. u.) an. Unter seiner Regierung soll auch Lucius, der Schüler des Tyriers Musonius, gelebt haben, welchen Philostr. v. Soph. II, 1, 8 f. als Freund des Herodes Attikus bezeichnet, und mit M. Aurel, als dieser schon Kaiser war, in Rom zusammentreffen lässt; ohne Zweifel derselbe, von dem Stob. Floril. Jo. Damasc. 7, 46. Bd. IV, 162 Mein. einen Bericht über eine Unterredung mit Musonius anführt (seiner Unterredungen mit Musonius erwähnt auch Philostratus); denn dass er in unserem Text des Stob. *Λύκιος* heisst, ist unerheblich. Sowohl hier als bei Philostr. erscheint er als Stoiker oder Cyniker, und so war er wohl der Lucius, dessen schon S. 48 unt. zugleich mit Nikostratus gedacht worden ist. Brandis üb. d. Ausleger d. arist. Org., Abh. d. Berl. Akad. 1833. hist.-phil. Kl. S. 279 und Prantl Gesch. d. Log. I, 618 halten diese beiden wegen der Art, wie sie Simpl. Categ. 7, *δ*. 1, *α* mit Attikus und Plotin zusammen nennt, für Akademiker, es scheint mir jedoch nicht, dass diess hieraus abgenommen werden kann; es verräth sich vielmehr auch in ihren von Prantl a. a. O. aus Simplicius angeführten Einwendungen gegen die aristotelische Kategorieenlehre der stoische Typus in den Behauptungen des Nikostratus, dass kein *σπουδαῖος* ein *φαῦλος* werde (Simpl. 102, *α*), und dass (ebd. 104, *α*) auch ein *ἀδιάφορον ἀδιαφόρῳ ἀντίκειται* und ebenso ein *ἀγαθὸν ἀγαθῷ*, z. B. die *φρονίμη περιπάτησις* der *φρονίμη στάσις* (vgl. hiezu S. 213 unt.), sowie in den dem stoischen Sprachgebrauch angehörigen Bezeichnungen: *λόγοι ὀμοτικοὶ, ἀπομοτικοὶ, θαυμαστικοὶ, ψεκτικοὶ* (ebd. 103, *α*), worüber S. 103, 4. Der Musonius aber, welcher Lucius' Lehrer genannt wird, muss entweder von Musonius Rufus verschieden sein, oder man muss, auch abgesehen von dem *Τύριος* des Philostratus, annehmen, dass seine Erzählung ungenau sei, denn da Muson. Rufus das erste Jahrhundert wohl kaum überlebt hat, so ist es nicht denkbar, dass sein Schüler nach 161 nach Rom gekommen sei. Mir ist das wahrscheinlichste, dass der Lehrer des Lucius kein anderer ist, als Musonius Rufus, und dass auf denselben auch die Anekdote bei Gell. N. A. IX, 2, 8 geht, das Prädikat *Τύριος* aber durch Verwechslung aus *Τυῤῥηνὸς* entstanden ist (gesetzt auch Philostratus selbst schon habe diese Verwechslung begangen), und das Zusammentreffen des Lucius mit M. Aurel entweder gar nicht, oder doch vor M. Aurel's Regierungsantritt stattgefunden hat; theils weil man bei Musonius doch am natürlichsten an den berühmtesten Mann dieses Namens, den einzigen uns bekannten aus jener Zeit, denkt, theils und besonders, weil das, was Lucius seinem Musonius in den Mund legt, mit dem bei Stob. Floril. 29, 78 von Musonius Rufus angeführten

grossentheils grammatischen und rhetorischen Arbeiten widmete [1]), und so scheint er sich auch mit der Philosophie mehr in der Weise des Gelehrten, als des selbständigen Denkers, beschäftigt zu haben. Seine Schrift über die Götter begnügt sich, die Lehre seiner Schule wiederzugeben, und wenn er in einer Abhandlung über die Kategorieen nicht blos Aristoteles, sondern auch seinem stoischen Gegner Athenodor [2]) widersprochen hatte [3]), so sehen

ganz übereinstimmt. — Aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts kennen wir durch LONGINUS b. PORPH. v. Plot. 20 eine Reihe diesem Schriftsteller gleichzeitiger und etwas älterer Philosophen, unter denen sich auch ziemlich viele Stoiker befinden. Als solche, die auch schriftstellerisch thätig gewesen seien, nennt er Themistokles (nach SYNCELL. Chronogr. S. 361, B um 228 n. Chr.) und Phöbion, nebst zwei kürzlich erst verstorbenen (*μέχρι πρῴην ἀκμάσαντες*), Annius und Medius (von Medius hatte Porphyr, nach PROKL. in Plat. remp. S. 415 u., in seinen *Σύμμικτα Προβλήματα* eine Unterredung mit Longinus erwähnt, worin er die stoische Lehre von den acht Theilen der Seele gegen diesen vertheidigte); als solche, die sich auf die Lehrthätigkeit beschränkt haben, Herminus, Lysimachus (nach PORPH. a. a. O. 3 wahrscheinlich in Rom), Athenäus, Musonius. Gleichzeitig mit Plotin hielt sich der von PORPH. v. Plot. 17 als *Στωικός τε καὶ Πλατωνικὸς* bezeichnete Trypho in Rom auf. Etwas jünger (um 260) ist der von PORPHYR b. EUS. pr. ev. X, 3, 1 genannte athenische Stoiker Kallietes. Ganz unbekannt ist uns die Lebenszeit des Aristokles aus Lampsakus, von welchem SUID. u. d. W. eine Erklärung einer logischen Abhandlung Chrysipp's nennt; der beiden Theodorus (DIOG. II, 104), von welchen der eine doch wohl den Auszug aus den Schriften des Teles verfasste, aus dem STOB. Floril. Jo. Dam. I, 7, 47. T. IV, 164 Mein. ein Bruchstück mittheilt; des Protagoras (DIOG. IX, 56); des Antibius und Eubius aus Askalon, und des Publius (*Πόπλιος*) aus Hierapolis, bei STEPH. BYZ. De urb. *Ἀσκαλ. Ἱεράπ.*; der beiden Proklus aus Mallos in Cilicien b. SUID. *Πρόκλ.* Einen der letzteren nennt PROKL. in Tim. 166, B nebst Philonides unter den *ἀρχαῖοι*; ist mit diesem der Schüler Zeno's (s. o. 39, 3) gemeint, so möchte man auch den Proklus weiter hinaufrücken; doch kann er keinenfalls älter, als Panätius, sein, da SUID. doch wohl von ihm ein *ὑπόμνημα τῶν Διογένους σοφισμάτων* erwähnt.

1) M. vgl. die Nachweisungen über seine rhetorischen Schriften, seine Erklärung der virgilischen Gedichte und ein grammatisches Werk bei JAHN Prolegg. in Persium XIII ff. OSANN a. a. O. XXIII ff.

2) Vgl. S. 520 unt.

3) SIMPL. Categ. 5, *α*. 15, *δ*. 47, *ζ*. 91, *α*. (Schol. in Arist. 30, b, unt. 47, b, 22. 57, a, 16. 80, a, 22.) PORPH. in Categ. 4, b (Schol. in Ar. 48, b, 12); ebd. 21. Vgl. BRANDIS üb. die griech. Ausl. d. arist. Org. Abh. d. Berl. Akad. 1833, hist.-phil. Kl. S. 275. In dieser Schrift stand wohl

wir doch aus dem wenigen, was uns daraus mitgetheilt wird, dass auch diese | ihren Gegenstand vorzugsweise vom Standpunkt des Grammatikers aus behandelt hatte [1]). Eine nicht unerhebliche Abweichung von der stoischen Ueberlieferung ist es, wenn er wirklich gelehrt hat, dass die Seele zugleich mit dem Körper sterbe [2]); doch steht diess nicht ganz sicher [3]), so möglich es auch ist, dass er sich in dieser Frage Panätius anschloss. Werden endlich seine ethischen Vorträge von PERSIUS wegen ihres wohlthätigen Einflusses auf die Zuhörer gerühmt [4]), so werden wir ihm doch auch auf diesem Gebiete schwerlich eine bedeutende Eigenthümlichkeit und eine eingreifendere geschichtliche Wirkung zuschreiben dürfen; hätte er sie gehabt, so würde er auch stärkere Spuren derselben zurückgelassen haben.

Anders verhält es sich mit Seneca [5]). Dieser Philosoph |

auch, was SYRIAN z. Metaph. Schol. in Ar. 893, a, 9 von Corn. anführt, dass er die Ideen mit dem Peripatetiker Boëthus auf die Gattungsbegriffe zurückgeführt habe.

1) PORPH. 4, b sagt von ihm und Athenodor: τὰ ζητούμενα περὶ τῶν λέξεων καθὸ λέξεις, οἷα τὰ κύρια καὶ τὰ τροπικὰ καὶ ὅσα τοιαῦτα . . . τὰ τοιαῦτα οὖν προφέροντες καὶ ποίας ἐστὶ κατηγορίας ἀποροῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες ἐλλιπῆ φασιν εἶναι τὴν διαίρεσιν. Ebenso SIMPL. 5, α vgl. 91, α, wo Corn. den Ort vom ποῦ und die Zeit vom ποτὲ trennen will, weil der sprachliche Ausdruck hier ein anderer sei, als dort.

2) JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 922: Liegt die Ursache des Todes in der Abhaltung der belebenden Luft, dem Erlöschen der Lebenskraft (τόνος) oder Lebenswärme? ἀλλ' εἰ οὕτως γίγνεται ὁ θάνατος, προαναιρεῖται ἢ συναναιρεῖται ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, καθάπερ Κουρνοῦτος οἴεται.

3) Wenn es nämlich auch wahrscheinlich unser Cornutus ist, auf welchen die Aussage Jamblich's geht, so ist doch immerhin möglich, dass das, was er gesagt hatte, sich nicht auf die vernünftige, menschliche, sondern auf die animalische Seele bezog. Die Annahmen, aus denen Jamblich seine Behauptung ableitet, treffen mit der stoischen Schullehre zusammen, nach welcher der Tod erfolgt, ὅταν παντελῶς γένηται ἡ ἄνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος (PLUT. plac. I, 23, 4).

4) Sat. V, 34 ff. 62 ff.

5) Die umfangreiche Literatur über Seneca findet sich bei BÄHR u. d. W. in Pauly's Realencykl. d. klass. Alterth. VI, a, 1037 ff. Weiter vgl. m. über Seneca's Philosophie RITTER IV, 189 ff. BAUR, Seneca und Paulus (1858, jetzt in Drei Abhandl. u. s. w. S. 377 ff.). DÖRGENS Senecae disciplinae moralis cum Antoniniana contentio et comparatio. Lpz. 1857. HOLZHERR Der Philosoph L. A. Seneca. Rast. u. Tüb. 1858. 1859. (Gymn. progr.); über

erfreut sich nicht allein bei der Mitwelt und der Nachwelt eines hohen Ansehens [1]), und er ist nicht blos für uns, bei dem Unter-

Seneca's Leben und Schriften, ausser den vielen älteren Arbeiten, Bähr a. a. O. Bernhardy Grundr. d. röm. Lit. 4. A. S. 811 ff. Teuffel Gesch. d. röm. Lit. 2. A. S. 616 ff. — Zu Corduba geboren, ritterlichen Standes, der zweite Sohn des bekannten Rhetor's M. Annäus Seneca (Sen. epigr. s. exil. 8. 9. Fr. 88. ad Helv. 18, 1 ff. Tacit. Ann. XIV, 53 u. a.), kam Lucius Annäus Seneca als Kind mit seinen Eltern nach Rom (ad Helv. 19, 2). Seine Geburt muss nach den Angaben n. qu. I, 1, 3. ep. 108, 22 vgl. m. Tac. Ann. II, 85 in die ersten Jahre der christlichen Zeitrechnung fallen. In jüngeren Jahren und auch noch später durch häufige Krankheit gestört (ad Helv. 19, 2. ep. 54, 1. 65, 1. 78, 1 ff. 104, 1), ergab er sich mit grossem Eifer den Wissenschaften (ep. 78, 3 vgl. 58, 5), vor allem der Philosophie (ep. 108, 17), in welche ihn Sotion, der Schüler des Sextius (s. o. 676, 3) und der Stoiker Attalus (s. S. 687 u.) einführte. In der Folge ergriff er den Beruf eines Sachwalters (ep. 49, 2), gelangte zur Quästur (ad Helv. 19, 2) und verheirathete sich (vgl. De ira III, 36, 3. ep. 50, 2 und über ein Kind, Marcus, epigr. 8. ad Helv. 18, 4 ff., über ein zweites, kurz vorher gestorbenes, ebd. 2, 5. 18, 6), in seiner äusseren Lage vom Glücke begünstigt (ebd. 5, 4. 14, 3). Von Caligula bedroht (Dio LIX, 19), unter Claudius (41 n. Chr.) auf Messalina's Betrieb nach Corsica verbannt (Dio LX, 8. LXI, 10. Sen. epigr. s. exilio. ad Polyb. 13, 2. 18, 9. ad Helv. 15, 2 f.), wurde er erst nach ihrem Sturze durch Agrippina zurückberufen (50 n. Chr.); zugleich wurde ihm die Prätur übertragen und die Erziehung Nero's anvertraut (Tac. Ann. XII, 8). Nach Nero's Regierungsantritt war er längere Zeit neben Burrhus der Lenker des römischen Reichs und des jungen Herrschers (Tac. XIII, 2. Weiteres über Seneca's öffentliches Leben und seinen Charakter S. 718, 2). Mit dem Tode dieses Freundes war aber auch sein Einfluss zu Ende: Nero beseitigte den Rathgeber, der ihm längst lästig geworden war (Tac. XIV, 52 ff.), und benützte die erste Gelegenheit, sich des gehassten (vgl. XV, 45. 56) und vielleicht auch gefürchteten Mannes zu entledigen: die Verschwörung Piso's gab i. J. 65 den Vorwand zu dem Blutbefehl, welchem sich der Philosoph mit männlicher Standhaftigkeit unterwarf. Seine zweite Gattin, Paulina (ep. 104, 1 ff.), die mit ihm sterben wollte, wurde daran verhindert, nachdem sie sich bereits die Pulsadern geöffnet hatte (Tac. Ann. XV, 56—64).

1) Ueber die anerkennenden Urtheile der Alten, eines Quintilian (welcher Inst. X, 1, 125 ff. an Seneca als Schriftsteller und Philosophen zwar manches tadelt, aber doch zugleich seine grossen Vorzüge — *ingenium facile et copiosum*, *plurimum studii*, *multa rerum cognitio* — und den ausserordentlichen Beifall, den er fand, bezeugt), Plinius (h. nat. XIV, 5, 51), Tacitus (Ann. XIII, 3), Columella (R. R. III, 3), Dio Cass. (LIX, 19) und der christlichen Schriftsteller vgl. m. Holzherr I, 1 f. Andere freilich,

gang der meisten stoischen Schriften, von besonderer Wichtigkeit, sondern er ist auch wirklich ein sehr tüchtiger Vertreter seiner Schule und einer von den einflussreichsten Wortführern der Richtung, welche dieselbe in der römischen Welt und namentlich in der Kaiserzeit | nahm. Für ihren ersten Begründer wird er allerdings nicht zu halten sein; so unvollständig uns vielmehr auch die Geschichte des römischen Stoicismus bekannt ist, so können wir doch deutlich wahrnehmen, wie seit Panätius mit der zunehmenden Beschränkung auf die Ethik auch die Neigung zu einer Milderung der stoischen Strenge und zur Annäherung an andere Systeme im Wachsen ist; und wenn die Sittenlehre des Stoicismus andererseits auch wieder bei den Sextiern und in dem erneuerten Cynismus (s. u.) eine Verschärfung erfährt, so wird doch die Zurückstellung der Schultheorieen, die Hervorhebung des allgemein menschlichen, im unmittelbaren Bewusstsein begründeten, für's sittliche Leben wichtigen, die universalistische Ausbildung der Moral, das Streben nach gemeinverständlicher, praktisch wirksamer Darstellung auch von dieser Seite her gefördert. Diese Züge entwickeln sich dann aber bei Seneca und seinen Nachfolgern noch stärker, und so wenig dieselben die Lehre ihrer Schule aufgeben wollen, so schroff sie mitunter die stoischen Grundsätze aussprechen, so geht doch im ganzen genommen der Stoicismus bei ihnen mehr und mehr in die Form der allgemeinen sittlich-religiösen Ueberzeugung über, und in dem Inhalt seiner Lehren treten neben der inneren Freiheit des Einzelnen die Grundsätze der allgemeinen Menschenliebe, der Nachsicht gegen die menschliche Schwachheit, der Ergebung in die göttlichen Führungen vorzugsweise hervor.

Bei Seneca spricht sich die freiere Stellung zu der Lehre seiner Schule, welche er für sich in Anspruch nimmt[1]), schon

wie GELL. N. A. XII, 2 und FRONTO ad Anton. 4, 1, S. 123 ff., sprechen von ihm höchst abschätzig.

1) Dass Sen. Stoiker ist und sein will, bedarf keines Beweises; zum Ueberfluss vergleiche man das *nos* und *nostri* ep. 113, 1. 117, 1. 6 u. o., und die Lobsprüche, welche dem Stoicismus De const. 1. cons. ad Helv. 12, 4. Clement II, 5, 3. ep. 83, 9 ertheilt werden. Zugleich spricht er sich aber über das Recht eines selbständigen Urtheils und über die Aufgabe, durch eigene Forschung die Erbschaft der Vorgänger zu vermehren, mit aller

in seinen | Ansichten über den Zweck und die Aufgabe der Philosophie aus. Wenn in der ursprünglichen Richtung des Stoicismus bereits ein Uebergewicht des praktischen Interesses über das theoretische begründet war, so verstärkt sich diess bei ihm in dem Masse, dass er auch von dem, was die älteren Lehrer der Schule zu den wesentlichen Bestandtheilen der Philosophie gerechnet hatten, manches für unnütz und entbehrlich ansieht. Wiederholt er auch im allgemeinen die stoischen Bestimmungen über den Begriff und die Theile der Philosophie [1]), so hebt er doch ihre sittliche Abzweckung noch stärker, als die Früheren, hervor: der Philosoph ist ein Erzieher der Menschheit [2]), die Philosophie ist Lebenskunst, Sittenlehre, Tugendstreben [3]); es handelt sich in ihr nicht um ein Spiel des Scharfsinns, sondern um Heilung schwerer Uebel [4]), sie will uns nicht reden lehren, sondern handeln [5]), und alles, was man lernt, bringt nur dann einen Nutzen, wenn man es auf seinen sittlichen Zustand anwendet [6]). Nach ihrem Verhältniss zu diesem letzten Zweck ist

Entschiedenheit aus (v. be. 3, 2. De otio 3, 1. ep. 33, 11. 45, 4. 80, 1. 64, 7 ff.); er nimmt, wie wir finden werden, keinen Anstand, Lehrsätzen und Gewohnheiten seiner Schule zu widersprechen, und ebenso will er ohne Bedenken sich aneignen, was er irgendwo, sei es auch ausser derselben, brauchbares findet (ep. 16, 7. De ira I, 6, 5). Sehr häufig verwendet er in diesem Sinne namentlich Aussprüche Epikur's, den er auch in Betreff seines persönlichen Werthes mit einer an dem Stoiker fast überraschenden Billigkeit beurtheilt (s. o. 446, 5), und wenn er hiebei vielleicht auch auf die Vorliebe seines Freundes Lucilius für Epikur Rücksicht nahm, so lässt sich doch zugleich die Absicht nicht verkennen, durch diese anerkennende Behandlung des vielgeschmähten Gegners seine eigene Unbefangenheit an's Licht zu stellen.

1) M. vgl. über jenen, was S. 51, 2, über diese, was S. 61, 1. 64, 1. 67, 2. 207 angeführt ist, und ep. 94, 47 f. 95, 10.

2) Ep. 89, 13: Aristo behauptete, der paränetische Theil der Ethik sei Sache des Pädagogen, nicht des Philosophen, *tamquam quicquam aliud sit sapiens quam generis humani paedagogus.*

3) S. S. 51, 2. 54, 1. ep. 117, 12. 94, 39.

4) Ep. 117, 33: *adice nunc, quod adsuescit animus delectare se potius quam sanare et philosophiam oblectamentum facere, cum remedium sit.*

5) Ep. 20, 2: *facere docet philosophia, non dicere* u. s. w. 24, 15.

6) Ep. 89, 18: *quicquid legeris ad mores statim referas.* Ebd. 23: *haec aliis dic . . . omnia ad mores et ad sedandam rabiem adfectuum referens.* Aehnlich 117, 33.

der Werth jeder wissenschaftlichen Thätigkeit zu beurtheilen: was unseren sittlichen Zustand nicht berührt, das ist unnütz, und der Philosoph weiss nicht lebhaft genug gegen die Verkehrtheit derer zu eifern, welche sich mit solchen Dingen abgeben, so wenig er selbst es sich versagen kann, eben in seinem Eifern zu zeigen, wie wohl er auch darin bewandert ist. Was nützen uns, fragt er, alle jene Untersuchungen, mit denen sich die Alterthümler beschäftigen? wer ist je dadurch besser und | gerechter worden[1])? Wie gering erscheint nicht der Werth der sogenannten freien Künste, wenn wir erwägen, dass es die Tugend allein ist, auf die es ankommt, dass sie unser ganzes Gemüth für sich in Anspruch nimmt, und dass zur Tugend nur die Philosophie führt[2])! Wie viel überflüssiges hat aber auch die Philosophie in sich aufgenommen, wie viel Sylbenstechereien und unfruchtbare Spitzfindigkeiten! Wie manches derartige ist selbst in die stoische Schule eingedrungen[3])! Seneca seinerseits will davon auch in solchen Fällen nichts hören, in denen die Spitzfindigkeiten, über die er klagt, mit den Voraussetzungen der stoischen Lehre sichtbar genug zusammenhängen[4]); und ebenso kommt er über die

1) Brevit. v. 13, wo nach einer reichen Beispielsammlung von werthlosen antiquarischen und historischen Notizen geschlossen wird: *cujus ista errores minuent, cujus cupiditates prement? quem fortiorem, quem justiorem, quem liberaliorem facient?*

2) Ausführlich wird diess ep. 88 erörtert. Die Grammatik, zeigt hier Seneca, die Musik, die Geometrie, die Arithmetik, die Astronomie seien höchstens eine Vorbereitung auf den höheren Unterricht, aber an sich selbst von untergeordnetem Werth (s. 20). *Scis quae recta sit linea: quid tibi prodest, si quid in vita rectum sit, ignoras?* u. s. w. (s. 13). *una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili, quae soli philosophiae competit: nihil autem ulla ars alia de bonis ac malis quaerit* (s. 28). *magna et spatiosa res est sapientia. vacuo illi loco opus est: de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis* u. s. w. u. s. w. *haec tam multa, tam magna ut habere possint liberum hospitium, supervacua ex animo tollenda sunt. non dabit se in has angustias virtus: laxum spatium res magna desiderat. expellantur omnia. totum pectus illi vacet* (s. 33—35).

3) Vgl. ep. 88, 42.

4) M. s. was S. 86, 3 aus ep. 117, S. 120, 3 aus ep. 113 angeführt ist. In beiden Fällen lässt er sich auf die Auseinandersetzung und die Bestreitung der stoischen Bestimmungen des langen und breiten ein, um dann schliesslich ihre Urheber und sich selbst anzuklagen, dass sie, statt das

dialektischen Einwendungen ihrer Gegner leicht genug weg: nicht allein die Trugschlüsse, welche den Scharfsinn eines Chrysippus und seiner Nachfolger so lebhaft beschäftigten, gelten ihm für Taschenspielereien, die es sich nicht verlohne zu untersuchen [1]), | sondern auch jene eingreifenden Erörterungen der Skeptiker, die der älteren Stoa so viel zu schaffen machten, und die eleatischen Bedenken gegen die sinnliche Erscheinung werden von ihm einfach zu den überflüssigen Grübeleien gerechnet, mit denen man sich nur um das bringe, was zu wissen uns noththue [2]). Die Weisheit, sagt er, sei eine einfache Sache und bedürfe keiner grossen Gelehrsamkeit; nur unsere Unmässigkeit sei es, welche die Philosophie so in's breite ausdehne; für's Leben seien ja doch die Schulfragen grossentheils werthlos [3]), ja sie schaden

nöthige und heilsame zu treiben, ihre Zeit mit so nutzlosen Fragen verderben. Ebenso ep. 106 u. ö. s. S. 698, 3.

1) Ep. 45, 4: Seine Vorgänger, die grossen Männer, haben manches Problem übriggelassen, *et invenissent forsitan necessaria, nisi et supervacua quaesissent. multum illis temporis verborum cavillatio eripuit et captiosae disputationes, quae acumen inritum . . . exercent.* Nicht die Wortbedeutungen, sondern die Sachen, das Gute und Schlechte, solle man unterscheiden, mit den Sophismen, den *acetabula praestigiatorum* (vgl. die ψηφοπαῖκται des Arcesilaus S. 495, 4), sich nicht herumschlagen, deren Unkenntniss nichts schade und deren Kenntniss nichts nütze: *quid me detines in eo, quem tu ipse ψευδόμενον adpellas . . .? ecce tota mihi vita mentitur* u. s. w. Aehnlich ep. 48. 49, 5 ff.

2) Ep. 88, 43: *audi, quantum mali faciat nimia subtilitas et quam infesta veritati sit:* Protagoras sagt, man könne für und wider alles disputiren, Nausiphanes, alles sei ebensogut nicht, als es sei, Parmenides, nichts sei, als das Weltganze, Zeno von Elea, *nihil esse* (!). *circa eadem fere Pyrrhonei versantur et Megarici et Eretrici et Academici, qui novam induxerunt scientiam, nihil scire. haec omnia in illum supervacuum studiorum liberalium gregem conice* u. s. w. *non facile dixerim, utris magis irascar, illis, qui nos nihil scire voluerunt, an illis, qui ne hoc quidem nobis reliquerunt, nihil scire.*

3) Ep. 106, 11, nach einer eingehenden Besprechung des Satzes, dass das Gute ein Körper sei (s. o. 120, 1. 3. 119, 1): *latrunculis ludimus. in supervacaneis subtilitas teritur: non faciunt bonos ista, sed doctos. apertior res est sapere, immo simplicior. paucis est ad mentem bonam uti literis: sed nos ut cetera in supervacaneum diffundimus, ita philosophiam ipsam. quemadmodum omnium rerum, sic literarum quoque intemperantia laboramus: non vitae sed scholae discimus.* Vgl. ep. 47, 4 f. 87, 38 ff. 88, 36: *plus scire velle quam sit satis, intemperantiae genus est.*

mehr, als sie nützen, weil sie den Sinn klein und schwächlich machen, statt ihn zu erheben [1]). Wir dürfen zwar Seneca selbst mit solchen Erklärungen, wie sich uns theils bereits gezeigt hat, theils noch weiter zeigen wird, nicht so ganz strenge beim Wort nehmen, aber doch ist es unverkennbar, dass er die Philosophie grundsätzlich auf die | sittlichen Aufgaben beschränken will, und alles andere nur so weit gelten lässt, als es mit jenen in einem nachweisbaren Zusammenhang steht.

Dieser Grundsatz muss nun unsern Philosophen vor allem von dem Theil der Philosophie abziehen, welchen schon die älteren Stoiker zwar sehr eifrig gepflegt, aber schliesslich doch nur als ein Aussenwerk ihres Systems betrachtet hatten, von der Logik. Führt sie daher Seneca auch unter den drei Hauptheilen der Philosophie auf [2]), so wird doch ihr Inhalt in seinen Schriften nur flüchtig und vereinzelt berührt. Er äussert sich bei Gelegenheit im Sinn seiner Schule über die Entstehung der Begriffe und über die Beweiskraft der allgemeinen Meinung [3]); er spricht von dem obersten Begriff und den allgemeinsten ihm untergeordneten Begriffen [4]), er zeigt überhaupt, dass ihm die logischen Bestimmungen seiner Schule wohl bekannt sind [5]); aber er selbst hat keine Neigung, sich eingehender damit zu befassen, weil

1) Ep. 117, 18 f., nach der Erörterung über die Behauptung, die *sapientia*, nicht aber das *sapere*, sei ein Gut: *omnia ista circa sapientiam, non in ipsa sunt: at nobis in ipsa commorandum est haec vero, de quibus paulo ante dicebam, minuunt et deprimunt, nec, ut putatis, exacuunt, sed extenuant.* Ebenso ep. 82, 22.

2) S. o. 61, 1. 64, 1. 67, 2. Anderswo jedoch (ep. 95, 10) wird die Philosophie, und ebenso ep. 94, 45 (wie schon von Panätius, s. S. 565) die Tugend, mit den Peripatetikern in die theoretische und die praktische getheilt, was gerade einem solchen, welcher der Logik keinen selbständigen Werth beilegte, um so näher lag.

3) S. o. 74, 3. 75, 2.

4) Ep. 58, 8 ff. (s. o. 92, 2): der höchste Begriff ist der des Seienden, dieses ist theils körperlich, theils unkörperlich, das Körperliche theils lebendig theils leblos, das Lebendige theils beseelt theils unbeseelt (ψυχὴ und φύσις s. S. 192, 3), das Beseelte theils sterblich theils unsterblich. Vgl. ep. 124, 14.

5) Ausser dem, was S. 697, 4. 698, 3 und Anm. 1 angeführt ist, vgl. m. in dieser Beziehung auch ep. 113, 4 f., und dazu S. 97, 2; ep. 102, 6 f. nat. qu. II, 2, 2 und dazu S. 96, 2. 118, 4.

dieses ganze Gebiet von dem, um was es ihm in letzter Beziehung allein zu thun ist, von der sittlichen Aufgabe des Menschen, seiner Meinung nach zu weit abliegt.

Ungleich grösser ist der Werth, welchen er der Physik beilegt, wie er ihr auch in seinen Schriften grösseren Raum gewidmet hat. Ihr rühmt er nach, dass sie dem Geiste die Erhabenheit der Gegenstände mittheile, mit denen sie sich beschäftige[1]; ja in | dem Vorwort zu seinem naturwissenschaftlichen Werke[2]) geht er sogar zu der Behauptung fort, die Physik sei um ebensoviel höher, als die Ethik, um wieviel das Göttliche, mit dem sie es zu thun habe, höher sei, als das Menschliche; sie allein führe uns aus dem irdischen Dunkel in das Licht des Himmels, sie zeige uns das Innere der Dinge, den Urheber und die Ordnung der Welt, und es verlohnte sich nicht zu leben, wenn uns ihre Forschungen verschlossen wären; was es denn grosses wäre, die Leidenschaften zu bekämpfen, sich von Uebeln zu befreien, wenn der Geist dadurch nicht zur Erkenntniss des Himmlischen vorbereitet, in den Verkehr mit der Gottheit eingeführt würde, wenn wir uns nur über das Aeussere erhöben, und nicht auch über uns selbst? u. s. w. Indessen bemerkt man bald, dass diese Deklamationen mehr eine vorübergehende Stimmung, als die eigentliche Meinung des Philosophen aussprechen. Anderswo rechnet Seneca die physikalischen Untersuchungen, die wir ihn kaum erst so hoch stellen hörten, doch auch wieder zu den Dingen, welche über das wesentliche und nothwendige hinausgehen, und mehr Sache der Erholung als der eigentlichen philosophischen Arbeit sind, wenn er auch ihren sittlich erhebenden Einfluss auf den Geist nicht übersieht[3]; er erklärt für die wesent-

1) Ep. 117, 19: *de Deorum natura quaeramus, de siderum alimento, de his tam variis stellarum discursibus* u. s. w. *ista jam a formatione morum recesserunt: sed levant animum et ad ipsarum quas tractant rerum magnitudinem adtollunt.*

2) Nat. qu. I prol. Vgl. VI, 4, 2: „*Quod, inquis, erit pretium operae*"? *quo nullum magis est, nosse naturam.* Der höchste Gewinn dieser Forschung sei, *quod hominem magnificentia sui detinet, nec mercede, sed miraculo colitur.* Ep. 95, 10 u. a.

3) Ep. 117, 19 (s. Anm. 1): die Dialektik hat es nur mit dem Aussenwerk der Weisheit zu thun. *etiam si quid evagari libet, amplos habet illa* [die *sapientia*] *spatiososque secessus: de Deorum natura quaeramus, de siderum*

liche Aufgabe des Menschen die sittliche, und empfiehlt die Naturforschung nur als Hülfsmittel für | diese [1]); er macht es sich zur Pflicht, seine naturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen von Zeit zu Zeit durch moralische Betrachtungen und Nutzanwendungen zu unterbrechen, weil alles auf unser Heil bezogen werden müsse [2]). Der Zusammenhang zwischen den theoretischen und den praktischen Lehren des stoischen Systems wird von ihm zwar nicht aufgegeben, aber er erscheint doch lockerer, als bei einem Chrysippus und seinen Nachfolgern.

In den uns erhaltenen Schriften hat Seneca nur den Theil der Physik ausführlicher behandelt, welchen die Alten mit dem Namen der Meteorologie zu bezeichnen pflegen. Ihm hat er in seinen letzten Lebensjahren [3]) die sieben Bücher naturwissenschaft-

alimento u. s. w. Aehnlich wird ep. 65, 15 eine Erörterung über die letzten Gründe mit der Erklärung vertheidigt: *ego quidem priora illa ago et tracto, quibus pacatur animus, et me prius scrutor, deinde hunc mundum. ne nunc quidem tempus, ut existimas, perdo. ista enim omnia, si non concidantur nec in hanc subtilitatem inutilem distrahantur, adtollunt et levant animum.* In der Betrachtung der Welt und ihres Urhebers erhebe man sich über die Bürde des Leibes, man lerne seine höhere Abkunft und Bestimmung kennen, den Körper und das Körperliche geringschätzen und sich von ihm freimachen. So hoch hier die spekulativen Untersuchungen gestellt werden, so weiss sie Seneca doch in letzter Beziehung nur durch ihre sittliche Wirkung auf den Menschen zu rechtfertigen.

1) Nat. qu. III praef. 10. 18: *quid praecipuum in rebus humanis est? . . . vitia domuisse . . . erigere animum supra minas et promissa fortunae* u. s. w. u. s. w. *ad hoc nobis proderit inspicere rerum naturam*, weil man den Geist dadurch vom Körper und von allem Niedrigen ablöse, und weil die hier gewonnene Uebung des Denkens auch den sittlichen Ueberzeugungen zugutekomme.

2) M. vgl. nat. qu. III, 18. IV, 13. V, 15. 18. VI, 2. 32, besonders aber II, 59. Nachdem er ausführlich von den Blitzen gehandelt hat, lässt er sich hier einwerfen: viel nöthiger wäre es, die Furcht vor ihnen zu beseitigen, und wendet sich nun dazu mit den Worten: *sequar quo vocas: omnibus enim rebus omnibusque sermonibus aliquid salutare miscendum est. cum imus per occulta naturae, cum divina tractamus, vindicandus est a malis suis animus ac subinde firmandus* u. s. w.

3) Diess erhellt aus III, praef. Anf. und aus der Beschreibung des Erdbebens, welches i. J. 63 Pompeji und Herculanum zerstörte, VI, 1. 26, 5. Ueber die Erdbeben hatte Sen. schon in jüngeren Jahren eine Abhandlung verfasst nat. qu. VI, 4, 2.

licher Untersuchungen gewidmet. Indessen entspricht der Inhalt dieser Schrift den hochtönenden Verheissungen, mit denen sie eröffnet war, nur sehr unvollkommen [1]: es sind Erörterungen über eine Menge einzelner Naturerscheinungen, mehr in der Weise gelehrter Liebhaberei als selbständig eindringender Naturforschung | angestellt; Seneca's philosophischer Standpunkt wird von ihnen wenig berührt, und würde keine erhebliche Veränderung erleiden, wenn auch der grössere Theil ihrer Ergebnisse anders lautete. Für uns fallen sie um so weniger in's Gewicht, da das meiste, was sie bringen, Posidonius und andern Vorgängern entnommen zu sein scheint [2]. Aehnlich verhielt es sich wohl auch mit anderem Naturwissenschaftlichen, was von ihm erwähnt wird [3]. Wichtiger sind in philosophischer Beziehung die metaphysischen und theologischen Ansichten, die er bei Gelegenheit äussert. Doch sind auch hier keine eingreifenderen Abweichungen von der stoischen Ueberlieferung zu verzeichnen. Mit den Stoikern setzt Seneca die Körperlichkeit alles Wirklichen voraus [4], mit ihnen unterscheidet er vom Stoffe die in ihm wirkende Kraft, von der Materie die Gottheit [5], aber er thut diess doch nur in dem gleichen Sinn, wie sie: das Wirkende ist der *spiritus*, der Hauch, welcher die Stoffe gestaltet und zusammenhält [6], und auch die

1) Wer die Probe machen will, der lese den Anfang der Schrift, und er wird sich des Gefühls einer fast komischen Enttäuschung nicht erwehren können, wenn der Verfasser nach den oben besprochenen Deklamationen über die Erhabenheit der Naturforschung, nach dem Schlussatze: *si nihil aliud, hoc certe sciam, omnia angusta esse, mensus Deum*, fortfährt: *nunc ad propositum veniam opus. audi quid de ignibus sentiam, quos aër transversos agit.*

2) Vgl. hierüber und über den Inhalt der Nat. qu. S. 191, 2. 3.

3) Nach Plin. H. n. I, 9. 36. IX, 53, 167 hatte ihn dieser für seine Angaben über die Wasserthiere und die Steine zu Rathe gezogen; derselbe VI, 17, 60 und Serv. zu Aen. IX, 31 nennen eine Schrift *De situ Indiae*, Serv. Aen. VI, 154 eine *De situ et sacris Aegyptiorum*, Cassiodor. De art. lib. c. 7 eine *De forma mundi*.

4) M. s. die S. 119, 1. 120, 1. 3 angeführten Stellen aus ep. 106. 113. 117, wo Sen. zwar einigen Folgesätzen des stoischen Materialismus widerspricht, ihn selbst aber ausdrücklich vorträgt.

5) Vgl. S. 131, 4—134, 1, auch 177, 1; Beweise für das Dasein Gottes 134, 3. 161, 2. 135, 5.

6) S. 118, 4. Ueber den Begriff des *spiritus* bei Seneca wird S. 708 aus Anlass seiner Psychologie gesprochen werden.

Gottheit ist der Geist nicht als unkörperliches Wesen, sondern als das durch die ganze Welt räumlich und stofflich sich verbreitende Pneuma [1]). So folgt er auch der stoischen Lehre vom Verhältniss | Gottes und der Welt: Gott ist nicht blos die Vernunft der Welt, sondern die Welt selbst, das Ganze der sichtbaren wie der unsichtbaren Dinge [2]). Weit stärker hebt aber Seneca allerdings die sittliche und geistige Seite der stoischen Gottesidee hervor, und dem entsprechend stellt er die Wirksamkeit der Gottheit in der Welt mit Vorliebe unter den Begriff der Vorsehung, die Einrichtung der Welt unter den teleologischen Gesichtspunkt. Gott ist die höchste Vernunft, der vollkommene Geist, dessen Weisheit, Allwissenheit, Heiligkeit, vor allem aber seine wohlthuende Güte, vielfach gepriesen wird [3]); er liebt uns wie ein Vater, und will auch von uns nicht gefürchtet, sondern geliebt sein [4]); und ebendesshalb ist die Welt, deren Schöpfer und Lenker er ist [5]), so schön und vollkommen, und der Weltlauf so untadelhaft, wie diess Seneca vielfach nachweist [6]). Wie Seneca's Weltansicht überhaupt an dem sittlichen Leben des

1) Sen. spricht sich hierüber zwar nicht ganz ausdrücklich aus, es ergibt sich aber unzweifelhaft daraus, dass alles Wirkende ein Körper sein soll (ep. 117, 2); dass auch von der Welt gelten muss, was SEN. ep. 102, 7 sagt: die Einheit jedes Dings beruhe auf dem *spiritus*, der es zusammenhält; dass die Seele, welche ihm gleicher Substanz mit der Gottheit, ja ein Theil der Gottheit ist, von Seneca, wie wir finden werden, mit der ganzen stoischen Schule materialistisch gedacht wird; dass auch die sichtbaren Dinge ausdrücklich als Theile der Gottheit bezeichnet werden (s. S. 146, 6); dass nur ein körperlicher Gott die Körperwelt mittelst des Weltbrands in sich zurücknehmen kann (S. 144, 1). Wenn daher SEN. ad Helv. 8, 3 (s. o. 145, 1) die platonische Auffassung der Gottheit als unkörperlicher Vernunft und die stoische, nach der sie der allerwärts verbreitete *spiritus* ist, nebeneinanderstellt, ohne sich zu entscheiden, so entspricht doch nur die zweite seiner eigenen Meinung.

2) Vgl. S. 146, 6. 148, 1, auch Fr. 16 (b. LACT. Inst. I, 5, 27); *quamvis ipse per totum se corpus* (sc. *mundi*) *intenderat*, und dazu die stoische Lehre vom Pneuma und τόνος.

3) Belege sind uns schon S. 139, 1, Schl. 148, 1 vorgekommen. Weitere lassen sich leicht finden; vgl. HOLZHERR I, 99 ff.

4) De prov. 15 f. 2, 6. Benef. II, 29, 4—6. IV, 19, 1. De ira II, 27, 1 u. ö. vgl. S. 313, 1.

5) Fr. 26 b. LACT. Inst. I, 5, 26. v. be. 8, 4.

6) Vgl. S. 171, 3. 178, 2. 135, 5.

Menschen ihren Mittelpunkt hat, so tritt auch in seinem Gottesbegriff das Physische gegen das Ethische zurück: die Fürsorge der Gottheit für den Menschen, ihre Güte und Weisheit ist es, worin sich ihm ihre Vollkommenheit vorzugsweise offenbart; und damit ist dann von selbst gegeben, dass die persönliche Auffassung der Gottheit, nach der sie als weltbildende und weltregierende, nach sittlicher Zweckbestimmung wirkende Vernunft von der Welt unterschieden wird, bei ihm gegen die pantheistische, für welche die Gottheit nicht blos die Seele, sondern auch der Stoff der Welt sein soll, im | Uebergewicht ist. Viel zu weit jedoch geht es, wenn behauptet worden ist[1]), Seneca habe die stoische Gottesidee verlassen, und dadurch auch der Moral eine neue Richtung gegeben: während für den ächten Stoicismus Gott und die Materie dem Wesen nach Eins seien, erscheinen sie bei Seneca wesentlich verschieden, Gott sei ihm das unkörperliche Wesen, das durch seinen freien Willen die Welt gebildet habe, es sei nicht mehr der stoische, sondern der platonische Gott, den er habe. Unsere früheren Nachweisungen werden vielmehr gezeigt haben, dass einestheils diejenige Betrachtung der Gottheit, welche dieser Darstellung zufolge Seneca eigenthümlich sein soll, auch den älteren Stoikern keineswegs fremd ist, dass auch sie die Güte, die Menschenfreundlichkeit, die Weisheit Gottes sehr entschieden hervorheben, auch sie ihn als den Geist betrachten, der alles lenkt, die Vernunft, die alles auf's zweckmässigste eingerichtet hat, dass auch für sie der Vorsehungsglaube vom höchsten Werth ist und auf's lebhafteste von ihnen vertheidigt wird, auch ihnen das Welt- und Sittengesetz mit dem Willen der Gottheit zusammenfällt[2]); dass andererseits Seneca weit entfernt ist, die Bestimmungen seiner Schule fallen zu lassen, nach denen der Unterschied der wirkenden Kraft und des Stoffes, der Gottheit und der Materie, erst ein abgeleiteter ist, und desshalb im Laufe der Weltentwicklung sich auch wieder aufhebt[3]): dass

1) Holzherr I, 33. 36. 91 ff. II, 5 ff.

2) Vgl. S. 139, 1. 159, 1. 161. 163, 1. 171 ff., auch 505 f.

3) Ep. 6, 16 (s. o. 144, 1), wo Sen. genau das gleiche sagt, was S. 143, 2 aus Chrysippus angeführt ist; ebenso stimmt Holzherr's Hauptbeweisstelle für den Wesensunterschied Gottes und der Materie, ep. 65, wie aus S. 131,

auch er die Gottheit in dem körperlich gedachten Pneuma, nicht in dem körperlosen Geist sucht [1]), die Theile der Welt für Theile der Gottheit, Gott und Welt für dasselbe erklärt [2]), | die Natur, das Verhängniss und die Gottheit sich gleichstellt [3]), den Willen der Gottheit auf das Weltgesetz, die Vorsehung auf die unabänderliche Verkettung der natürlichen Ursachen zurückführt [4]). Findet daher auch immerhin zwischen seiner Theologie und der altstoischen ein gewisser Unterschied statt, so besteht dieser doch nicht darin, dass irgend eine wesentliche Bestimmung der letzteren von ihm aufgegeben oder eine neue eingeführt würde, sondern nur darin, dass er von den Bestandtheilen des stoischen Gottesbegriffs die ethischen verhältnissmässig stärker betont, und denselben dadurch theils der gewöhnlichen Vorstellungsweise, theils der sokratisch-platonischen Lehre etwas näher gebracht hat. Dieses selbst nun ist zunächst eine Folge des Verhältnisses, in welchem das moralische und das spekulative Element bei ihm stehen: wie dieses gegen jenes, so treten auch die metaphysischen und physikalischen Bestimmungen der stoischen Theologie in seiner Darstellung gegen die ethischen zurück. Um so leichter konnte aber allerdings der Dualismus der stoischen Ethik auch auf seine Theologie zurückwirken, und es lässt sich nicht verkennen, dass der Gegensatz Gottes und der Materie, gerade im Zusammenhang mit dem ethischen Gegensatz der Sinnlichkeit und Vernunft, von ihm stärker hervorgehoben wird, als ihre ursprüng-

4 ff. hervorgehen wird, mit der Lehre der stoischen Schule, auf welche sich Sen. ja auch ausdrücklich beruft, vollständig überein, und wenn er De prov. 5, 9 (n. qu. I, praef. 16 kann als blosse Frage nichts beweisen) für die Theodicee den Satz aufstellt, der göttliche Künstler sei von seinem Stoff abhängig, so folgt er hierin, wie S. 177, 1 gezeigt ist, nicht allein Plato, sondern auch Chrysippus.

1) S. S. 703, 1.

2) S. o. 146, 6. 148, 1. 140 m. ep. 92, 30: *totum hoc, quo continemur, et unum est et Deus: et socii sumus ejus et membra.*

3) S. S. 140 m. 143, 1. Benef. IV, 8, 2: *nec natura sine Deo est nec Deus sine natura, sed idem est utrumque, distat officio naturam voca, fatum, fortunam, omnia ejusdem Dei nomina sunt varie utentis sua potestate.*

4) A. d. a. O. und S. 157, 2. 163, 2 vgl. 168, 1. 2. Auf das gleiche führt Benef. VI, 23, wenn sich Sen. auch zunächst so ausdrückt, als ob der Wille der Götter Urheber der Weltgesetze wäre.

liche Einheit[1]; hat er aber auch nach dieser Seite hin die Grenzen der stoischen Lehre erreicht, so hat er sie doch nicht wirklich überschritten.

Auch in Seneca's Welt- und Naturansicht findet sich nichts, was mit den stoischen Grundsätzen im Widerspruch stände. Seine Aeusserungen über die Entstehung, das Ende und die Neubildung | der Welt[2], über ihre Gestalt[3], über ihre aus Gegensätzen sich herstellende, in dem unablässigen Wechsel aller Dinge sich erhaltende Einheit[4], ihre in der Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde sich bewährende Schönheit[5], über die vollendete Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung[6], an der uns auch die Uebel in ihr nicht irre machen dürfen[7], dienen den sonstigen Nachrichten über die Lehre seiner Schule zur Bestätigung und Ergänzung. Der Kleinlichkeit und Aeusserlichkeit, in welche die stoische Teleologie schon frühe gerathen war, stellt er zwar die Sätze entgegen, die Welt sei nicht blos für den Menschen geschaffen, sie trage vielmehr ihren Zweck in sich selbst, und folge ihren eigenen Gesetzen[8], es sei eine Beschränktheit, wenn man sie unter den Begriff des Nützlichen stelle, statt ihre Herrlichkeit als solche zu bewundern[9]; aber er will damit doch nicht läugnen, dass bei der Welteinrichtung auf das Wohl des Menschen Rücksicht ge-

1) Es gehört hieher namentlich ep. 65, woraus die Hauptsätze schon S. 131, 4 angeführt sind.

2) S. o. 149, 3. 144, 1. 152, 2. 154, 1. 155 m. 156, 3. Mit diesen Lehren steht bei Seneca die Annahme in Verbindung, dass die Menschheit, wie die Welt überhaupt, um so unverdorbener gewesen sei, je näher sie ihrem Ursprung war, doch widerspricht er Posidonius' übertriebenen Vorstellungen hierüber; vgl. ep. 90, namentlich von s. 36 an, und oben S. 269, 6.

3) Fr. 13 und S. 146, 6 Schl.

4) N. qu. III, 10. 1. 3. VII, 27, 3 f. v. be. 8, 4 f. ep. 107, 8 und oben 179, 3. 183, 1.

5) S. o. 171, 3. Benef. IV, 23.

6) Mit dem, was in dieser Beziehung S. 171 f. angeführt ist, vgl. m. Sen. Benef. IV, 5. ad Marc. 18 u. a. St. Aecht stoisch ist namentlich die in der letzteren Stelle ausgesprochene Auffassung der Welt als einer *urbs Dîs hominibusque communis;* vgl. S. 285, 1. 286, 2. 301 f.

7) Ueber die stoische Theodicee und Seneca's Betheiligung an derselben (über die sich freilich noch vieles beibringen liesse) s. m. S. 173 ff.

8) De ira II, 27, 2. n. qu. VII, 30, 3. Benef. VI, 20.

9) Benef. IV, 23 f.

nommen sei, und dass die Götter den Menschen ohne Unterlass die grössten Wohlthaten erweisen [1]. Auch was er über das Weltgebäude und seine Theile, über die Elemente, ihre Eigenschaften und ihren Uebergang in einander [2], über die Gestirne, ihren | Umlauf, ihre göttliche Natur [3], ihren Einfluss auf die irdischen Dinge [4], über die Erde und den sie beseelenden Geist [5], über den stetigen, durch keine leeren Räume unterbrochenen Zusammenhang des Weltganzen [6] sagt, weicht von der stoischen Ueberlieferung höchstens in Einzelheiten ab, welche für das Ganze seiner Weltanschauung von keiner Erheblichkeit sind [7]; und ebenso schliesst er sich ihr in dem wenigen an, was wir in Betreff der irdischen Wesen ausser dem Menschen bei ihm finden [8].

Weiter entfernt er sich von der Lehre der älteren Stoiker in seinen Ansichten über die menschliche Natur. Die Grundlage derselben bildet die stoische Psychologie mit ihrem Materialismus; aber der Dualismus der stoischen Ethik, dessen Rückwirkung auf seine theoretische Weltansicht sich schon in seiner Theologie

1) Benef. a. a. O. VI, 23, 3 ff. I, 1, 9. II, 29, 4 f. IV, 5. n. qu. V, 18 u. ö.

2) S. S. 179, 3 (n. qu. III, 10, 1. 3). 183, 2. 184, 1 (n. qu. II, 10). 185, 3 (n. qu. VI, 16) n. qu. II, 6. ep. 31, 5.

3) N. qu. VI, 16, 2. VII, 1, 6. 21, 4. Benef. IV, 23, 4. VI, 21—23.

4) Bei diesem Einfluss denkt Sen. (z. B. Benef. a. d. a. O. n. q. II, 11. III, 29, 2) zunächst an die natürliche Einwirkung der Gestirne, damit verknüpft sich ihm aber, in der Weise seiner Schule, die Annahme einer natürlichen Vorbedeutung durch dieselben, welche sich nur, wie er glaubt, so wenig, wie jene Einwirkung, auf die fünf Planeten beschränkt; n. q. II, 32, 6 f. ad. Marc. 18, 3.

5) N. qu. VI, 16. II, 5; über die Ruhe der Erde De provid. I, 1, 2. ep. 93, 9. n. qu. I, 4 vgl. VII, 2, 3.

6) N. qu. II, 2—7 (vgl. S. 187, 4).

7) So hinsichtlich der Kometen, die er für Wandelsterne mit sehr grossen Bahnen hält, n. qu. VII, 22 ff.

8) Mit der Unterscheidung von ἕξις, φύσις u. s. w. (s. o. 192, 3) trifft Sen. durch die S. 699, 4 erwähnte Eintheilung der Wesen zusammen; mit Chrysippus (s. S. 193, 1) legt er den Thieren zwar ein *principale* bei, spricht ihnen aber ausser der Vernunft auch die Affekte ab (De ira I, 3), und damit stimmt überein, was ep. 121, 5 ff. 124, 16 ff. über das Seelenleben der Thiere bemerkt ist.

fühlbar machte, gewinnt auf seine Anthropologie einen noch stärkeren und unmittelbareren Einfluss, und es kreuzen sich so in derselben zwei Richtungen: einerseits will er das ganze Seelenleben, mit seiner Schule, aus einem einzigen, materiell gedachten Princip ableiten, andererseits aber wird der ethische Gegensatz des Innern und Aeussern, der ja gerade in der stoischen Lehre so scharf gespannt ist, auch in das ursprüngliche Wesen des Menschen übertragen und aus ihm begründet, und es tritt so jenem altstoischen Monismus ein Dualismus gegenüber, welcher sich der | platonischen Anthropologie nähert und an sie anlehnt. Die Seele, sagt Seneca zunächst mit den Stoikern, ist ein Körper, denn unmöglich könnte sie sonst auf den Körper einwirken [1]), nur dass sie freilich von allen Stoffen der feinste, noch feiner, als selbst das Feuer und die Luft, sein muss [2]). Sie besteht mit Einem Wort aus dem warmen Hauche, oder dem Pneuma [3]).

1) Ganz unzweideutig äussert er sich hierüber in der S. 120, 1 angeführten Stelle aus ep. 106, und dass er hier nur aus einer von ihm selbst nicht getheilten stoischen Prämisse argumentire (Holzherr II, 47), ist nicht richtig; er spricht vielmehr durchaus in eigenem Namen, und wenn er schliesslich die Untersuchung der Frage, ob das Gute ein Körper sei, für werthlos erklärt (s. o. 697, 4), so folgt daraus nicht, dass er selbst es nicht dafür hält, noch weit weniger, dass es ihm mit dem Satze, welcher für diese Untersuchung zwar zu Hülfe genommen wird, aber seinerseits ganz unabhängig von ihr ist, die Seele sei ein Körper, nicht ernst ist. Das gleiche gilt von dem weiteren Satze a. a. O., dass die Affekte und Seelenkrankheiten Körper seien, und von dem Grunde, der dafür angeführt wird, dass sie Veränderungen der Miene, Erröthen und Erbleichen u. s. w. bewirken, und dass sich nicht annehmen lasse, *tam manifestas notas corpori inprimi nisi a corpore.* Auch diess spricht Sen. durchaus als seine eigene Ansicht aus. Sind aber die Affekte etwas körperliches, so ist es auch die Seele, denn der Affekt ist ja nur der *animus quodammodo se habens* (s. o. 120, 3), und kann nur Körperliches auf den Körper wirken, so muss die Seele etwas körperliches sein, wie diess schon Kleanthes gezeigt hatte (s. S. 194, 1).

2) Ep. 57, 8: So wenig die Flamme oder die Luft einem Druck und Stoss ausgesetzt ist, *sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest animo, qui adhuc tenuior est igne, per omne corpus fuga est.*

3) Ep. 50, 6: Wenn man krummes Holz gerade biegen kann, *quanto facilius animus accipit formam, flexibilis et omni humore obsequentior! quid enim est aliud animus quam quodam modo se habens spiritus? vides autem tanto spiritum esse faciliorem omni alia materia, quanto tenuior est.* Vgl. hiezu S. 195, 2.

Hatte jedoch diese Annahme schon die älteren Stoiker nicht gehindert, die göttliche Natur und Würde des menschlichen Geistes in vollem Mass anzuerkennen, so ist Seneca vollends so erfüllt von derselben, dass er keinen anderen Satz öfter und nachdrücklicher ausspricht. Die Vernunft des Menschen ist ihm ein Ausfluss der Gottheit, ein Theil des göttlichen Geistes, der einem menschlichen Leib eingepflanzt ist, ein Gott, der in ihm Herberge genommen hat; und auf diese unsere Gottverwandtschaft gründet er einestheils die Forderung der Erhebung über das Irdische und der Achtung der Menschenwürde in jedem Menschen, anderntheils die innere Freiheit dessen, welcher sich seines höheren Ursprungs und Wesens bewusst ist [1]). Dieser Gedanke nimmt nun aber bei Seneca eine Wendung, durch die er von der altstoischen Lehre nach der Seite des Platonismus hin abbiegt. Das Göttliche im Menschen ist nur seine Vernunft; der Vernunft stehen aber die unvernünftigen Triebe, die Affekte, gegenüber, und gerade in der Bekämpfung der Affekte sieht Seneca, wie wir finden werden, mit der ganzen stoischen Schule, die wichtigste sittliche Aufgabe. Die älteren Stoiker hatten sich nun dadurch in dem Glauben an die Einartigkeit des menschlichen Wesens nicht irre machen lassen. Aber schon Posidonius hatte gefunden, dass sich die Affekte nicht erklären lassen, wenn man nicht der Vernunft mit Plato unvernünftige Seelenkräfte beigebe [2]). Aehnliche Erwägungen mussten auf Seneca's Ansicht über die menschliche Natur um so stärker einwirken, je lebhafter in ihm das Gefühl ihrer sittlichen Schwäche und Unvollkommenheit ist, je unbedingter es ihm feststeht, dass kein Mensch ohne Fehler sei, dass alle Laster in allen angelegt seien, dass die Uebermacht des Bösen im Ganzen der menschlichen Gesellschaft nie gebrochen werden werde, die Klagen über den Sittenverfall nie verstummen werden [3]), und dass auch nach der Erneuerung

142, 2, wo die ganz gleichen Bestimmungen als allgemein stoisch nachgewiesen sind.

1) Einige seiner Aeusserungen hierüber wurden schon S. 200, 2. 201, 1. 705, 2 angeführt; weiter vgl. m. ad Helv. 6, 7. 11, 6 f. n. qu. I praef. 12. ep. 41, 5. 44, 1. 65, 20 f. 120, 14 u. a. St.

2) Vgl. S. 579 f.

3) Vgl. S. 253 f. Benef. VII, 27. ep. 94, 54 u. a. St. Unerheblicher sind Aeusserungen, wie ep. 11, 1–7. 57, 4.

der Welt die anfängliche Unschuld nur von kurzer Dauer sein werde[1]). Eine so durchgreifende Erscheinung kann unmöglich für etwas zufälliges gehalten werden: wenn nur wenige den Kampf mit der Sünde bestehen, keiner oder fast keiner von diesem Kampfe frei wird, so muss im Menschen neben dem Göttlichen auch ein Ungöttliches, neben der Vernunft, aus welcher Irrthum und Sünde sich nicht herleiten lassen, ein Vernunftloses und der Vernunft widerstrebendes sein[2]). Diesen | unvernünftigen Bestandtheil des menschlichen Wesens findet nun Seneca zunächst in dem Leibe, dessen Gegensatz gegen den Geist er weit stärker betont, als diess von den älteren Stoikern geschehen zu sein scheint. Der Leib, oder wie er ihn auch wohl verächtlich nennt, das Fleisch, ist etwas so werthloses, dass wir nicht gering genug von ihm denken können[3]); er ist eine blosse Hülle der Seele, eine Behausung, in der sie nur für kurze Zeit eingekehrt ist, und sich nie wahrhaft heimisch fühlen kann, ja eine Last, von der sie gedrückt wird, eine Fessel, nach deren Lösung, ein Kerker, nach dessen Oeffnung sie sich sehnen muss[4]); mit ihrem

1) N. qu. III, 30, 8. vgl. S. 156, 3.

2) Seneca selbst freilich scheint diess nicht zuzugeben. *Erras*, sagt er ep. 94, 55, *si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt . . . nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit.* Allein diese Aeusserung ist nach Massgabe des stoischen Determinismus zu beurtheilen. Die Fehler stehen freilich mit unserer natürlichen Bestimmung im Widerspruch, und sie sind uns nicht angeboren, sondern entwickeln sich allmählich. Aber diess schliesst die Annahme nicht aus, dass sie sich aus natürlichen Ursachen entwickeln.

3) Ep. 65, 22: *numquam me caro ista conpellet ad metum . . . numquam in honorem hujus corpusculi mentiar. cum visum erit, distraham cum illo societatem . . . contemptus corporis sui certa libertas est.* Ueber den Ausdruck *caro* vgl. m. ad Marc. 24, 5. ep. 74, 16. 92. 10 und oben 443, 3.

4) Ep. 92, 13. 33: der Leib ist ein Kleid, ein *velamentum* der Seele, ein *onus necessarium.* 102, 26: der Todestag ist *aeterni natalis. depone onus: quid cunctaris?* 120, 14: *nec domum esse hoc corpus, sed hospitium et quidem breve hospitium.* 65, 16: *corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia* u. s. w. ebd. 21: ich will nicht ein Sklave meines Körpers sein, *quod equidem non aliter adspicio quam vinclum aliquod libertati meae circumdatum . . . in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat.* ep. 102, 22. ad Marc. 24, 5. ad Polyb. 9, 3. s. o. 203, 3. 204, 1.

Fleische hat sie zu kämpfen, durch ihren Leib ist sie Angriffen und Leiden ausgesetzt, an sich selbst ist sie rein und unverletzlich [1]), ebenso erhaben über ihren Leib, wie die Gottheit über den Stoff [2]). Das wahre Leben der Seele beginnt daher erst mit dem Austritt aus dem Leibe, und so wenig auch Seneca die stoische Annahme einer begrenzten Fortdauer nach dem Tode | mit dem platonischen Unsterblichkeitsglauben vertauschen will [3]), so stark nähert er sich doch dem letzteren, wie schon früher gezeigt wurde [4]), in der Schätzung des Verhältnisses, welches zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben stattfindet, und auch in Betreff seiner Dauer unterschieben sich ihm unwillkürlich Ausdrücke, die ein Stoiker strenggenommen nicht gebrauchen dürfte [5]); selbst an die Präexistenz der Seele, die als persönliche freilich in seinem System keinen Raum hatte, finden sich Anklänge, wenn die Erinnerung an ihre höhere Abkunft von ihr verlangt, ihre Erhebung zum Himmel als eine Rückkehr in ihre ursprüngliche Heimath dargestellt wird, bei der sie den Körper zurücklässt, wo sie ihn gefunden hat [6]). Wie sich dann aber bei Plato mit dem anthropologischen Gegensatz von Seele und Leib der psychologische verschiedener Seelentheile verknüpft hatte, so kann sich auch Seneca dieser Folgerung nicht ganz entziehen. Mit Posidonius [7]) folgt er der platonischen Unterscheidung eines vernünftigen und eines unvernünftigen Bestandtheils der Seele, von denen der letztere selbst wieder in Muth und Begierde zerfällt [8]); und wenn er sie alle ausdrücklich in

1) Ad Marc. 24, 5: *omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat.* ad Helv. 11, 7: *corpusculum hoc, custodia et vinculum animi, huc atque illuc jactatur . . . animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit inici manus.*

2) Ep. 65, 24: *quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus.* N. qu. praef. 14.

3) S. o. 154, 1. 202, 1.

4) S. 203 f.

5) *Immortalis, aeternus* ep. 57, 9 und oben 154, 1. 203, 3.

6) Ad Marc. 24, 5. ep. 79, 12. 102, 22. 120, 14; s. o. 203, 2. 3. ep. 65, 16: die Seele will *reverti ad illa quorum fuit.* 92, 30 f.

7) S. o. 579 ff.

8) Ep. 94, 1: *puto inter me teque conveniet, externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas movemur*

das ἡγεμονικὸν verlegt, und insofern an der Lehre seiner Schule gegen Plato und Aristoteles festhält, so bleibt doch immer zwischen seiner Ansicht und der des Chrysippus der erhebliche Unterschied, dass er in jenem Mittelpunkt der Persönlichkeit selbst eine Mehrheit ursprünglicher Kräfte annimmt, während jener Eine und | dieselbe Grundkraft, die Vernunft, durch die in ihr vorgehenden Veränderungen auch Affekt und Begierde erzeugen liess [1]).

Lässt sich nun in diesen Abweichungen von der älteren stoischen Lehre die Zeit des Eklekticismus nicht verkennen, so kommt auch die skeptische Rückseite dieses Eklekticismus bei Seneca in der Unsicherheit zum Vorschein, mit der er sich bisweilen über die gleichen Gegenstände ausspricht, über die er sonst im Tone der vollen dogmatischen Ueberzeugung zu reden pflegt. Kann man auch daraus nicht schliessen, dass er in der Zuschrift an seine Mutter, um den Trost, welchen die Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit gewährt, sich für alle Fälle zu sichern, nicht darüber entscheiden will, was Gott sei [2]), so lautet es doch unläugbar skeptisch, wenn er anderswo, aus Anlass der Frage über die Zahl der obersten Ursachen, erklärt: man müsse sich begnügen, unter den widerstreitenden Ansichten die wahrscheinlichste zu wählen; die wahrste zu bestimmen, gehe über unsere Kräfte [3]). Ebenso sagt er von der Seele: was und wo sie sei, werde niemand ergründen; der eine stelle diese der andere jene Bestimmung auf; wie aber die Seele, welche über sich selbst nicht im reinen sei, über anderes Gewissheit gewinnen

alimurque, *propter ipsum principale nobis datas* (die sieben abgeleiteten Seelenkräfte — s. o. 198, 1 — oder ihnen analoge). *in hoc principali est aliquid inrationale, est et rationale: illud huic servit.* Ebd. 8: *inrationalis pars animi duas habet partes*, *alteram animosam*, *ambitiosam*, *inpotentem*, *positam in adfectionibus*, *alteram humilem*, *languidam*, *voluptatibus deditam.* Vgl. ep. 71, 27.

1) S. S. 199, 3.

2) Vgl. S. 145, 1.

3) Ep. 65, 10 (in dem S. 131, 4 ff. berührten Zusammenhang): *fer ergo judex sententiam et pronuntia, quis tibi videatur verisimillimum dicere, non quis verissimum dicat. id enim tam supra nos est quam ipsa veritas*, und nachdem er die stoischen Einwendungen gegen die platonischen Annahmen auseinandergesetzt hat: *aut fer sententiam aut*, *quod facilius in ejusmodi rebus est*,

könne[1])? Wir werden | Seneca freilich um so vereinzelter Aeusserungen willen, denen der Dogmatismus seines ganzen sonstigen Verfahrens gegenübersteht, nicht zum Skeptiker machen dürfen; aber das beweisen sie doch immerhin, dass er von lebhaften skeptischen Anwandlungen nicht frei ist, und dass es, ganz wie bei Cicero und andern Eklektikern, vor allem der Widerstreit der philosophischen Ansichten ist, welcher den Dogmatismus des Stoikers in's Schwanken bringt.

Reiner ist Seneca's Stoicismus in dem Gebiete, auf welches er selbst das grösste Gewicht legt, in der Ethik. Der Idealismus der stoischen Sittenlehre findet an ihm, in seiner Grossartigkeit wie in seinen Schroffheiten, einen eifrigen und beredten Wortführer. Er erklärt mit den Stoikern, es gebe kein Gut, als die Tugend, weil sie allein für den Menschen naturgemäss sei; er weiss die Befriedigung, die sie gewährt, die Unabhängigkeit von allen äusseren Schicksalen, die Unverletzbarkeit des Weisen mit glänzenden, selbst grellen Farben zu schildern; er ist überzeugt, dass der Tugendhafte in nichts hinter der Gottheit zurückstehe, ja in gewisser Beziehung sie noch übertreffe[2]); er verlangt von uns nicht blos Mässigung, sondern unbedingte Ausrottung der Affekte; er vertritt die bekannten auffallenden Behauptungen über die Einheit und Gleichheit aller Tugenden, über die mangellose Vollkommenheit des Weisen, über das Elend, die Fehlerhaftigkeit und Verrücktheit aller Unweisen, überhaupt

nega tibi liquere et nos reverti jube. Für die Würdigung dieser Aeusserung darf man übrigens nicht übersehen, dass in ihr die platonische Stelle, welche Sen. im vorhergehenden angeführt hat, Tim. 29, C, deutlich nachklingt.

1) N. qu. VII, 25, 1: *multa sunt, quae esse concedimus, qualia sunt, ignoramus. habere nos animum . . . omnes fatebuntur: quid tamen sit animus ille rector dominusque nostri, non magis tibi quisquam expediet, quam ubi sit: alius illum dicet spiritum esse, alius concentum quendam, alius vim divinam et Dei partem, alius tenuissimum aërem, alius incorporalem potentiam. non deerit, qui sanguinem dicat, qui calorem: adeo animo non potest liquere de ceteris rebus, ut adhuc ipse se quaerat.* Weniger würde, für sich genommen, De clement. I, 3, 5, noch weniger ep. 121, 12 beweisen. Auch das ist unerheblich, dass ep. 102, Anf. ein Unsterblichkeitsglaube, der mehr auf Wunsch und Auktorität, als auf Beweisen beruht, ein *bellum somnium* genannt wird.

2) S. S. 252, 1 f. und ep. 53, 11: *est aliquid, quo sapiens antecedat Deum: ille beneficio naturae non timet, suo sapiens.*

alle die Grundsätze, in denen sich die stoische Eigenthümlichkeit ausgeprägt hatte, mit der vollen Entschiedenheit eigener Ueberzeugung und dem vollen Pathos des Redners [1]). Doch lässt sich auch hier wahrnehmen, | dass den Beweggründen, welche ihm die stoische Lehre empfehlen mussten, auch wieder Erwägungen und Neigungen anderer Art entgegentreten. Die stoische Sittenlehre ist auf Wesen berechnet, die einer reinen und vollkommenen Tugend fähig sind; wie sollte sie sich unverändert auf uns Menschen anwenden lassen, wenn wir wirklich sammt und sonders so schlecht und schwach sind, wie Seneca behauptet, und wenn diese Mängel, wie er gleichfalls sagt, so tief in unserer Natur wurzeln [2])? Die Glückseligkeit des Weisen ist durch seine Weisheit, die Autarkie des Tugendhaften ist durch eine Tugend bedingt, welche den stoischen Anforderungen entspricht; was nützen sie uns, wenn diese Tugend und Weisheit in der wirk-

1) Die bezeichnendsten Aeusserungen Seneca's über alle diese Fragen wurden schon früher angeführt; ich begnüge mich daher hier, auf diese Anführungen zu verweisen und sie durch einige weitere zu ergänzen, denen sich aber freilich noch viele beifügen liessen, da Seneca an unzähligen Orten auf die leitenden Gedanken seiner Sittenlehre zu sprechen kommt. Ueber den Grundsatz des naturgemässen Lebens und seine Ableitung aus dem Selbsterhaltungstrieb vgl. m. S. 209, 1. 4. 210, 3. 211, 1. v. be. 8. Benef. IV, 25, 1. ep. 122, 5 f.; über das Gute und die Güter: S. 212, 1. 213, 1. 214, 2. ep. 76, 7 ff.; über die Autarkie der Tugend und gegen die Aufnahme der äusseren und leiblichen Dinge, der Lust und Unlust, unter die Güter und Uebel: S. 215—221. Benef. VII, 8 ff. ep. 74. 76, 20 ff. 71, 17 ff.; über die Gemüthsruhe als Hauptbestandtheil der Glückseligkeit: S. 221, 5 f.; über das Wesen und die Verwerflichkeit der Affekte: S. 229, 3. 232, 2. 233, 3 ff. De ira II, 2—4. I, 9, 4; über Wesen und Ursprung der Tugend: S. 235, 5. 237, 1. 4. 224, 2. ep. 94, 29; über die Weisheit und die Haupttugenden: ep. 89, 5. 95, 55. 120, 11. 115, 3 (unerheblicher ist die Eintheilung der Tugenden v. be. 25, 6 f.). 67, 6. 10. 88, 29 f. Benef. II, 34, 3; über die Gesinnung als Sitz aller Tugend, die Gleichheit aller Tugenden und Fehler, aller Güter und Uebel: S. 244, 2. 3. 247, 1. 2; über Weise und Thoren: S. 250—252. 254, 6. Benef. IV, 26 f. V, 15, 1. ep. 9, 14 u. ö.

2) M. s. hierüber S. 252 ff. 709. Die dort angeführten Aeusserungen Seneca's stimmen oft fast wörtlich mit denen des Apostels Paulus über die allgemeine Sündhaftigkeit zusammen, und es ist diess einer der schlagendsten von jenen Berührungspunkten zwischen beiden, welche die Sage von ihrem persönlichen und brieflichen Verkehr sammt ihrem unterschobenen Briefwechsel hervorgerufen haben (über die Baur Drei Abhandl. S. 377 ff. und

lichen Welt nie oder fast nie zu finden ist[1])? Durch diese Gründe hatten sich schon die älteren Lehrer der Schule, wie wir gesehen haben, zu eingreifenden Milderungen ihrer ursprünglichen Anforderungen bestimmen lassen; um so näher musste das gleiche Verfahren einem Seneca liegen. So sehen wir ihn denn nicht allein den Zugeständnissen, welche schon seine Vorgänger der menschlichen Schwäche | gemacht hatten, beistimmen, sondern in manchen Aeusserungen auch noch weiter, als sie, von der ursprünglichen Strenge des Systems sich entfernen. Mit den älteren Stoikern legt er auch noch anderen Dingen, als der Tugend[2]), einen gewissen Werth bei, und dass er diese Dinge auch wohl zu den Gütern im weiteren Sinn zählt[3]), hat nicht viel auf sich[4]). Dagegen will es schon nicht mehr recht zusammenstimmen, wenn er das einemal die cynische Bedürfnisslosigkeit nicht hoch genug zu preisen weiss, das anderemal aber Anbequemung an die bestehende Sitte, vorsichtiges Vermeiden alles Aufsehen erregenden anräth[5]). Jedenfalls aber hören wir mehr die Sprache des Peripatetikers als des Stoikers, wenn Seneca trotz aller Deklamationen über die Selbstgenugsamkeit der Tugend und die Gleichgültigkeit alles Aeussern[6]) doch auch wieder der

A. Fleury Sénèque et St. Paul, Par. 1853. I, 269 ff.). Geschichtlich genommen beweist dieses Zusammentreffen freilich zunächst nur, dass beiderlei Darstellungen aus gleichartigen Zuständen, Erfahrungen und Stimmungen hervorgegangen sind, und dass zwei Schriftsteller in keinerlei unmittelbarem Zusammenhang zu stehen brauchen, um in manchen Sätzen bis auf die Worte hinaus übereinzustimmen.

1) Wie diess Seneca einräumt, s. o. 269, 2. 6.

2) Den *producta* (*προηγμένα*), über welche ep. 74, 17. 87, 29. v. be. 22, 4. Sen. nennt sie auch *potiora* und *commoda*.

3) Benef. V, 13, 1 unterscheidet er mit den Akademikern und Peripatetikern *bona animi*, *corporis*, *fortunae;* anderwärts jedoch (ep. 74, 17. 76, 8. 124, 13) bemerkt er ausdrücklich, alles andere, ausser der Tugend, werde nur uneigentlich *(precario)* ein Gut genannt.

4) Dasselbe findet sich ja auch bei Chrysippus und andern. S. o. 262, 3.

5) Vgl. S. 280, 5 und Benef. VII, 8 f. ep. 20, 9. 62, 3, und andererseits S. 280, 1. ep. 14, 14.

6) Z. B. ep. 92, 5 (s. o. 262, 4). ep. 62, 3: *brevissima ad divitias* (zum wahren Reichthum) *per comtemptum divitiarum via est.* Weitere Nachweisungen S. 215. 714, 1.

Meinung ist, das Glück könne für seine Gaben keinen besseren Verwalter finden, als den Weisen, erst der Reichthum gebe Gelegenheit, eine Reihe von Tugenden zu entfalten, die äusseren Güter fügen doch noch etwas zu der Heiterkeit hinzu, die aus der Tugend entspringe [1]). Aehnlich verhält es sich mit dem, was er über die äusseren Uebel sagt. Es lautet grossartig genug, wenn wir den Philosophen das Schicksal zum Kampf herausfordern, wenn wir ihn die Erhabenheit des Schauspiels rühmen hören, welches der Weise, mit dem Unglück ringend, den Göttern darbiete [2]); aber dieser hohe Ton stimmt sich nur zu sehr in's kleine und weichliche um, wenn Seneca | — um unbedeutenderes [3]) zu übergehen — so oft er uns sonst auch versichert, dass die Verbannung kein Uebel, und für den Weisen jedes Land eine Heimath sei [4]), doch über seinem eigenen Exil in unmännlichen Jammer ausbricht [5]), oder wenn der höfische Grundsatz eingeschärft wird, dass man zu den Beleidigungen, welche sich Höherstehende erlauben, eine gute Miene machen müsse [6]); wenn er angelegentlich beweist, dass es keine ruhigeren Bürger und keine gehorsameren Unterthanen gebe, als die Philosophen [7]), und wenn sogar der sonst so vergötterte Cato darüber getadelt wird, dass er sich in den politischen Kämpfen seiner

1) V. be. 21 f. ep. 5.

2) Provid. 2, 6 ff. ep. 64, 4. 85, 39; s. o. 178, 2. 215, 2.

3) Wie ep. 53, wo die unglaublichen Beschwerden *(incredibilia sunt, quae tulerim)* einer kurzen Seefahrt geschildert werden.

4) So nicht blos in späteren Schriften, wie Benef. VI, 27, 2. ep. 24, 3. 85, 4, sondern auch und besonders während seiner Verbannung selbst, in der Trostschrift an seine Mutter; vgl. namentlich 4, 2 f. 5, 4. 6, 1. 8, 3 ff. 10, 2. 12, 5 ff.

5) Ad Polyb. 2, 1. 13, 3. 18, 9 und in den Epigrammen aus dem Exil. Die Zuschrift an Polybius soll Sen. wegen ihrer Schmeicheleien gegen diesen Freigelassenen und seinen Herrn später zu vernichten gesucht haben (Dio LXI, 10).

6) De ira II, 33. ep. 14, 7; vgl. auch die Ermahnungen zur Vorsicht ep. 103, 5. 14, 14. Anderswo freilich (wie De ira III, 14, 4) lautet Seneca's Urtheil wieder ganz anders.

7) Ep. 73, wo u. a. versichert wird, dass die Herrscher (damals Nero) von den Philosophen, welche ihnen ihre Musse verdanken, wie Väter verehrt werden u. dgl.

Zeit nutzlos geopfert habe [1]). Müssen wir auch seinen Bemerkungen hierüber in der Sache theilweise Recht geben, so ist es doch eine andere Frage, ob sie mit seinen sonstigen Erklärungen und mit den stoischen Grundsätzen übereinstimmen. Seneca hilft sich in solchen Fällen wohl mit dem Bekenntniss, er selbst sei kein Weiser, und werde es auch nie werden, er befinde sich erst auf dem Wege zur Weisheit, und sei zufrieden, wenn es bei ihm nur immer etwas besser gehe [2]); aber theils haben sich seine Zugeständnisse an die menschliche Schwachheit ausdrücklich mit auf den Weisen bezogen, theils führt uns diese Auskunft zu der Frage nach der Wirklichkeit des stoischen Weisen zurück, welche | Seneca, wie bemerkt, zu bejahen kaum den Muth hat. Treten aber in Folge dessen bei ihm die Fortschreitenden an die Stelle der Weisen [3]), so werden die Anforderungen des Systems an den Menschen, so wie er in der Wirklichkeit ist, schon dadurch nothwendig herabgestimmt, und wenn es erst schien, als ob er durch vollkommene Weisheit und Tugend Gott gleich werden könne und solle, so zeigt es sich schliesslich, dass wir uns bescheiden müssen, den Göttern so weit nachzueifern, als die menschliche Schwachheit diess verstattet [4]). Anderswo stellt dann Seneca die Sache freilich auch wieder so dar, als ob nichts leichter wäre, als das natur- und vernunftmässige Leben, als ob es einzig und allein am Wollen läge, nicht am Können [5]); aber diese Huldigung, welche der Philosoph seiner Schule und sich selbst bringt, wird uns seine Abweichung vom Geiste des ursprünglichen Stoicismus nicht verbergen können. Jenes stolze Vertrauen auf die Macht des sittlichen Willens und der Einsicht, von welchem die stoische Ethik ausgieng, ist bei ihm tief erschüttert. Wäre dem nicht so, so könnte er sich über die Schwäche und Schlechtigkeit der Menschen und über die Unvermeidlichkeit dieser Mängel nicht so stark äussern. Eine verwandte Abweichung ist es, wenn

1) Ep. 14, 12 ff., womit man um des Contrastes willen ep. 95, 69 ff De const. 2, 2. De provid. 2. 9 ff. vergleiche.

2) V. be. 16 f. vgl. ep. 57, 3. 89, 2. ad Helv. 5, 2.

3) Vgl. ep. 72, 6 ff. 75, 8 ff. 42, 1 und S. 268—271.

4) Benef. I, 1, 9: *hos sequamur duces, quantum humana imbecillitas patitur.* v. be. 18, 1: *cum potuero, vivam quomodo oportet.*

5) Ep. 41, 9. 116, 8. De ira II, 13, 1 ff.

sich Seneca trotz seiner erhabenen Aussprüche über die Glückseligkeit des Weisen und über die göttliche Vorsehung durch die Betrachtung der menschlichen Leiden zu der Klage fortreissen lässt[1]), dass das ganze Leben eine Qual, dass in den Stürmen desselben der Tod der einzige Zufluchtsort sei. Es wäre allerdings verfehlt, wenn man daraus schliessen wollte, es sei ihm nicht ernst mit den Grundsätzen, die er so oft und so nachdrücklich ausspricht; aber wie er in seinem Leben von dem Einfluss seiner Stellung und von den Fehlern einer Zeit, zu deren besten Männern er trotzdem | gehört, sich nicht frei genug hielt, um seinen Charakter ohne Schwankungen und Widersprüche durchzuführen[2]), so war er | auch als Philosoph den eklektischen

1) Ad Polyb. 9, 6 f.: *omnis vita supplicium est . . . in hoc tam procelloso . . . mari navigantibus nullus portus nisi mortis est.* Ebd. 4, 2 f. Doch wäre hierauf, bei dem rednerischen Charakter dieser Trostschrift, weniger zu geben. Aber ähnliches findet sich auch sonst. So ad Marc. 11, 1: *tota flebilis vita est* u. s. w. ep. 108, 37. 102, 22: *gravi terrenoque detineor carcere.*

2) Seneca's Charakter ist bekanntlich in älterer und neuerer Zeit nicht selten auf's stärkste verunglimpft, andererseits aber auch wieder übermässig gepriesen worden. Ist nun auch hier nicht der Ort zur vollständigen Erledigung dieser Streitfrage oder zur Aufzählung ihrer Literatur, so will ich doch die entscheidenden Punkte kurz berühren. Nun wäre es freilich verfehlt, Seneca's Leben für durchaus tadellos zu halten. Er selbst macht nicht diesen Anspruch; er redet von den *anni inter vana studia consumpti* (n. qu. III, praef. 1); er bekennt unumwunden, dass er von der Vollkommenheit des Weisen noch weit entfernt, mit vielen Fehlern behaftet sei, dass seine Worte strenger seien, als sein Leben, dass sein Besitz weit grösser, sein Haushalt und seine Lebensweise viel üppiger sei, als sich diess eigentlich mit seinen Grundsätzen vertrage (v. be. 17. ep. 6, 1 u. ö. s. S. 717, 2) und mag auch in dem, was sein Todfeind Suilius b. Tacit. Ann. XIII, 42, und aus derselben oder einer gleich feindseligen Quelle Dio Cass. LXI, 10 (falls dieser hier in eigenem Namen redet) über sein kolossales Vermögen (angeblich 300 Mill. Sestertien), über seine Habsucht und seinen Luxus sagt, vieles übertrieben oder erdichtet sein, so müssen wir doch annehmen, dass der „überreiche und übermächtige" (Tac. XV, 64, Schl.) Minister Nero's dem äusseren Besitz einen ungleich grösseren Werth beilegte, und vielleicht auch abgesehen von dem, was in seiner Stellung unvermeidlich war, einen üppigeren Gebrauch davon machte, als man von dem Stoiker erwarten sollte. Ueber seinen Reichthum und die Pracht seiner Landhäuser und Gärten vgl. m. auch n. qu. III, praef. 2. ep. 77, 3, namentlich aber Tacit. XIV, 52 ff.; nach Dio LXII, 2 war die Härte, mit der er ein Anlehen von 10 Mill. Sestertien zurückforderte, eine von den Veranlassungen des britannischen

Neigungen seines Volks und seines Zeitalters nicht so fremd, dass wir von ihm eine ausnahmslose Folgerichtigkeit der An-

Aufstands unter Nero. Ebenso mag es sein, dass er als Hofmann und Reichsbeamter zu manchem Unrecht schwieg oder die Hand bot: wenn er sich einmal überhaupt auf diese Stellung einliess, war diess kaum zu vermeiden, sie abzulehnen konnte aber, selbst wenn Seneca die moralische Stärke dazu gehabt hätte, auch wieder als Pflichtverletzung gegen das Gemeinwesen erscheinen. Indessen ist es schwer, hierüber zu urtheilen: wenn z. B. er und Burrhus Nero's Neigung zu Akte begünstigten (Tac. XIII, 12 f. vgl. c. 2. XIV, 2), so findet Tacitus, dass diess das beste gewesen sei, was sie nach der Lage der Dinge thun konnten; wenn sie Nero's Auftreten im Circus zuliessen, so belehrt uns derselbe (XIV, 14), dass sie nicht die Macht hatten, es zu verhindern (eine unwürdigere Rolle weist ihnen Dio LXI, 20 an; indessen wird Seneca bei Tac. XIV, 52 gerade das Gegentheil zum Vorwurf gemacht). Ob sie in den Plan zu Agrippina's Ermordung eingeweiht waren (wie Dio LXI, 12 behauptet), weiss Tacitus (XIV, 7) nicht zu sagen; als ihr Rath verlangt wurde, scheint ihnen allerdings kaum etwas anderes, als schweigende Zustimmung, übrig geblieben, die Rettung Agrippina's, selbst wenn sie gelang, mit ihrem eigenen sicheren Untergang gleichbedeutend gewesen zu sein; vor seinem Tode redet Sen. (Tac. XV, 62), als ob er sich keine Mitschuld an dem Verbrechen vorzuwerfen hätte; aber dass er sich demselben nicht nachdrücklicher widersetzt und es nachträglich sogar vertheidigt hat (Tac. XIV, 11), bleibt immer ein dunkler Flecken in seinem Leben. Ebenso wird ihm die unwürdige Schmeichelei gegen Claudius und seinen Freigelassenen Polybius (in der *consolatio ad Polybium*), durch welche er sich die Rückkehr aus der Verbannung zu erwirken suchte, und der Kleinmuth, den er bei diesem Unglück an den Tag legt, mit Recht verübelt, besonders wenn man ihnen den ebenso unwürdigen Hohn gegen den todten Despoten (in dem *ludus de morte Claudii*) und die tapferen Erklärungen ad Helv. 4 ff. u. ö. (s. o. 716, 4) gegenüberhält. Andererseits ist aber der Vorwurf geschlechtlicher Ausschweifungen bei Suilius und Dio a. d. a. O. nicht allein durchaus unerwiesen, sondern auch allem Anscheine nach vollständig aus der Luft gegriffen; seinen und Burrhus' Einfluss auf Nero bezeichnet Tacitus (XIII, 2) als einen sehr günstigen, er selbst beruft sich (ebd. XV, 61) auf seinen Freimuth gegen denselben, wovon Tacitus auch XV, 23 ebenso wie Plut. coh. ira 13, S. 461, ein Beispiel anführt, und auch Dio LXI, 18 erzählt einen Fall, wo er durch ein freimüthiges Wort Nero's Grausamkeit Einhalt that. Derselbe sagt von ihm, trotz aller sonstigen Gehässigkeit, LIX, 19: πάντας μὲν τοὺς καθ' ἑαυτὸν Ῥωμαίους πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους σοφίᾳ ὑπεράρας; noch weit schwerer wiegt aber das Urtheil des Tacitus. Dieser nennt ihn XV, 23 einen *vir egregius*, XIII, 2 rühmt er seine *comitas honesta*, XV, 62 lässt er ihn vor seinem Tode seinen Freunden *quod unum jam et pulcherrimum habebat*, *imaginem vitae suae* vermachen,

sichten erwarten dürfen; nimmt man vollends hinzu, wie leicht ihn das Streben nach rednerischer | Wirkung zu Uebertreibungen nach der einen oder der anderen Seite hin verleitet, so begreift es sich, dass er auch bei solchen Fragen, über die er in der Hauptsache mit sich im reinen ist, doch in seinen Aeusserungen sich nicht immer gleich bleibt.

In der weiteren Ausführung seiner Sittenlehre treten bei Seneca, wie sich erwarten lässt, dieselben Grundzüge hervor, welche den Stoicismus im allgemeinen bezeichnen; doch wurde schon früher angedeutet, dass er und die jüngeren Stoiker überhaupt sich in der näheren Fassung derselben von den älteren etwas unterscheiden: ohne die Ethik ihrer Schule an irgend einem erheblichen Punkte zu verlassen oder zu verändern, pflegen sie doch diejenigen Bestimmungen stärker zu betonen, welche den Zuständen und Bedürfnissen ihrer Zeit vorzugsweise entsprechen. Dieser Bestimmungen sind es nun hauptsächlich drei. In der Zeit eines schaudererregenden Sittenverfalls, schwerer Bedrückung, despotischer Willkürherrschaft, musste es sich für den ernster denkenden vor allem darum handeln, dass er einen festen Grund in sich selbst gewinne, und sich gegen das Verderben seiner Umgebung wie gegen die Macht des Schicksals eine unüber-

und c. 65 berichtet er, bei der pisonischen Verschwörung haben manche den Thron ihm bestimmt gehabt, *quasi in sontibus claritudine virtutum ad summum fastigium delecto.* Seneca selbst macht durch seine Schriften, so viel auch deklamatorisches darin ist, nicht allein den Eindruck eines Mannes, dem seine sittlichen Grundsätze und Bestrebungen Sache einer ernsten Ueberzeugung sind, sondern er gibt uns auch einzelne Züge an die Hand, die auf seinen Charakter ein vortheilhaftes Licht werfen. So wissen wir, dass er sich in der Schule des Sextius die Gewohnheit täglicher genauer Selbstprüfung angeeignet hatte (De ira III, 36 f.), dass er sich in seiner Jugend aus Begeisterung für die Philosophie Jahre lang, nach Sotion's Vorschrift, des Fleisches enthielt, und die einfache Lebensweise, welche ihm der Stoiker Attalus angerathen hatte, in manchen Stücken bis in's Alter beibehielt (ep. 108, 13—23). Seine Mässigkeit bezeugt auch Tacit. XV, 63 *(corpus senile et parvo victu tenuatum;* dagegen kann man XV, 45, wo er ebenso, wie bei der beabsichtigten Abtretung seiner Güter an Nero — XIV, 53 f. Sueton. Nero 35 — Klugheitsrücksichten folgt, nicht anführen). Einer der ansprechendsten Züge in seinem Leben ist endlich das schöne Verhältniss zu seiner trefflichen Gattin Paulina, worüber ep. 104, 2. 4 f. Tac. XV, 63 f. z. vgl.

windliche Zuflucht in dem eigenen Inneren gründe. Wandte er sodann anderen seine Aufmerksamkeit zu, so mussten einestheils alle äusseren Unterschiede unter den Menschen ihre Bedeutung verlieren, wo man jeden Tag die grellsten Glückswechsel mitansah [1]), wo alle nationalen und gesellschaftlichen Gegensätze in gemeinsamer Erniedrigung untergiengen, wo die verworfensten so oft vom Glück auf's höchste begünstigt waren, die besten dem Unrecht erlagen; und es musste insofern der Grundsatz, alle Menschen als solche sich gleichzustellen, und nur ihrer sittlichen Ungleichheit einen Werth beizulegen, neue Nahrung gewinnen. Anderntheils aber mussten die sittlichen wie die gesellschaftlichen Zustände der Zeit ein lebhaftes Gefühl der menschlichen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit hervorrufen, die stoische Strenge musste gegen das Mitleid mit den Gebrechen der Menschheit, die stoische Selbstgenügsamkeit gegen die Forderung menschenfreundlicher | Theilnahme und Hülfleistung zurücktreten, der Kosmopolitismus der Schule musste hauptsächlich nach der Seite des Gefühls, in der Form allgemeiner Menschenliebe, ausgebildet werden. Je weniger endlich die Verhältnisse dem Einzelnen zu thatkräftigem Eingreifen in den Weltlauf Gelegenheit boten, je schwerer das gemeinsame Verhängniss auf allen lastete und je unaufhaltsamer es sich erfüllte, um so mehr musste die Neigung zum öffentlichen Leben sich verlieren, und die Vorliebe für die Ruhe des Privatlebens zunehmen, um so stärker aber auch die Nothwendigkeit der Ergebung in das Schicksal und der Zusammenhang der sittlichen Haltung mit der religiösen Ueberzeugung, welchen der Stoicismus nie verkannt hat, sich aufdrängen.

Alles dieses lässt sich nun auch in Seneca's moralischen Schriften wahrnehmen. Die Unabhängigkeit von allem Aeusseren, welche Weisheit und Tugend uns verschaffen, ist von keinem anderen schwunghafter gepriesen worden, als von ihm, keiner fordert uns dringender auf, unser Glück rein und ganz in uns selbst zu suchen, in unserer inneren Freiheit und Seligkeit allem, was das Schicksal über uns verhängen möge, kühn entgegen-

1) Gerade aus dieser Erfahrung zieht Sen. tranqu. an. 11, 8 ff. 16, 1. ep. 74, 4 u. ö., zunächst in Beziehung auf das eigene Verhalten eines jeden, die Nutzanwendung, dass man dem Aeusseren keinen Werth beilegen dürfe.

zutreten[1]). Aber weil es eben nur seine sittliche Beschaffenheit ist, welche dem Menschen diese Freiheit verleiht, so dringt er zugleich mit allem Nachdruck auf die gewissenhafte Erfüllung der Bedingungen, an die sie geknüpft ist, und er nimmt es damit um so ernster, je fester er überzeugt ist, dass sich dem Hange des Menschen zum Bösen nur durch den angestrengtesten Kampf der Sieg abgewinnen lasse[2]). Alle sind, wie er glaubt, krank und der Heilung bedürftig: die Bekämpfung unserer Fehler ist die Hauptaufgabe der Philosophie, die Erkenntniss derselben die erste Bedingung der Besserung[3]), und noch in seinen alten Tagen berichtet | er von sich selbst, dass er sichtbar ein anderer Mensch werde, da er jetzt einsehe, wo es ihm fehle[4]). Er weiss uns daher die Nothwendigkeit einer strengen Selbstprüfung und einer unablässigen Arbeit an uns selbst[5]) nicht dringend genug an's Herz zu legen: er empfiehlt uns, was

1) Zahlreiche Belege hiefür finden sich S. 215 ff. 234. 252. 713, 2. 714, 1. Zu den entschiedeneren Erklärungen in diesem Sinn gehören: De provid. 2, 9 ff. De const. 3, 5. 4, 2. 5, 4. 8, 2 f. 19, 4. v. be. 4, 2 f. brevit. v. 5, 2. ad Helv. 5. Benef. III, 20, 1. ep. 53, 11. 59, 8. 64, 4. 74, 19. 75, 18. 85, 39.

2) Zum folgenden vgl. Baur Drei Abhandl. S. 403 ff.

3) Ausser dem, was S. 253 f. 609 f. angeführt ist, vgl. m. in dieser Beziehung noch Stellen, wie ep. 50, 4: *quid nos decipimus? non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est, in visceribus ipsis sedet, et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus.* ep. 28, 9: *initium est salutis notitia peccati* (nach Epikur) *ideo quantum potes te ipse coargue, inquire in te* u. s. w. v. be. 1, 4: einer steckt den andern an: *sanabimur, si modo separemur a coetu.* Aehnlich ep. 49, 9. 7, 1. 94, 52 ff. 95, 29 f.

4) In der merkwürdigen, so auffallend an christliche Anschauungen erinnernden Stelle ep. 6, 1: *Intellego, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari.* Vieles sei zwar immer noch der Besserung bedürftig; *et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt. quibusdam aegris gratulatio fit, cum ipsi aegros se esse senserunt.* Ueber das *transfigurari* (*μεταμορφοῦσθαι*) vgl. ep. 94, 48, wo aus Aristo angeführt wird: *qui didicit et facienda ac vitanda percepit, nondum sapiens est, nisi in ea quae didicit animus ejus transfiguratus est.* Dieser Ausdruck bezeichnet demnach die innere Umwandlung des ganzen Willens und der Gesinnung, im Unterschied von blos theoretischer Ueberzeugung auf der einen, blos vereinzelter Verbesserung auf der andern Seite.

5) Worüber auch ep. 50, 5 ff. 51, 6. 13 (*nobis quoque militandum est... proice quaecumque cor tuum laniant* u. s. w.) z. vgl.

er selbst sich zur Pflicht gemacht hatte, sich jeden Abend über den verflossenen Tag genaue Rechenschaft abzulegen [1]; er verweist uns auf unser Gewissen, dem nichts, was wir thun, verborgen bleiben könne [2], er erinnert an die Götter, die allgegenwärtigen Zeugen unserer Reden und Thaten [3], an den Todestag, jenen grossen Gerichtstag, an dem es sich zeigen werde, was am Menschen ächt oder gemacht sei [4] — er will mit Einem Wort die Glückseligkeit des Weisen als den Preis der nachhaltigsten sittlichen Thätigkeit betrachtet wissen, und er findet ebendesshalb neben den allgemeinen Grundsätzen der Tugend auch alle jene Untersuchungen über die einzelnen Lebensverhältnisse und jene auf bestimmte Fälle berechneten | Rathschläge nothwendig [5], denen er selbst einen so grossen Theil seiner Schriften gewidmet hat [6].

Je vollständiger aber der Einzelne seiner sittlichen Bestimmung entspricht, um so enger wird er sich auch mit anderen verknüpft finden, um so reiner wird er dieses Verhältniss auffassen, um so vollständiger wird er es auf alle Menschen ausdehnen. Die stoischen Grundsätze über die natürliche Verwandtschaft aller Menschen und über die uneigennützige Unterstützung, welche wir allen ohne Ausnahme schuldig sind, haben an Seneca einen ihrer beredtesten Verkündiger gefunden [7]; in der Auffassung dieses Verhältnisses tritt aber durchaus das Politische gegen

1) De ira III, 36 vgl. S. 681, 5.

2) Ep. 28, 9. 41, 2; s. o. 722, 3. 319, 2. ep. 43, 4: die Menschen leben so, dass fast keiner die Oeffentlichkeit alles seines Thuns ertragen würde. *quid autem prodest recondere se et oculos hominum auresque vitare? bona conscientia turbam advocat, mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est ... o te miserum, si contemnis hunc testem!*

3) Vita be. 20, 5. ep. 83, 1.

4) Ep. 26, 4 ff. s. o. 204, 3.

5) Sehr ausführlich verbreitet er sich hierüber im 94sten und 95sten Brief, von denen jener die Unentbehrlichkeit der speciellen Lebensvorschriften, dieser die der allgemeinen ethischen Grundsätze (der *decreta*) beweist. In beiden macht er namentlich das geltend, dass man bei der Grösse des menschlichen Verderbens und dem überwältigenden Einfluss der Gesellschaft kein Gegenmittel unbenützt lassen dürfe; 94, 52 f. 68 ff. 95, 14 ff. 29 ff.

6) So namentlich in der Schrift De beneficiis und in den Briefen.

7) Wie schon S. 286, 1. 287, 2. 299, 3 nachgewiesen ist.

das allgemein Menschliche, und die Strenge des Sittenrichters gegen eine liebevolle Sanftmuth zurück, welche nicht allein von dem menschenfreundlichen Gemüth des Philosophen, sondern auch von seiner genauen Kenntniss und unbefangenen Beurtheilung der menschlichen Natur Zeugniss gibt. Zu dem Staatsleben kann Seneca, wie diess gerade in seiner Zeit und nach seinen Erfahrungen am wenigsten zu verwundern ist, kein rechtes Herz fassen; er findet die Masse der Menschen zu schlecht, als dass man sich ohne sittlichen Schaden von ihren Neigungen abhängig machen könnte, den Zustand des Gemeinwesens zu trostlos, um seine Kraft daran zu verschwenden; der Einzelstaat erscheint ihm neben dem grossen Menschheits- und Weltstaat, die Thätigkeit des Staatsmanns neben der eines Lehrers der Menschheit zu gering, als dass er sich auf sie beschränken möchte [1]). Viel grösseren Reiz haben für ihn diejenigen | Verbindungen, welche auf freier Wahl beruhend sich nach dem Bedürfniss und der Eigenthümlichkeit der Einzelnen richten. Der Ehe hat er eine eigene Schrift gewidmet [2]), und nach allem, was wir davon wissen, ist zu vermuthen, dass Seneca den Werth des ehlichen Lebens, den er ja selbst auch reichlich erfahren hatte, vollkommen zu würdigen wusste. Sehr lebhaft erscheint ferner bei ihm der Sinn für Freundschaft, und wir haben schon früher gesehen, dass er

1) Vgl. S. 295 ff. ep. 14, 4 ff. (vgl. S. 717, 1), die politischen Zustände betreffend auch De clement. I, 3, 4 ff., wo wir in dem, was Seneca über die Bedeutung des Herrschers für das Gemeinwesen sagt, abgesehen von einzelnen Uebertreibungen im Ausdruck, keineswegs blos die Sprache des Hofmanns sehen dürfen; wie es vielmehr nach den thatsächlichen Verhältnissen ganz richtig war, so war es ohne Zweifel auch seine eigene Ueberzeugung, dass in dem damaligen Römerreich der Kaiser (wie er c. 4 sagt) das zusammenhaltende Band des Staates, dass die *pax romana*, die *dominatio urbis* an seine Erhaltung geknüpft sei: *olim enim ita se induit reipublicae Caesar, ut seduci alterum non possit sine utriusque pernicie. nam ut illi viribus opus est, ita et huic capite.* War aber einmal auf die Republik verzichtet, so musste die öffentliche Thätigkeit gerade für die Besseren den grössten Theil ihres Reizes verlieren.

2) Ihre Bruchstücke, welche aber grösstentheils in Anführungen aus andern Schriftstellern und Beispielen von guten und schlechten Frauen bestehen, bei Haase III, 428 ff. Ueber die darin ausgesprochene Auffassung der Ehe vgl. m. S. 293, 4, über Seneca's zweite Frau (von der ersten kennen wir nicht einmal den Namen) S. 720 unt. 693, 5, Schl.

Mühe hat, sein Freundschaftsbedürfniss und seine edle Auffassung dieses Verhältnisses mit der Selbstgenügsamkeit des Weisen auszugleichen [1]). Die eigentliche Krone seiner Sittenlehre liegt aber in der allgemeinen Menschenliebe, der rein menschlichen Theilnahme, welche sich allen ohne Unterschied, auch den geringsten und verachtetsten, zuwendet, welche auch im Sklaven den Menschen nicht vergisst [2]); in jener Milde der Gesinnung, der nichts mehr widerstrebt, als Zorn und Hass, Gewaltthat und Grausamkeit [3]), nichts naturgemässer und des Menschen würdiger erscheint, als verzeihende Gnade, selbstlose, im verborgenen beglückende, die göttliche Güte gegen Gute und Schlechte nachahmende Wohlthätigkeit; die der menschlichen Schwäche eingedenk, lieber schont, als straft, auch die Feinde | von ihrem Wohlwollen nicht ausschliesst, auch die Verletzung nicht mit Verletzung erwiedern will [4]). Seneca's Ausführungen hierüber gehören zu den schönsten Zeugnissen für die Reinheit der sittlichen

1) S. S. 289 ff.

2) Auch hiefür sind ausreichende Belege schon S. 299 f. 286, 1 gegeben.

3) Eine Denkweise, die sich (wie schon S. 289, 2 bemerkt ist) namentlich auch in der entschiedenen Verwerfung der unmenschlichen Gladiatorenspiele und in dem Tadel der römischen Kriegslust äussert. Aus demselben Grunde und zugleich wegen seiner Leidenschaftlichkeit und seines Mangels an Selbstbeherrschung, werden über Alexander d. Gr. jene scharfen Urtheile gefällt, die Seneca's Rhetorik einen so willkommenen Stoff bieten; Benef. I, 13, 3. Clement. I, 25. De ira III, 17, 1. 23, 1. nat. qu. VI, 23, 2 u. ö.

4) M. vgl. hierüber, ausser dem, was S. 299, 3. 4. 300, 2 angeführt ist: De clement. I, 3, 2 (s. o. 288, 5). Ebd. II, 4 ff. (über die Vereinbarkeit der Milde mit der Gerechtigkeit und ihren Unterschied von tadelnswerther Nachsicht: diese straft nicht, wo sie sollte, jene berücksichtigt bei der Strafe alle wirklich vorhandenen Milderungsgründe, sie will nur das vollständige Recht verwirklichen; vgl. S. 289). Ebd. I, 6. De ira II, 9, 4. 10, 1 f. 28. III, 27, 3 (die Schwäche der Menschen: man soll dem Irrthum nicht zürnen, sondern verzeihen). Benef. IV, 25 ff. (inwieweit, nach dem Vorgang der Götter, auch undankbaren Wohlthaten zu erweisen seien). VII, 31 f. (*vincit malos pertinax bonitas*. Wie die Götter ihre Wohlthaten trotz alles Undanks unvermindert fortsetzen, über würdige und unwürdige regnen lassen, und den Irrthum derer, die sie verkennen, milde ertragen, so sollen wir es auch machen, und den Undank durch Wohlthaten, wie der Landmann den unfruchtbaren Boden durch Anbau, überwinden). II, 9 f. (verborgene Wohlthaten).

Begriffe, zu der es das klassische Alterthum gebracht hat. Ihrem Inhalt nach entsprechen sie, wie früher gezeigt wurde, durchaus den stoischen Grundsätzen; aber doch lässt sich nicht verkennen, dass sie aus einer etwas anderen Lebensanschauung und einer weicheren Stimmung hervorgegangen sind, als sie bei den älteren Stoikern zu Hause war. Das Gemeinschaftsbedürfniss ist bei Seneca stärker, als bei jenen, wenn auch die gesellige Natur und Bestimmung des Menschen von beiden gleich entschieden anerkannt wird, die gemeinnützige Thätigkeit erscheint bei den Aelteren mehr als Sache der Pflichterfüllung, bei ihm mehr als Sache der Neigung, der Menschenliebe und des Wohlwollens, und ebendesshalb legt er gerade auf die Tugenden des menschenfreundlichen Gemüths den Hauptnachdruck. Wie enge übrigens diese Milderung der stoischen Strenge bei Seneca mit seinem tieferen Gefühl der menschlichen Unvollkommenheit zusammenhängt, wurde schon früher angedeutet.

Aus derselben Quelle werden wir nun auch die religiöse Haltung seiner Sittenlehre abzuleiten haben. Auch in ihr folgt er durchaus der gemeinsamen Richtung seiner Schule [1]). Der Wille der Gottheit ist ihm das höchste Gesetz, ihr zu gehorchen und sie nachzuahmen das allgemeinste, mit der Forderung des | naturgemässen Lebens gleichbedeutende [2]) Gebot [3]); er erkennt in der Vernunft und dem Gewissen den uns inwohnenden göttlichen Geist [4]); er gründet die Gleichheit aller Menschen auf den Satz, dass der Gott im Innern die Seele des Sklaven so gut zur Wohnung nehmen könne, wie die des Ritters, die Verbindung des Einzelnen mit der Menschheit auf den Gedanken an die Götter, welche mit uns dem Weltstaat angehören und ihn regieren [5]); er dringt nachdrücklich auf eine willige und freudige Ergebung in die Fügungen der Vorsehung, und sieht in dieser Ge-

1) Vgl. S. 310.

2) Die Gottheit fällt ja hier mit der Natur, also auch der Wille der Gottheit mit dem Naturgesetz zusammen.

3) Benef. IV, 25, 1: *propositum est nobis secundum rerum naturam vivere et Deorum exemplum sequi.* Ebd. VII, 31, 2. v. be. 15, 4—7. ep. 16, 5 vgl. Benef. VI, 23, 1. provid. 5, 8.

4) S. o. 319, 2. 320, 1.

5) Ep. 31, 11. v. be. 20, 5. De otio 4, 1; s. o. 302, 2. 296, 3.

sinnung die sicherste Grundlage für die Freiheit und Gemüthsruhe des Weisen [1]), zugleich will er uns aber als letzte Auskunft den freiwilligen Austritt aus dem Leben offen halten [2]), und uns überhaupt an die Todesverachtung gewöhnen, ohne welche, wie er sagt, keine Glückseligkeit möglich ist [3]). In allen diesen Erklärungen ist nichts, was nicht aus dem ächten Geiste der stoischen Lehre geflossen wäre. Auch der Satz, dass niemand ohne den Beistand der Gottheit gut sein könne, ist bei Seneca durchaus im Sinne dieses Systems zu verstehen: der göttliche Beistand, welchen er verlangt, ist kein übernatürlicher, sondern er fällt mit dem Gebrauch unserer Vernunft und ihrer natürlichen Kräfte zusammen [4]). Soll | sich daher Seneca's Lehre von dem älteren Stoicismus durch ihren religiösen Charakter unterscheiden, so darf diess keinenfalls so verstanden werden, als ob er durch denselben zu materiellen Abweichungen von dem stoischen System veranlasst würde; sondern eigenthümlich ist ihm nur die Bedeutung, welche das religiöse Element im Verhältniss zum philosophischen für ihn gewonnen hat, sein Unterschied von den Früheren ist ein blos quantitativer. Dass aber die religiöse

1) Vgl. S. 304, 1. 305, 1.

2) S. o. 306, 1.

3) N. qu. VI, 32, 5: *si volumus esse felices, si nec hominum nec Deorum nec rerum timore vexari, si despicere fortunam supervacua promittentem, levia minitantem, si volumus tranquille degere et ipsis Dis de felicitate controversiam agere, anima in expedito est habenda* u. s. w.

4) Es ergibt sich diess ganz klar aus dem Zusammenhang der Stellen, in denen er jenen Satz ausspricht. Nachdem er ep. 41, 2 (in den S. 312, 4. 319, 2 mitgetheilten Worten) gesagt hat, es wohne in uns ein göttlicher Geist (mit dem nichts anderes, als die Vernunft und das Gewissen des Menschen gemeint ist), fährt er fort: *bonus vero vir sine Deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adjutus exsurgere? ille dat consilia magnifica et erecta. in unoquoque virorum bonorum „quis Deus incertum est, habitat Deus."* Aehnlich ep. 73, 15: *non sunt Dî fastidiosi non invidi: admittunt et adscendentibus manum porrigunt. miraris hominem ad Deos ire* (durch Erhebung des Geistes und Willens)? *Deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit: nulla sine Deo mens bona est. semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria his, ex quibus orta sunt, surgunt* u. s. w. Die Handreichung der Gottheit besteht demnach darin, dass ein Ausfluss der Gottheit als λόγος σπερματικὸς sich mit einem menschlichen Leibe verbindet, in der geistigen Anlage des Menschen.

Betrachtungsweise bei ihm diese grössere Stärke erlangt, werden wir theils aus der praktisch-populären Haltung seiner Philosophie, theils aus jenem lebhaften Gefühl der menschlichen Schwäche und Unvollkommenheit herzuleiten haben, welches ihn naturgemäss bestimmen musste, öfter und nachdrücklicher auf den Rückhalt zu verweisen, den das sittliche Leben des Menschen in dem Glauben an die Gottheit und an ihr Walten in der Welt und im menschlichen Geist findet. Wie rein übrigens Seneca die Religion auffasst, wie frei er nicht blos über dem Glauben des Volks, sondern auch über den Täuschungen der stoischen Orthodoxie steht, wie sich ihm die Vielheit der Götter in die Einheit des göttlichen Wesens, die äusserliche Gottesverehrung in den geistigen Kultus der Erkenntniss Gottes und der Nachahmung seiner sittlichen Vollkommenheit auflöst, ist schon früher gezeigt worden [1]). Seneca zeigt sich auch in diesem Stücke als einen würdigen Vertreter des römischen Stoicismus, welchem eine reinere und freiere Religionsansicht schon bei seiner Entstehung durch Panätius eingepflanzt worden war, und in welchem sie sich, wie das Beispiel eines Scävola, Varro, Cicero beweist, fortwährend | erhalten hatte [2]). Mit Panätius ist er überhaupt in seiner ganzen Denkweise verwandt. Beide stellen die theoretischen Lehren ihrer Schule gegen die praktischen zurück und suchen diese ihrerseits durch eine gemeinverständliche Behandlung und eine in's einzelne gehende Anwendung möglichst fruchtbar zu machen; und in diesem Bestreben tragen sie kein Bedenken, auch auf andere, als stoische Vorgänger zurückzugehen, und von der stoischen Ueberlieferung an einzelnen Punkten sich zu entfernen. Doch sind die Abweichungen von derselben bei Panätius weit erheblicher, als bei Seneca; und andererseits ist bei

1) S. 312 ff. 315, 5. 324, 1. 326, 1. 337, 3. 340, 2. Auch in den zuletzt angeführten Stellen wird die Weissagung und die Kraft der Sühnungen doch nur sehr bedingt vertheidigt, während Sen. anderswo ähnliche Dinge einfach als Lächerlichkeiten behandelt (nat. qu. IV, 6).

2) Vgl. S. 340, 1. 566, 2. 666 f. 673 f. Wenn ich im obigen neben Scävola und Varro auch Cicero nenne, so rechtfertigt sich diess theils durch seinen eigenen Zusammenhang mit der stoischen Schule, theils durch seine Darstellung der stoischen Theologie im 2. Buch De natura Deorum, aus der S. 311, 1. 314, 2 einige bezeichnende Stellen angeführt sind.

diesem die ethische Grundstimmung des ursprünglichen Stoicismus, das Vertrauen auf die sittliche Kraft des Menschen, viel tiefer erschüttert, das Gefühl der menschlichen Schwäche und Fehlerhaftigkeit viel lebhafter, als diess bei jenem der Fall gewesen zu sein scheint, und indem die Heilung der sittlich kranken Menschheit als die Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet wird, entwickelt sich jene Verschmelzung der Philosophie mit der Religion und jene Rückwirkung des ethischen Dualismus auf die Metaphysik, durch welche sich der spätere Stoicismus dem Platonismus mehr und mehr annäherte.

9. Fortsetzung. Musonius, Epiktet, Mark Aurel.

Den gleichen Charakter behauptete der Stoicismus in der Hauptsache während des ganzen weiteren Verlaufs seiner Geschichte, nur dass die Züge, durch welche schon Seneca von der ursprünglichen Richtung seiner Schule abwich, in der Folge noch stärker hervortreten. Ich werde mich daher in Betreff der übrigen uns bekannten stoischen Philosophen kürzer fassen dürfen.

Ein jüngerer Zeitgenosse Seneca's ist Musonius Rufus [1]), | der als ein angesehener, auch wegen seines Charakters in der höchsten Achtung stehender Lehrer der Philosophie [2]) unter Nero und Vespasian in Rom lebte [3]). Dieser Philosoph beschränkt

1) C. Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata c. annot. edid. J. Venhuizen Peerlkamp (Harlem 1822). Vorangeschickt ist S. 1—137 Petri Nieuwlandii Dissertatio de Musonio Rufo (erschien zuerst 1783). Nach ihm Moser in den Studien von Daub und Creuzer VI, 74 ff.

2) Tac. Ann. XIV, 59. XV, 71 u. a. vgl. folg. Anm. Dagegen hatte Dio Chrysostomus in jüngeren Jahren, als er der Philosophie noch fremd war, gegen Musonius geschrieben; Synes. Dio 3, S. 37, b.

3) Musonius Rufus, Capito's Sohn (Suid.), wahrscheinlich Eine Person mit dem Cajus Musonius, dessen Plin. ep. III, 11, 5. 7 mit Verehrung gedenkt, ritterlichen Geschlechts, stammte aus Etrurien (Tac. Ann. XIV, 59. Hist. III, 81. Philostr. Apollon. VII, 16) und näher aus Volsinii (Suid. vgl. das Epigramm Anthol. lat. I, 79. Bd. I, 57 Burm.). Sein Geburtsjahr ist unbekannt; da er aber schon um 65 n. Chr. durch seinen Ruhm als Lehrer der Philosophie die Eifersucht Nero's erregte (Tac. Ann. XV, 71), und nach Julian. b. Suid. damals ein öffentliches Amt bekleidete, wird es kaum später, als 20—30 n. Chr., zu setzen sein. Ein Anhänger der stoischen Schule, mit Rubellius Plautus (bei dem wir ihn i. J. 63 in Kleinasien treffen), Thrasea Pätus und Soranus (dessen Tod er in der Folge an seinem

sich | nun noch entschiedener, als Seneca, auf die sittlichen Aufgaben. Auch er geht allerdings von der allgemeinen Grundlage des stoischen Systems aus, und auch seinen theoretischen Theilen blieb er nicht fremd. EPIKTET erzählt, dass er seine Schüler in der Handhabung der logischen Formen geübt und zur Genauig-

Ankläger, dem elenden Egnatius Celer, durch gerichtliche Verfolgung rächte) befreundet (TAC. Ann. XIV, 59. Hist. III, 81. IV, 10. 40. EPIKT. Diss. I, 1, 26), wurde er von Nero i. J. 65 verbannt (TAC. Ann. XV, 71. DIO CASS. LXII, 27. Muson. b. STOB. Floril. 40, 9. S. 75. THEMIST. or. VI, 72, d. VII, 94, a — dass ihn SUID. *Μουσών.* und *Κορνοῦτος* statt dessen getödtet werden lässt, ist ein handgreiflicher Irrthum, vielleicht aus JUSTIN. Apol. II, 8 entstanden); nach PHILOSTR. a. a. O. war sein Verbannungsort Gyara, welches um seinetwillen von allen Seiten besucht worden sein soll; Derselbe Apoll. V, 19 und der angebliche LUCIAN in s. Nero lassen einen Musonius bei der beabsichtigten Durchstechung des Isthmus Strafarbeit verrichten; weiter nennt PHILOSTR. a. a. O. IV, 35. 46 einen Babylonier Musonius, einen bewunderungswürdigen Philosophen, welchen Nero in's Gefängniss geworfen habe. Ob aber damit unser Musonius gemeint, und demnach der *Βαβυλώνιος* bei Philostratus in einen *Βουλσίνιος* zu verwandeln oder sonst zu beseitigen ist (m. s. darüber NIEUWLAND S. 30 ff.), erscheint um so gleichgültiger, da diese Angaben gerade so werthlos sind, als die ungereimten Briefchen, die Musonius mit Apollonius gewechselt haben soll. Wie sich der „Tyrier" Musonius zu dem unsrigen verhält, lässt sich, wie S. 691 gezeigt ist, zwar nicht ganz sicher ausmachen, er scheint aber mit ihm identisch zu sein. Wahrscheinlich von Galba zurückberufen (vgl. EPIKT. Diss. III, 15, 14. TAC. Hist. III, 81), wurde Musonius von Vespasian, als dieser die Philosophen aus Rom verwies, allein ausgenommen (DIO CASS. LXVI, 16); nach THEMIST. or. XIII, 173, c stand er mit Titus in persönlicher Verbindung. Wie lange er gelebt hat, wissen wir nicht; wenn er aber wirklich der von Plinius genannte ist, muss er Trajan's Regierung noch erlebt haben. Von Schriften, die er verfasst hätte, wird nichts berichtet: was Stobäus aus ihm mittheilt, lautet als Bericht eines Schülers über seine Lehrvorträge, und weist auf Denkwürdigkeiten, wie die xenophontischen, oder die Arrian's über Epiktet. Solche *ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου* legt nun SUIDAS *Πωλίων* dem Asinius Pollio (zur Zeit des Pompejus) bei; so ungereimt diess aber auch ist, so wahrscheinlich ist es, dass ein Pollio sie verfasst hatte; nur wird man diesen nicht (mit Aelteren und Neueren) in dem Claudius Pollio suchen dürfen, welcher nach PLIN. ep. VII, 31, 5 einen *liber de vita Anni* (ältere Lesart: *Musonii*) *Bassi* geschrieben hatte, sondern eher in dem Grammatiker Valerius Pollio, der (SUID. a. a. O.) unter Hadrian lebte, und ein Philosoph genannt wird. Für seinen Schüler wird nach der Schilderung des jüngeren PLINIUS ep. III, 11 auch sein Schwiegersohn, der von Plin. enthusiastisch gepriesene Artemidorus, zu halten sein.

keit darin angehalten habe[1]); auf die stoische Erkenntnisstheorie mit ihrem Empirismus weist eine Aeusserung über die Entstehung der sittlichen Begriffe[2]). Ebenso berührt er Lehren der Physik: er spricht von der unabänderlichen Nothwendigkeit des Weltlaufs, von dem unablässigen Wechsel aller Dinge, dem Himmlisches und Irdisches unterworfen sei, von dem regelmässigen, durch die gleichen Stufen nach oben und unten sich vollziehenden Uebergang der vier Elemente in einander[3]), von der göttlichen Natur der Gestirne[4]); und wie diese sich von Dünsten nähren, so nähre sich, | sagt er mit den Stoikern und Heraklit, auch die Seele von der Ausdünstung des Blutes, je leichter und reiner daher die Nahrung sei, um so trockener und reiner bleibe die Seele[5]). Solche Bestimmungen ohnedem, welche mit der Ethik in näherem Zusammenhang stehen, wie die über die Güte und die sittliche Vollkommenheit Gottes, und über die natürliche

1) Diss. I, 7, 32: Als ihn Rufus tadelte, dass er nicht zu finden wusste, was in einem Schluss fehlte, habe er sich entschuldigt: *μὴ γὰρ τὸ Καπιτώλιον ἐνέπρησα*; worauf dieser erwiederte: *ἀνδράποδον, ἐνθάδε τὸ παραλειπόμενον Καπιτώλιόν ἐστιν* (hier ist das, was du übersehen hast, die Hauptsache).

2) B. Stob. Floril. 117, 8. S. 89 (Mein.): der Mensch kann zur Tugend gelangen; *οὐ γὰρ ἑτέρωθέν ποθεν ταύτας ἐπινοῆσαι τὰς ἀρετὰς ἔχομεν* [*εἴχ.*], *ἢ ἀπ' αὐτῆς τἣς ἀνθρωπείας φύσεως, ἐντυχόντες ἀνθρώποις τοιοῖςδέ τισιν, οἵους ὄντας αὐτοὺς θείους καὶ θεοειδεῖς ὠνόμαζον.* Eine ganz ähnliche Erklärung Seneca's ist uns S. 75, 2 vgl. 305, 1 vorgekommen.

3) Stob. Floril. 108, 60. Dieses Bruchstück trägt mit noch einigen andern (Floril. 19, 13. 20, 60. 61. Ekl. II, 356) die Ueberschrift: *Ῥούφου ἐκ τῶν Ἐπικτήτου περὶ φιλίας.* Dass aber damit nichts anderes bezeichnet werden soll, als ein dem Epiktet (d. h. einem verlorenen Abschnitt von Arrian's Dissertationen) entnommener Bericht über eine Aeusserung des Musonius (vgl. Schweighäuser zu Epiktet III, 195), lässt sich um so weniger bezweifeln, da gerade bei Epiktet Musonius immer nur Rufus genannt wird, während doch schon die Vergleichung von Diss. III, 23, 29 mit Gell. N. A. V, 1 sicherstellt, dass er gemeint ist.

4) Denn diese sind die Götter, welchen (bei Stob. Floril. 17, 43. S. 286) die Ausdünstung der Erde und der Gewässer als Nahrung genügt.

5) Stob. a. a. O.; über die entsprechenden stoischen Lehren s. m. S. 189, 4. 196, 2. Eine ganz unerhebliche Bemerkung ist die, dass die Gottheit der Denkkraft den bestverwahrten Ort im Leibe angewiesen habe (Floril. 79, 51. S. 94), mag nun damit die Brust oder der Kopf (hierüber S. 197, 2) gemeint sein.

Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit [1]), über die göttliche Allwissenheit [2]), über das göttliche Gesetz, dessen Ausfluss die sittliche Pflicht ist [3]), über die Tugend als eine Nachahmung der Gottheit [4]), müssten wir bei ihm voraussetzen, wenn uns auch keine bestimmten Aeusserungen darüber vorlägen. Auch der Volksreligion zollt er die Anerkennung, welche den stoischen Grundsätzen entsprach, ohne dass er sich doch, wie es scheint, mit ihrer spekulativen Rechtfertigung und Ausdeutung beschäftigt hätte [5]). Aber um | wissenschaftliche Untersuchung als solche, um ein Erkennen, das seinen Zweck in sich selbst trüge, ist es

1) Floril. 117, 8. S. 88: der Mensch allein auf der Erde ist ein *μίμημα θεοῦ* (ebenso 17, 43. S. 286); wie es in Gott nichts höheres gibt, als die Tugend (Mus. zählt ausdrücklich die vier Grundtugenden auf), wie sie allein ihn zu dem vollkommenen, über alle Schwächen erhabenen, wohlthätigen und menschenfreundlichen Wesen macht, als das wir uns Gott denken (vgl. hiezu S. 140), so ist auch für den Menschen nur das tugendhafte Verhalten naturgemäss.

2) Stob. Floril. Exc. Jo. Dam. II, 13, 125. Bd. IV, 218 Mein. Musonius schliesst hier aus der Allwissenheit der Götter, dass sie keiner Beweisführung bedürfen, und er macht davon die S. 734, 4 zu besprechende Anwendung; auch für die ethische Ermahnung liess sich ja aber der Gedanke an die Allwissenheit der Götter sehr eindringlich verwenden.

3) A. a. O. 79, 51. S. 94.

4) Vgl. Anm. 1 und Plut. De aere alieno 7, 1. S. 830, wo ein Kapitalist zu Musonius, welcher Geld entlehnen will, sagt: *ὁ Ζεὺς ὁ σωτὴρ, ὃν σὺ μιμῇ καὶ ζηλοῖς, οὐ δανείζεται*, und dieser lächelnd erwiedert: *οὐδὲ δανείζει.*

5) Es ist aber in dieser Beziehung aus unsern Bruchstücken nur wenig anzuführen. Die Gottheit wird Zeus, das göttliche Gesetz Gesetz des Zeus genannt (Floril. 79, 51. S. 94), die Gestirne als Götter behandelt (s. o. 731, 4); und wie Chrysippus die Ehelosigkeit als Beleidigung des Zeus Gamelios getadelt hatte (s. o. 293, 2), so macht Muson. gegen das Aussetzen der Kinder unter anderem geltend, dass es ein Frevel an den *πατρῷοι θεοὶ* und dem *Ζεὺς ὁμόγνιος* sei (Floril. 75, 15), und für die Ehe (ebd. 67, 20), dass Hera, Eros und Aphrodite sie unter ihrem Schutz haben; wobei die Bemerkung: *θεοὶ γὰρ ἐπιτροπεύουσιν αὐτὸν, καθὸ νομίζονται παρ' ἀνθρώποις, μεγάλοι*, auch wenn man ihr durch die Conjectur *νομίζεται* ihr Auffallendes nimmt, doch immerhin auf den Unterschied der volksthümlichen und der philosophischen Göttervorstellung hindeutet. In ähnlicher Weise macht Mus. Floril. 85, 20, Schl. gegen die Ueppigkeit geltend, dass sie an der Erfüllung, wie der übrigen, so auch der gottesdienstlichen Pflichten, hindere.

Musonius nicht zu thun. Man sieht diess schon daraus, dass in den vielen Aussprüchen und Erörterungen, welche uns von ihm überliefert sind [1]), die theoretischen Lehren seiner Schule immer nur beiläufig und flüchtig berührt werden. Er hat sich aber auch selbst darüber mit aller Bestimmtheit ausgesprochen. Die Menschen sind in sittlicher Beziehung als Kranke zu betrachten; um geheilt zu werden, bedürfen sie einer fortwährenden ärztlichen Behandlung [2]). Diesem Bedürfniss soll nun die Philosophie entgegenkommen. Die Philosophie ist der einzige Weg zur Tugend [3]), und es ist aus diesem Grunde für jedermann, selbst für das weibliche Geschlecht, Beschäftigung mit derselben nothwendig [4]); ebenso ist aber auch umgekehrt die Tugend der einzige Zweck und Inhalt der Philosophie: Philosophiren heisst, die Grundsätze eines pflichtmässigen Verhaltens kennen lernen und ausüben [5]). Ein Philosoph und ein | rechtschaffener Mann ist daher gleichbedeutend [6]), Tugend und Philosophie sind nur verschiedene Bezeichnungen für die gleiche Sache. Wenn aber

1) Es sind deren, alle zusammengenommen, über fünfzig, und darunter viele ziemlich umfangreiche; bei Venhuizen Peerlkamp füllen sie 135 Seiten.

2) Plut. coh. ira 2, S. 453: *καὶ μὴν ὧν γε μεμνήμεθα Μουσωνίου καλῶν ἕν ἐστιν, ὦ Σύλλα, τὸ δεῖν ἀεὶ θεραπευομένους βιοῦν τοὺς σώζεσθαι μέλλοντας.* Gell. N. A. V, 1, 2 s. u. 734, 5. Dieser Gesichtspunkt, unter welchen zuerst die Cyniker die Philosophie gestellt hatten (s. Bd. II, a, 285, 3), tritt überhaupt seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert in bezeichnender Weise hervor; Beispiele sind uns schon S. 590, 3. 722, 3 vorgekommen, und werden uns noch weiter, bei Stoikern, Platonikern und Neupythagoreern, vorkommen.

3) Stob. Floril. 48, 67, wo u. a.: *δίκαιος δὲ πῶς ἂν εἴη τις μὴ ἐπιστάμενος δικαιοσύνην ὁποῖόν τί ἐστι*; dieses aber sei ohne Philosophie unmöglich. Ebenso in Betreff der *σωφροσύνη* und der übrigen Tugenden. Daher: *πῶς καὶ τίνα τρόπον δύναιτο ἂν τις βασιλεῦσαι ἢ βιῶναι καλῶς, εἰ μὴ φιλοσοφήσειεν;*

4) Floril. Jo. Damasc. II, 13, 123. 126 (IV, 212 ff. 220 ff. Mein.).

5) A. a. O. II, 13, 123, Schl. S. 216: *φιλοσοφία καλοκἀγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις καὶ οὐδὲν ἕτερον.* (Ebenso Floril. 48, 67.) Ebd. II, 13, 126. S. 221: *ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστι.* Floril. 67, 20, Schl.: *οὐ γὰρ δὴ φιλοσοφεῖν ἕτερόν τι φαίνεται ὂν ἢ τὸ ἃ πρέπει καὶ ἃ προσήκει λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν ἔργῳ δὲ πράττειν.*

6) Floril. 79, 51: *τὸ δέ γε εἶναι ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταὐτόν ἐστι.* Aehnlich 48, 67: der gute Fürst sei nothwendig Philosoph und der Philosoph eigne sich nothwendig zum Fürsten. Vgl. Anm. 3.

Sokrates und Plato diesen Satz so verstanden hatten, dass die Tugend nur die Frucht eines gründlichen Wissens sein sollte, so schliesst Musonius umgekehrt mit den Cynikern, die wahre Weisheit lasse sich ohne viel Wissen durch sittliche Anstrengung erreichen. Die Philosophie bedarf weniger Lehren, sie kann die Theoreme entbehren, auf welche sich die Sophisten so viel einbilden; das nothwendige lässt sich wohl auch bei der Schaufel und beim Pflug lernen[1]). Die Tugend ist weit mehr Sache der Uebung, als des Unterrichts, denn die lasterhaften Gewohnheiten der Menschen lassen sich nur durch die entgegengesetzte Gewöhnung überwinden[2]). Die Anlage zur Tugend, der Keim derselben ist allen Menschen von Natur eingepflanzt[3]); hat man einen gutgearteten und unverdorbenen Schüler vor sich, so bedarf es keiner langen Beweisführung, um ihm die richtigen sittlichen Grundsätze, die richtige Schätzung der Güter und Uebel beizubringen; wenige überzeugende Beweise sind vielmehr besser, als viele, die Hauptsache ist aber, dass das Verhalten des Lehrers mit seinen Grundsätzen übereinstimme, und dass ebenso der Schüler seiner Ueberzeugung gemäss lebe[4]). Auf dieses praktische Ziel soll daher nach Musonius aller Unterricht hinstreben: der Lehrer der Philosophie, sagte er, solle nicht Beifall bewirken, sondern Besserung; er solle seinen Zuhörern die sittliche Arznei | reichen, deren sie bedürfen; wenn er diess in der rechten Art thue, so werden sie nicht Zeit haben, seinen Vortrag zu bewundern, sondern sie werden ganz mit sich selbst und ihrem Gewissen beschäftigt, von Gefühlen der Schaam, der Reue, der Erhebung erfüllt sein[5]). In diesem Sinn suchte er selbst auf seine

1) A. a. O. 56, 18. S. 338 f. Muson. führt hier aus, dass der Beruf des Landmanns für den Philosophen vorzugsweise passe.

2) A. a. O. 29, 78, womit der Bericht des Lucius (s. o. S. 691) in den Exc. e Jo. Damasc. I, 7, 46 (Bd. IV, 162 f. Mein.) ganz übereinstimmt.

3) *Πάντες φύσει πεφύκαμεν οὕτως ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς φυσικὴν εἶναι ὑποβολὴν τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ πρὸς καλοκἀγαθίαν καὶ σπέρμα ἀρετῆς ἑκάστῳ ἡμῶν ἐνεῖναι*, wie diess bei Stob. Ekl. II, 426 f. daraus bewiesen wird, dass die Gesetze von allen ein sittliches Verhalten fordern, und alle auf die Ehre eines solchen Anspruch machen. Vgl. hiezu S. 224, 2.

4) Stob. Floril. Exc. e Jo. Dam. II, 13, 125 (IV, 217 ff. M.).

5) Bei Gell. N. A. V, 1. Epikt. Diss. III, 23, 29.

Schüler zu wirken: er sprach ihnen so eindringlich an's Herz, dass jeder Einzelne sich persönlich getroffen fühlte [1]), er erschwerte ihnen den Eintritt in seine Schule, um die kräftiger angelegten Naturen von den schwächeren und weichlicheren zu scheiden [2]), er suchte durch den Gedanken an das schwere, was ihnen das Leben bringen werde, ihre Willenskraft zu stählen [3]); und wir werden gerne glauben, dass der Einfluss eines solchen Unterrichts auf den Charakter derer, die ihn genossen, ein sehr bedeutender und nachhaltiger gewesen ist. Aber wir werden nicht erwarten, dass ein Philosoph, welcher die wissenschaftlichen Aufgaben gegen die praktische Einwirkung so entschieden zurückstellte, sich durch neue Gedanken, oder auch nur durch die tiefere Begründung und die folgerichtige Durchführung einer schon bestehenden Lehre auszeichnen werde. Wenn wir daher auch in den meisten von den Bruchstücken des Musonius die Reinheit der Gesinnung und die Richtigkeit des sittlichen Urtheils anerkennen müssen, so können wir doch ihren wissenschaftlichen Werth nicht hoch anschlagen. Das meiste darin ist nur eine Anwendung der bekannten stoischen Grundsätze, welche mitunter so tief in's einzelne geht, dass der Philosoph, nach dem Vorgang des Chrysippus, selbst Vorschriften über den Haar- und Bartwuchs nicht zu gering findet [4]); in einzelnen Punkten werden diese Grundsätze | überspannt, Musonius geht über die Grenzen des Stoicismus hinaus, und nähert sich theils der cynischen Einfachheit, theils auch der neupythagoreischen Ascese; in anderen Fällen sehen wir ihn aber auch aus denselben so reine und zugleich so humane Vorschriften ableiten, wie sie selbst in der stoischen Schule nicht allgemein waren. Als sein leitender Gedanke erscheint die innere Freiheit des Menschen. Diese ist

1) Epikt. a. a. O. *τοιγαροῦν οὕτως ἔλεγεν, ὥσθ' ἕκαστον ἡμῶν καθήμενον οἴεσθαι ὅτι τίς ποτε αὐτὸν διαβέβληκεν· οὕτως ἥπτετο τῶν γινομένων, οὕτω πρὸ ὀφθαλμῶν ἐτίθει τὰ ἑκάστου κακά.*

2) Ebd. III, 6, 10.

3) Ebd. I, 9, 29: *οὕτω καὶ Ῥοῦφος πειράζων με εἰώθει λέγειν· συμβήσεταί σοι τοῦτο καὶ τοῦτο ὑπὸ τοῦ δεσπότου. κἀμοῦ πρὸς αὐτὸν ἀποκριναμένου, ὅτι ἀνθρώπινα· τί οὖν, ἔφη, ἐκεῖνον παρακαλῶ* (dich besser zu behandeln), *παρὰ σοῦ αὐτὰ λαβεῖν δυνάμενος;*

4) Floril. 6, 62, wo Mus., wie früher Chrysippus (s. o. 276, 1), gegen das Haar- und Bartscheeren eifert.

aber an zwei Bedingungen geknüpft: die richtige Behandlung dessen, was in unserer Gewalt ist, und die Ergebung in das, was nicht in unserer Gewalt ist. In unserer Gewalt ist die Verwendung unserer Vorstellungen, und darauf beruht alle Tugend und Glückseligkeit. Alles übrige ist nicht in unserer Gewalt, dieses sollen wir daher dem Weltlauf anheimgeben, und was er auch bringe, uns willig gefallen lassen [1]). Von diesem Standpunkt aus beurtheilt Musonius den Werth der Dinge; er erklärt mit seiner Schule die Tugend für das einzige Gut, die Schlechtigkeit für das einzige Uebel, alles andere dagegen, Reichthum und Armuth, Lust und Schmerz, Leben und Tod für gleichgültig [2]); er verlangt, dass wir uns gegen die Leiden des Lebens nicht durch äussere Mittel, sondern durch Erhebung über das Aeussere und Gleichgültigkeit gegen das Aeussere schützen [3]); dass wir z. B. die Verbannung für kein Uebel ansehen, sondern uns in der ganzen Welt heimisch fühlen [4]), dass wir den | Tod nicht suchen und ihm nicht ausweichen [5]). Um aber diese Stärke der Gesin-

1) Stob. Ekl. II, 356: *τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἔθετο ὁ θεὸς τὰ δ' οὔ. ἐφ' ἡμῖν μὲν τὸ κάλλιστον καὶ σπουδαιότατον, ᾧ δὴ καὶ αὐτὸς εὐδαίμων ἐστὶ, τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν. τοῦτο γὰρ ὀρθῶς γιγνόμενον ἐλευθερία ἐστὶν εὔροια εὐθυμία εὐστάθεια, τοῦτο δὲ καὶ δίκη ἐστὶ καὶ νόμος καὶ σωφροσύνη καὶ ξύμπασα ἀρετή. τὰ δ' ἄλλα πάντα οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐποιήσατο. οὐκοῦν καὶ ἡμᾶς συμψήφους χρὴ τῷ θεῷ γενέσθαι καὶ ταύτῃ διελόντας τὰ πράγματα τῶν μὲν ἐφ' ἡμῖν πάντα τρόπον ἀντιποιεῖσθαι, τὰ δὲ μὴ ἐφ' ἡμῖν ἐπιτρέψαι τῷ κόσμῳ, καὶ εἴτε τῶν παίδων δέοιτο εἴτε τῆς πατρίδος εἴτε τοῦ σώματος εἴτε ὁτουοῦν, ἀσμένους παραχωρεῖν.* Vgl. Floril. 7, 23 (*μὴ δυσχέραινε ταῖς περιστάσεσιν*); ebd. 108, 60, wo aus dem Gedanken an die Nothwendigkeit des Weltlaufs und des Wechsels aller Dinge die Nutzanwendung gezogen wird, die Bedingung eines harmonischen Lebens sei das *ἑκόντα δέχεσθαι τἀναγκαῖα.*

2) Floril. 29, 78. S. 15 vgl. Gell. N. A. XVI, 1.

3) S. o. 735, 3.

4) M. vgl. die ausführliche Erörterung Stob. Floril. 40, 9, welche schliesslich in den Satz ausläuft: da die Verbannung dem Menschen keine der vier Tugenden raube, so raube sie ihm überhaupt kein wirkliches Gut; den Guten könne sie mithin nicht beschädigen, den Schlechten beschädige nicht sie, sondern seine Schlechtigkeit.

5) Vgl. S. 306, 4. 5. Damit stimmt es überein, wenn Mus. bei Epikt. Diss. I, 1, 26 f. den Thrasea tadelt, dass er lieber zu sterben, als verbannt zu sein wünschte, da man weder das schwerere statt des leichteren wählen dürfe, noch das leichtere statt des schwereren, sondern die Pflicht habe,

nung zu erreichen, bedarf der Mensch nicht allein der anhaltendsten sittlichen Uebung und der unausgesetzten Aufmerksamkeit auf sich selbst [1]), sondern auch der leiblichen Abhärtung [2]). Musonius ermahnt uns daher, körperliche Anstrengungen, Entbehrungen und Beschwerden jeder Art ertragen zu lernen [3]), er will uns in Nahrung, Kleidung und häuslicher Einrichtung so viel als möglich auf den Naturzustand zurückführen [4]), ja er geht so weit, dass er mit Sextius und den Neupythagoreern von allem Fleischgenuss abräth, weil dieser für den Menschen nicht naturgemäss sei, und weil er auch, wie er meint, trübe Dünste erzeuge, welche die Seele verdunkeln und die Denkkraft schwächen [5]). Auf der andern Seite kann er es aber doch nicht gut heissen, wenn manche Stoiker die Unabhängigkeit des Weisen so weit trieben, dass sie selbst von der Ehe abmahnten; vielmehr ist er ein warmer Lobredner einer so naturgemässen und in sittlicher Beziehung so wohlthätigen Gemeinschaft, und gibt für sie sehr reine und gesunde Vorschriften [6]). Noch entschiedener widersetzt er sich den unsittlichen Abwegen, welche die älteren Stoiker nicht unbedingt ausgeschlossen hatten, indem er alle | Unzucht, in und ausser der Ehe [7]), und ebenso die im Alterthum so verbreitete, selbst von Plato und Aristoteles ge-

ἀρκεῖσθαι τῷ δεδομένῳ. Ebenso passt es aber auch für ihn, wenn er, wie Tac. Ann. XIV, 59 mit einem *ferunt* angibt, den Rubellius Plautus abhielt, sich durch einen Aufstand der ihm von Nero drohenden Ermordung zu entziehen.

1) Vgl. Stob. Floril. 29, 78 und das Wort b. Gell. N. A. XVIII, 2, 1: *remittere animum quasi amittere est.*

2) Denn der Leib, sagt er bei Stob. a. a. O., müsse zum brauchbaren Werkzeug des Geistes gemacht werden, und mit ihm werde auch die Seele gekräftigt.

3) Stob. a. a. O. An Artemidorus (s. o. 729, 3 Schl.) rühmt Plin. ep. III, 11, 6 neben seinen sonstigen Vorzügen auch seine Abhärtung, Mässigkeit und Enthaltsamkeit.

4) Stob. Floril. 1, 84. 18, 38. 85, 20. 94, 23.

5) Ebd. 17, 43, s. o. 731, 5.

6) Ebd. 67, 20. 69, 23. 70, 14; vgl. S. 293, 2. 732, 5. Er selbst war verheirathet, da Artemidorus (s. o. S. 729, 3, Schl.) sein Schwiegersohn war, und in dem Programm Anthol. lat. I, 79 (Bd. I, 57 Burm.) nennt sich Festus Avienus: *Musonî soboles, lare cretus Volsiniensi.*

7) Ebd. 6, 61.

billigte Sitte der Abtreibung und Aussetzung von Kindern[1]), bekämpft. Die milde Gesinnung, welche ihn hierin leitet, spricht sich auch in dem Satz aus, dass es des Menschen unwürdig sei, sich für Beleidigungen zu rächen; theils weil solche Verfehlungen in der Regel aus Unwissenheit entspringen, theils weil der Weise nicht wirklich verletzt werden könne, und nicht das Erleiden, sondern das Begehen des Unrechts für ein Uebel und eine Schande zu halten sei[2]). Wenn er jedoch mit diesem Grundsatz auch die gerichtliche Klage wegen Verletzungen ausschliessen will, so erkennt man auch hierin die Einseitigkeit eines Standpunkts, für welchen die Erhebung über das Aeussere in Gleichgültigkeit gegen dasselbe und Verkennung seines Zusammenhangs mit dem Innern umschlägt.

An Musonius schliesst sich sein berühmter Schüler **Epiktet** an, ein Phrygier, der unter Nero und seinen Nachfolgern in Rom lebte, unter Domitian nach Nikopolis gieng, und unter Trajan's Regierung gestorben zu sein scheint[3]). In den Reden dieses |

1) A. a. O. 75, 15. 84, 21 vgl. S. 732, 5.

2) A. a. O. 19, 16. 40, 9, Schl. 20, 61.

3) Epiktet's Vaterstadt war Hierapolis in Phrygien (Suid. Ἐπίκτ.). Er selbst war ein Sklave des Epaphroditus, des Freigelassenen Nero's (Suid. Epikt. Diss. I, 19, 19 ff. vgl. I, 1, 20. I, 26, 11. Gell. N. A. II, 18, 10. Macrob. Sat. I, 11, 45. Simpl. in Epict. Enchirid. c. 9, S. 102 Heins.), schwächlichen Körpers und lahm (Simpl. a. a. O. vgl. Epict. Enchir. 9. Celsus b. Orig. c. Cels. VII, 7. Suid. u. a.; nach Simpl. war er von Jugend auf lahm, nach Suid. wurde er es durch Krankheit, nach Celsus durch Misshandlung von Seiten seines Herrn, der ihn freilich, auch nach dem S. 735, 3 angeführten, hart behandelt haben mag), und lebte in tiefer Armuth (Simpl. a. a. O. und zu c. 33, 7. S. 272. Macrob. a. a. O.). Noch als Sklave hörte er Musonius (Epikt. Diss. I, 7, 32. 9, 29. III, 6, 10. 23, 29). In der Folge muss er frei geworden sein. Unter Domitian musste mit den übrigen Philosophen (s. o. 683, 2, Schl) auch Epiktet Rom verlassen (Gell. N. A. XV, 11, 5. Lucian. Peregr. 18); er begab sich nach Nikopolis in Epirus (Gell. a. a. O. Suid.), wo ihn Arrian hörte (Epikt. Diss. II, 6, 20. I, praef. vgl. III, 22, 52). Nach Suid. und Themist. or. V, 63 hätte er bis unter Mark Aurel's Regierung gelebt; diess ist aber chronologisch unmöglich. Selbst Spartian's Angabe (Hadr. 16), dass Hadrian *in summa familiaritate* mit ihm verkehrt habe, ist etwas verdächtig, da Hadrian's Regierungsantritt (117 n. Chr.) von der Zeit, in welcher Epiktet den Musonius in Rom gehört zu haben scheint, um mehr als 50 Jahre entfernt ist; doch kann es immerhin sein, dass seine letzten Lebensjahre noch auf Ha-

Philosophen, welche sein Bewunderer Arrianus[1]) aufgezeichnet hat[2]), wird die Aufgabe der Philosophie gleichfalls durchaus auf ihre sittliche Wirkung beschränkt. Philosophiren heisst nach

drian herabreichen, oder dass dieser Kaiser vor seiner Thronbesteigung mit ihm bekannt war. Er selbst erwähnt Diss. IV, 5, 17 vgl. III, 13, 9 Trajan's. Von dem Ansehen, in dem Epiktet bei Zeitgenossen und Späteren stand, zeugt u. a. GELLIUS, welcher ihn II, 18, 10 *philosophus nobilis*, XVII, 19, 4 *maximus philosophorum* nennt, und M. AUREL (πρ. ἑαυτ. I, 7), der seinem Lehrer Rusticus noch im Alter dafür dankt, dass er ihn mit Epiktet's Denkwürdigkeiten bekannt gemacht habe. Weiter vgl. m. LUCIAN. adv. Ind. 13 (welcher von einem Bewunderer Epiktet's erzählt, der seinen irdenen Leuchter um 3000 Drachmen erstand), SIMPL. in Enchir. Praef. S. 6 f. und viele andere.

1) Flavius Arrianus (den Namen Flavius bezeugt DIO CASS. LXIX, 15) war in dem bithynischen Nikomedien geboren und aufgewachsen, wo er auch Priester der Demeter und Kore war (Arrian. b. PHOT. Cod. 93). Unter Trajan treffen wir ihn bei Epiktet in Nikopolis (vor. und folg. Anm., vgl. LUCIAN. Alex. 2 u. a.); unter Hadrian, um 133 n. Chr., hält er als Präfekt von Kappadocien die feindseligen Albaner im Zaum (DIO CASS. a. a. O.). In der Folge stieg er bis zum Consulat auf (PHOT. cod. 58. SUID.; ἀνὴρ Ῥωμαίων ἐν τοῖς πρώτοις nennt ihn auch LUCIAN. Alex. 2). Schon hieraus sieht man, dass er, obwohl einer nikomedischen Familie angehörig (PHOT. cod. 58), das römische Bürgerrecht besass, mag nun er selbst oder einer seiner Vorfahren (etwa von einem der flavischen Kaiser) dasselbe erhalten haben. Auch athenischer Bürger war er, und wurde nach dem Manne, dem er als Schriftsteller und Feldherr nacheiferte, Ξενοφῶν oder νέος Ξεν. genannt (ARRIAN. De venat. 1, 4. 5, 6. PHOT. a. a. O. SUID.). Nach PHOT. a. a. O. und SUID. hätte er bis unter Mark Aurel gelebt. Ueber seine Schriften vgl. FABRIC. Biblioth. V, 91 ff. Harl. MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 586. Der Arrian, dessen Meteorologie öfters angeführt wird, ist nicht der Stoiker; vgl. IDELER Arist. Meteor. I, 138.

2) Es sind diess die Διατριβαὶ und das Ἐγχειρίδιον. Die ersteren schrieb Arrian, wie er im Vorwort bemerkt, nach Epiktet's Vorträgen, zunächst zu eigenem Gebrauch, möglichst wortgetreu nieder und veröffentlichte sie erst, als ohne sein Zuthun Abschriften davon genommen worden waren. Das „Handbuch" stellte er später, zum Theil aus den Dissertationen, zusammen (SIMPL. in Epict. Man. praef. Anf. nach einem Brief Arrian's an Massalenus). Auch über das Leben und das Ende Epiktet's hatte er geschrieben (SIMPL. a. a. O.). Die letztere Schrift ist wohl mit den 12 Büchern Ὁμιλίαι Ἐπικτήτου, welche PHOT. Cod. 58 nennt, identisch, von den 8 Büchern der Διατριβαὶ, die derselbe angibt, haben wir noch vier und aus den übrigen zahlreiche Bruchstücke, meist bei Stobäus. Ich führe Arrian's Schriften über Epiktet einfach unter Epiktet's Namen an. Dass dieser selbst vieles geschrieben habe (SUID.), ist offenbar falsch.

Epiktet | lernen, was zu begehren oder zu meiden ist [1]). Der Anfang der Philosophie ist das Bewusstsein der eigenen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit: wer gut werden soll, der muss erst überzeugt sein, dass er schlecht sei [2]). Der Philosoph ist ein Arzt, zu dem nicht die Gesunden kommen, sondern die Kranken [3]); er soll seine Schüler nicht blos belehren, sondern er soll ihnen helfen, er soll sie heilen; was nützt es da, seine Gelehrsamkeit vor ihnen zu zeigen, Lehrsätze, und wenn sie noch so wahr sind, zu entwickeln, durch Proben des Scharfsinns sie zum Beifall fortzureissen? Das wichtigste und nothwendigste ist vielmehr, dass er ihnen in's Gewissen rede, dass er sie zum Gefühl ihres Elends und ihrer Unwissenheit bringe, dass er den ernsten Entschluss zur Besserung in ihnen hervorrufe, dass er sie nicht in ihren Meinungen, sondern in ihrem Verhalten zu Philosophen mache [4]), dass er mit Einem | Wort jenen tiefen sittlichen Ein-

1) Diss. III, 14, 10: *καὶ σχεδὸν τὸ φιλοσοφεῖν τοῦτ' ἔστι, ζητεῖν πῶς ἐνδέχεται ἀπαραποδίστως ὀρέξει χρῆσθαι καὶ ἐκκλίσει.*

2) Diss. II, 11, 1: *ἀρχὴ φιλοσοφίας παρά γε τοῖς ὡς δεῖ καὶ κατὰ τὴν θύραν* [nicht: *θήραν*] *ἁπτομένοις αὐτῆς συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα.* Fr. 3 (Stob. Floril. 1, 48): *εἰ βούλει ἀγαθὸς εἶναι, πίστευσον ὅτι κακὸς εἶ.* Vgl. Seneca, oben S. 722, 3.

3) Diss. III, 23, 30: *ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον· οὐ δεῖ ἡσθέντας ἐξελθεῖν, ἀλλ' ἀλγήσαντας. ἔρχεσθε γὰρ οὐχ ὑγιεῖς* u. s. w. Vgl. Fr. 17 (Stob. Flor. IV, 94) und Musonius, oben S. 733, 2. 734, 5 f.

4) Diss. III, 23, 31 fährt Epikt. fort: Ihr kommt nicht als Gesunde, *ἀλλ' ὁ μὲν ὦμον ἐκβεβληκώς, ὁ δ' ἀπόστημα ἔχων, ὁ δὲ σύριγγα ἔχων, ὁ δὲ κεφαλαλγῶν. εἶτ' ἐγὼ καθίσας ὑμῖν λέγω νοημάτια καὶ ἐπιφωνημάτια, ἵν' ὑμεῖς ἐπαινέσαντές με ἐξέλθητε, ὁ μὲν τὸν ὦμον ἐκφέρων οἷον εἰσήνεγκεν, ὁ δὲ τὴν κεφαλὴν ὡσαύτως ἔχουσαν;* u. s. w. Und desshalb sollen die jungen Leute weite Reisen machen, Eltern und Angehörige verlassen, ihr Vermögen aufwenden, um deinen schönen Redensarten Beifall zuzurufen? (Ebenso III, 21, 8.) *τοῦτο Σωκράτης ἐποίει; τοῦτο Ζήνων; τοῦτο Κλεάνθης;* Aehnlich, um andere Aeusserungen zu übergehen, II, 19. Epiktet lässt sich hier fragen, was er vom *κυριεύων* (s. Bd. II, a. 230, 4) halte? und er antwortet, er habe sich noch keine Ansicht darüber gebildet, aber er wisse, dass sehr viel darüber geschrieben sei. Ob er Antipater's Schrift darüber gelesen habe? Nein, und er wolle sie auch nicht lesen; was denn der Leser davon habe? *Φλυαρότερος ἔσται καὶ ἀκαιρότερος, ἢ νῦν ἐστι.* Solche Dinge seien gerade so viel werth, als die Gelehrsamkeit der Grammatiker über Helena und die Insel der Kalypso. Aber auch mit den ethischen

druck auf sie hervorbringe, den Epiktet selbst von Musonius erfahren hatte, und den ebenso seine Schüler von ihm erfuhren [1]).

Auf diesem Standpunkt konnte natürlich auch Epiktet dem theoretischen Wissen als solchem nur einen sehr untergeordneten Werth beilegen; und es musste diess vor allem von dem Theile der Philosophie gelten, welcher mit der Ethik anerkanntermassen in dem entferntesten Zusammenhang stand, von der Logik. Die Hauptsache in der Philosophie ist die Anwendung ihrer Lehren; dieser zunächst steht der Beweis derselben; erst in dritter Reihe kommt die Lehre vom Beweis, die wissenschaftliche Methodik, denn diese ist nur um der Beweise, und die Beweise sind nur um der Anwendung willen nöthig [2]). So nützlich und unentbehr-

Lehren verhalte es sich in der Regel nicht anders. Man erzähle einander die Grundsätze eines Chrysippus und Kleanthes, wie man sich eine Geschichte aus Hellanikus erzähle; wenn man aber einen dieser Philosophenschüler während eines Schiffbruchs oder eines Verhörs vor dem Kaiser daran erinnern wollte, dass Tod und Verbannung kein Uebel seien, würde er es für eine empörende Verhöhnung halten. Was denn aber eine solche Philosophie nütze? Die That müsse zeigen, zu welcher Schule man gehöre. Aber da erweisen sich die meisten, welche sich Stoiker nennen, vielmehr als Epikureer, oder höchstens als Peripatetiker der schlaffsten Art. *Στωϊκὸν δὲ δείξατέ μοι, εἴ τινα ἔχετε δείξατέ μοι τινὰ νοσοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα, κινδυνεύοντα καὶ εὐτυχοῦντα* u. s. w. *ψυχὴν δειξάτω τις ὑμῶν ἀνθρώπου θέλοντος ὁμογνωμονῆσαι τῷ θεῷ . . . μὴ ὀργισθῆναι, μὴ φθονῆσαι . . . θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι . . . δείξατε. ἀλλ᾽ οὐκ ἔχετε. τί οὖν αὐτοῖς ἐμπαίζετε;* u. s. w. *καὶ νῦν ἐγὼ μὲν παιδευτής εἰμι ὑμέτερος· ὑμεῖς δὲ παρ᾽ ἐμοὶ παιδεύεσθε.* Meine Absicht ist, *ἀποτελέσαι ὑμᾶς ἀκωλύτους, ἀναναγκάστους, ἀπαραποδίστους, ἐλευθέρους, εὐροοῦντας, εὐδαιμονοῦντας, εἰς τὸν θεὸν ἀφορῶντας ἐν παντὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ.* Eure Absicht ist, diess zu lernen. *διὰ τί οὖν οὐκ ἀνύεται; εἴπατέ μοι τὴν αἰτίαν.* Es kann nur an euch oder an mir liegen, oder auch an beiden. *τί οὖν; θέλετε ἀρξώμεθά ποτε τοιαύτην ἐπιβολὴν κομίζειν ἐνταῦθα· τὰ μέχρι νῦν ἀφῶμεν· ἀρξώμεθα μόνον, πιστεύσατέ μοι καὶ ὄψεσθε.* Ein weiteres Beispiel von der Art, wie Epiktet seine Schüler ermahnte, gibt Diss. I, 9, 10—21.

1) Ueber Musonius vgl. S. 735; über Epiktet Arrian. Diss. Praef. 5 f. *ἐπεὶ καὶ λέγων αὐτὸς οὐδενὸς ἄλλου δῆλος ἦν ἐφιέμενος, ὅτι μὴ κινῆσαι τὰς γνώμας τῶν ἀκουόντων πρὸς τὰ βέλτιστα.* Sollten seine Reden in Arrian's Aufzeichnung diess nicht leisten: *ἀλλ᾽ ἐκεῖνο ἴστωσαν οἱ ἐντυγχάνοντες, ὅτι, αὐτὸς ὁπότε ἔλεγεν αὐτούς, ἀνάγκη ἦν τοῦτο πάσχειν τὸν ἀκροώμενον αὐτοῦ, ὅπερ ἐκεῖνος αὐτὸν παθεῖν ἠβούλετο.*

2) Man. c. 52. Anderswo (Diss. III, 2. II, 17, 15 f. 29 f.) unterscheidet

lich | daher die Logik auch sein mag, um uns vor Täuschungen zu bewahren, und so nothwendig immerhin Genauigkeit und Gründlichkeit auch in ihr ist [1]), so wenig ist sie doch Selbstzweck: nicht darauf kommt es an, dass wir den Chrysippus zu erklären und dialektische Schwierigkeiten zu lösen wissen, sondern darauf, dass wir den Willen der Natur kennen und befolgen, dass wir in unserem Thun und Lassen das Richtige treffen [2]): der alleinige unbedingte Zweck ist die Tugend, ein Werkzeug in ihrem Dienste die Dialektik [3]); die Kunst der Rede ohnedem nur ein untergeordnetes Hülfsmittel, welches mit der Philosophie als solcher gar nichts zu schaffen hat [4]). Diesen Grundsätzen gemäss scheint sich auch Epiktet mit dialektischen Fragen nicht viel beschäftigt zu haben; wenigstens enthalten die schriftlichen Denkmale seiner Lehre keine einzige logische oder dialektische Erörterung. Selbst die Zurückweisung der Skepsis macht ihm geringen Kummer: er erklärt es für die grösste Verstocktheit, augenscheinliche Dinge zu läugnen; er meint, er habe nicht Zeit, sich mit solchen Einwendungen herumzuschlagen, er für seine Person habe noch nie einen Besen ergriffen, wenn er ein Brod nehmen wollte; er findet, dass es die Skeptiker ebenso machen, dass sie gleichfalls den Bissen in den Mund stecken, und nicht in die Augen [5]); er hält ihnen höchstens den alten Einwurf entgegen, dass sie die Möglichkeit des Wissens nicht läugnen können, ohne seine Unmöglichkeit zu behaupten [6]). Von der eigentlichen Bedeutung der Skepsis und von der Nothwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Widerlegung hat er keine Ahnung. Ebensowenig

Epiktet drei Aufgaben der Philosophie: das erste und nothwendigste ist, dass sie uns von Affekten frei macht, das zweite, dass sie uns unsere Pflichten kennen lehrt, das dritte, dass sie unsere Ueberzeugungen durch unumstössliche Beweise befestigt; und er dringt darauf, dass man sich mit diesem letzten Punkt nicht eher befasse, als bis man mit den zwei ersten im reinen sei.

1) Diss. I, 7. c. 17. II, 25 vgl. S. 731, 1.

2) Diss. I, 4, 5 ff. II, 17, 27 ff. III, 2. c. 21, 1 ff. II, 19 (s. vor. Anm.) c. 18, 17 f. Man. 46.

3) Diss. I, 7, 1. Man. 52.

4) Diss. I, 8, 4 ff. II, 23.

5) I, 5. 27, 15 ff. II, 20, 28.

6) II, 20, 1 ff.

ist es ihm um naturwissenschaftliche Forschung zu thun, vielmehr stimmt er ausdrücklich dem Satze des Sokrates bei, dass die Untersuchung über die letzten Bestandtheile | und Gründe der Dinge unser Vermögen übersteige, und keinenfalls einen Werth hätte [1]). Setzt er daher auch im allgemeinen die stoische Weltansicht voraus, so hat er doch nicht allein keine eigenen Untersuchungen in diesem Gebiete angestellt, sondern auch in der Lehre seiner Schule sind es nur wenige Punkte, nur die allgemeinen Grundlagen der stoischen Weltanschauung, und insbesondere die theologischen Bestimmungen, die seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Er ist erfüllt von dem Gedanken an die Gottheit, die unsere Reden und Gesinnungen kennt, von der alles Gute herkommt, in deren Dienst der Philosoph steht, ohne deren Auftrag er nicht an sein Werk gehen, die er unablässig vor Augen haben soll [2]). Er beweist das Walten der Vorsehung aus der Einheit, der Ordnung und dem Zusammenhang des Weltganzen [3]); er rühmt die väterliche Fürsorge Gottes für die Menschen, die sittliche Vollkommenheit, die ihn zum Vorbild für uns macht [4]). Er erkennt in der Welt das Werk der Gottheit, welche alles auf's beste eingerichtet, das Ganze fehlerlos und vollkommen, alle seine Theile dem Bedürfniss des Ganzen entsprechend gebildet, welche alle Menschen zur Glückseligkeit bestimmt, und mit den Bedingungen derselben ausgerüstet hat [5]); er feiert im Geist seiner Schule die Zweckmässigkeit der Welt-

1) Fr. 75 (Stob. Flor. 80, 14): *τί μοι μέλει, φησὶ, πότερον ἐξ ἀτόμων, ἢ ἐξ ὁμοιομερῶν, ἢ ἐκ πυρὸς καὶ γῆς συνέστηκε τὰ ὄντα; οὐ γὰρ ἀρκεῖ μαθεῖν τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* u. s. w. *τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς χαίρειν ἐᾷν; ἅτινα τυχὸν μὲν ἀκατάληπτά ἐστιν ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ· εἰ δὲ καὶ τὰ μάλιστα θείη τις εἶναι καταληπτὰ, ἀλλ' οὖν τί ὄφελος καταληφθέντων;* u. s. f. Diese Erörterung gibt sich selbst allerdings durch das *φησὶ*, welches auch nachher wiederholt wird, zunächst als Erläuterung der sokratischen Ansicht; aber doch lässt sich nicht verkennen, dass Epiktet selbst diesen Standpunkt sich aneignet.

2) Ich werde hierauf in der dritten Abtheilung dieses Abschnitts noch einmal zurückkommen; vorläufig vgl. m. Diss. III, 22, 2. 23. 53. 21, 18. II, 14, 11. 18, 19. 19, 29. I, 16.

3) Diss. I, 14. 16. Man. 31, 1.

4) Diss. I, 6, 40. 9, 7. II, 14, 11 ff.

5) Diss. IV, 7, 6. III, 24, 2 f.

einrichtung, die uns auf jedem Schritte, wie er sagt, so augenscheinlich entgegentritt, dass unser ganzes Leben ein unablässiger Lobgesang auf die Gottheit sein sollte [1]), und er verschmäht es nicht, | diese Zweckmässigkeit, mit ihr, selbst in dem kleinsten und äusserlichsten aufzuzeigen [2]); er lässt sich in seinem Glauben auch durch die scheinbaren Uebel und Ungerechtigkeiten in der Welt nicht stören, da er von der Stoa auch diese mit der Vollkommenheit Gottes und seiner Werke vereinigen gelernt hat [3]). Dieser Vorsehungsglaube wird aber von Epiktet ächt stoisch zunächst immer auf das Weltganze bezogen, auf das Einzelne dagegen nur wiefern es durch den Zusammenhang des Ganzen bestimmt ist: wenn er uns zur Ergebung in den Willen der Gottheit ermahnt, so fällt diess in seinem Sinne mit der Forderung, dass man sich in die Naturordnung finde, zusammen [4]). Die Dinge, sagt er mit Musonius, können nicht anders geschehen, als sie geschehen, dem Wechsel, dem Gestirne und Elemente unterliegen, können wir uns nicht entziehen [5]), gegen die Weltordnung, der alles dient und gehorcht, dürfen wir uns nicht auflehnen [6]). So erwähnt er auch ausdrücklich der Lehre, in welcher es sich am stärksten ausspricht, dass nichts Einzelnes mehr sei, als ein verschwindendes Moment im Flusse des Ganzen, der Lehre von der Weltverbrennung [7]). Und wie sich Epiktet's religiöse Ueberzeugung nach dieser Seite an die Physik anschliesst, so schliesst sie sich andererseits, nach stoischer Sitte, an die

1) Diss. 1, 16.

2) Vgl. Diss. I, 16, 9 ff. und oben S. 172, 3 Schl.

3) M. s. hierüber S. 175, 4. 178, 2. 750, 1.

4) Diss. I, 12, 15 f. 28 f. II, 5, 24 ff. 6, 9 ff.

5) In dem schon S. 183, 1. 731, 3 erwähnten Bruchstück, welches anfängt: *ὅτι τοιαύτη ἡ τοῦ κόσμου φύσις καὶ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται· καὶ οὐχ οἷόν τε ἄλλως γίγνεσθαι τὰ γιγνόμενα, ἢ ὡς νῦν ἔχει.*

6) Fr. 136 (Stob. Flor. 108, 66): *πάντα ὑπακούει τῷ κόσμῳ καὶ ὑπηρετεῖ*, Erde, Meer, Gestirne, Pflanzen, Thiere, unser eigener Leib. Unser Urtheil allein darf sich ihm nicht widersetzen. *καὶ γὰρ ἰσχυρός ἐστι καὶ κρείσσων, καὶ ἄμεινον ὑπὲρ ἡμῶν βεβούλευται, μετὰ τῶν ὅλων καὶ ἡμᾶς συνδιοικῶν.* Auch für Epiktet fällt also, wie für seine ganze Schule, Gott mit der Welt zusammen.

7) Diss. III, 13, 4 ff., wo ähnlich, wie in der S. 144, 1 angeführten Stelle Seneca's, der Zustand des Zeus nach der Weltverbrennung geschildert ird.

Volksreligion an. Der stoische Pantheismus nimmt auch bei ihm den Polytheismus in sich auf: von dem göttlichen Urwesen sind die abgeleiteten Götterwesen zu unterscheiden[1]), und wenn alles von göttlichen Kräften | erfüllt ist, so ist auch alles voll von Göttern und Dämonen[2]). Die Wohlthaten dieser Götter geniessen wir unablässig, in allem, was aus der Natur und was von anderen Menschen uns zufliesst; sie zu läugnen ist um so unverantwortlicher, je grösser der Schaden ist, den man damit bei so vielen anrichtet[3]). Doch ist Epiktet's Verhältniss zur Volksreligion im ganzen ein sehr freies: er berührt die Volksgötter verhältnissmässig nur selten und flüchtig, ohne sich auf die allegorische Mythendeutung seiner Schule weiter einzulassen, und redet statt dessen gewöhnlich nur im allgemeinen von den Göttern oder der Gottheit oder auch von Zeus; er hat zwar mit Sokrates den Grundsatz, die Götter dem Herkommen gemäss nach Kräften zu verehren[4]), aber er weiss dabei recht wohl, dass der wahre Gottesdienst in Erkenntniss und Tugend besteht[5]); die Fabeln über die Unterwelt, die Anbetung verderblicher Wesen tadelt er[6]); und wenn er den Weissagungsglauben nicht antastet, so verlangt er doch, dass man die Weissagung entbehren könne, dass man ohne Furcht und Begierde, mit dem Erfolge zum voraus einverstanden, von ihr Gebrauch mache, dass man nicht erst die Wahrsager frage, wo es sich um Erfüllung einer Pflicht handelt[7]).

Vom höchsten Werth ist Epiktet der Glaube an die Gott-

1) Daher Diss. IV, 12, 11: *ἐγὼ δ᾽ ἔχω τίνι με δεῖ ἀρέσκειν, τίνι ὑποτετάχθαι, τίνι πείθεσθαι· τῷ θεῷ καὶ τοῖς μετ᾽ ἐκεῖνον*, II, 17, 25: *τῷ Διῒ . . . τοῖς ἄλλοις θεοῖς*, und III, 13, 4 ff. neben Zeus auch Here, Athene, Apollo, überhaupt die Götter, welche die Weltverbrennung nicht überdauern.

2) Diss. III, 13, 15: *πάντα θεῶν μεστὰ καὶ δαιμόνων.*

3) A. a. O. II, 20, 32 ff. (vgl. S. 312, 1), wo als Beispiel der Götter, deren Läugnung Epikt. tadelt, ausdrücklich Demeter, Kore und Pluton genannt werden; unverkennbar behält sich aber der Stoiker dabei die herkömmliche Umdeutung dieser Götter in den *φυσικὸς λόγος* vor.

4) Man. 31, 5.

5) Man. 31, 1 vgl. Diss. II, 18, 19; s. o. 311, 1.

6) Diss. III, 13, 15. I, 19, 6. 22, 16.

7) Diss. II, 7. Man. 32.

verwandtschaft des menschlichen Geistes: der Mensch soll sich seiner höheren Natur bewusst werden, er soll sich als einen Sohn Gottes, als einen Theil und Ausfluss der Gottheit betrachten, um aus diesem Gedanken das Gefühl seiner Würde und seiner sittlichen Verpflichtung, die Unabhängigkeit von allem Aeussern, die brüderliche Liebe zu seinen Mitmenschen und das Bewusstsein seines | Weltbürgerthums zu schöpfen [1]); und in demselben Sinne verwendet Epiktet, nach der Art seiner Schule, auch die Vorstellung vom Dämon, indem er unter diesem eben nur das Göttliche im Menschen versteht [2]). Dagegen suchen wir genauere anthropologische Untersuchungen vergebens bei ihm: selbst eine Frage, wie die nach der Unsterblichkeit, wird nur flüchtig berührt, und wenn auch aus seinen Aeusserungen darüber hervorgeht, dass er, vom stoischen Dogma abweichend, auf eine persönliche Fortdauer nach dem Tode verzichtet hat, so finden sich doch auch wieder Aussprüche, die folgerichtig auf die entgegengesetzte Annahme führen würden [3]). Ebensowenig wird die Frage

1) Diss. I, 3. c. 9. c. 12, 26 f. c. 13, 3. c. 14, 5 ff. II, 8, 11 ff. IV, 7, 7 f. vgl. S. 200, 2.

2) Diss. I, 14, 12 ff. vgl. S. 319, 2.

3) Epiktet's Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tode ist nicht ganz leicht anzugeben. Einerseits behandelt er nämlich (worauf ich auch an einem späteren Orte noch zurückkommen werde) die Seele als ein Wesen, welches dem Leibe von Hause aus fremd, sich sehnt, ihn zu verlassen, und zu seinem Ursprung zurückzukehren. So Fr. 176 (b. M. Aurel. IV, 41): *ψυχάριον εἶ, βαστάζον νεκρόν*, vgl. Diss. II, 19, 27: *ἐν τῷ σωματίῳ τούτῳ τῷ νεκρῷ*, ebd. I, 19, 9, namentlich aber Diss. I, 9, 10 ff. Er habe sich gedacht, sagt er hier seinen Schülern, sie würden, *ἐπιγνόντες τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς συγγένειαν, καὶ ὅτι δεσμά τινα ταῦτα προςηρτήμεθα, τὸ σῶμα καὶ τὴν κτῆσιν αὐτοῦ . . .*, diese Last abschütteln wollen, *καὶ ἀπελθεῖν πρὸς τοὺς συγγενεῖς*, sie würden ihm sagen: *οὐκέτι ἀνεχόμεθα μετὰ τοῦ σωματίου τούτου δεδεμένοι . . . οὐκ . . . συγγενεῖς τινες τοῦ θεοῦ ἐσμεν κἀκεῖθεν ἐληλύθαμεν; ἄφες ἡμᾶς ἀπελθεῖν ὅθεν ἐληλύθαμεν· ἄφες λυθῆναί ποτε τῶν δεσμῶν τούτων·* er seinerseits würde sie zu ermahnen haben, dass sie den Ruf der Gottheit abwarten; wenn dieser an sie ergehe, würde er ihnen zu sagen haben, *τότ' ἀπολύεσθε πρὸς αὐτόν*. Nach diesen Aeusserungen müsste man annehmen, Epiktet lasse die Seele mit Plato und der Mehrzahl der Stoiker nach dem Tode in ein besseres Leben bei der Gottheit übergehen. Andere Stellen jedoch machen es zweifelhaft, ob er dabei an eine persönliche Fortdauer gedacht hat. Diss. III, 13, 14 sagt er: wenn die Gottheit dem Menschen seinen Lebensunterhalt nicht mehr gewähre, so habe

der Willensfreiheit | genauer erörtert; indessen hat die Annahme, dass sich Epiktet von dem Determinismus seiner Schule nicht entfernte [1]), um so mehr für sich, da er wiederholt einschärft, alle Verfehlungen seien unfreiwillig, eine blosse Folge der unrichtigen Vorstellungen, denn es sei unmöglich, nicht zu begehren, was man für ein Gut hält [2]). Wie dieser Determinismus mit den sittlichen Bedürfnissen und Ermahnungen zu vereinigen ist, wird von unserem Philosophen nirgends angedeutet.

Auch in der Ethik dürfen wir aber von Epiktet keine tiefergehenden Untersuchungen erwarten. Wer sich in der Philosophie auf das praktisch nutzbare beschränken, die theoretische Forschung dagegen nur nebenher als Hülfsmittel für jenes betreiben will, dem fehlt es nothwendig auch für die Sittenlehre an der eigentlich wissenschaftlichen Grundlage und Behandlungsweise: es bleibt ihm daher nur übrig, sie in letzter Beziehung auf das unmittelbare Bewusstsein zu gründen. So versichert denn auch

man diess so anzusehen, als ob sie die Thüre öffnete, und ihm zuriefe, zu kommen; und auf die Frage: wohin denn? lautet die Antwort: *εἰς οὐδὲν δεινόν. ἀλλ᾿ ὅθεν ἐγένου, εἰς τὰ φίλα καὶ συγγενῆ, εἰς τὰ στοιχεῖα. ὅσον ἦν ἐν σοὶ πυρὸς, εἰς πῦρ ἄπεισιν· ὅσον ἦν γηδίου, εἰς γήδιον· ὅσον πνευματίου, εἰς πνευμάτιον· ὅσον ὑδατίου, εἰς ὑδάτιον.* Was aus der Seele wird, erfahren wir nicht; da aber bei der Voraussetzung ihrer persönlichen Fortdauer diess gerade vor allem gesagt sein müsste, so kann man nur schliessen, Epiktet lasse sie gleichfalls in die Elemente, Feuer und Luft, übergehen; als Pneuma oder als Feuer wird ja die Seele von den Stoikern allgemein beschrieben, und Epiktet wird sich hierin von seiner Schule nicht getrennt haben; die Sehkraft, nach stoischer Lehre ein Ausfluss des *ἡγεμονικὸν*, wird Diss. II, 23, 3 ausdrücklich als ein den Augen inwohnendes Pneuma bezeichnet. Die gleiche Ansicht ergibt sich aus Diss. III, 24, 93: *τοῦτο θάνατος, μεταβολὴ μείζων, οὐκ ἐκ τοῦ νῦν ὄντος εἰς τὸ μὴ ὂν, ἀλλ᾿ εἰς τὸ νῦν μὴ ὄν. οὐκέτι οὖν ἔσομαι; οὐκ· ἔσῃ, ἀλλ᾿ ἄλλο τι, οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει.* Hier wird wohl eine Fortdauer des Menschen behauptet, aber dieselbe ist keine persönliche, sondern nur eine Fortdauer seiner Substanz, er wird *ἄλλο τι*, ein anderes Individuum.

1) Es erhellt diess auch daraus, dass Epiktet den Vorzug des Menschen vor den Thieren nicht in den freien Willen setzt, sondern in das Bewusstsein (die *δύναμις παρακολουθητική*); Diss. I, 6, 12 ff. II, 8, 4 ff.

2) I, 18, 1—7. 28, 1—10. II, 26. III, 3, 2. III, 7, 15. Mit dem obigen streitet es nicht, wenn Epiktet auch wieder sagt (Fr. 180 bei Gell. XIX, 1; s. o. 82, 1), die Zustimmung sei Sache unseres freien Willens, denn das gleiche behaupteten die Stoiker überhaupt trotz ihres Determinismus.

Epiktet mit seinem Lehrer Musonius, die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze seien allen Menschen angeboren, und darüber seien auch alle einverstanden, aller Streit beziehe sich blos auf ihre Anwendung in gegebenen Fällen; die Philosophie solle diese natürlichen Begriffe nur entwickeln, und uns dazu anleiten, dass wir das Einzelne richtig darunter befassen, dass wir z. B. unter den Begriff des Guts nicht die Lust oder den Reichthum stellen u. s. w. Dabei wird zwar anerkannt, dass jene angeborenen | Begriffe für sich allein nicht ausreichen, dass in der Anwendung derselben die täuschende Meinung sich einmische [1]; aber da über die allgemeinen Grundsätze selbst, wie Epiktet glaubt, kein Streit ist, so hofft er den Zwiespalt der sittlichen Vorstellungen in der einfachen sokratischen Weise, von dem allgemein anerkannten ausgehend, durch kurze dialektische Erörterung zu lösen [2]; die schulmässigen Beweisführungen, die systematische Behandlung der Ethik erscheinen ihm zwar nicht werthlos, sofern sie immerhin unsere Ueberzeugung befestigen, aber auch nicht unentbehrlich [3].

Wollen wir etwas näher auf den Inhalt von Epiktet's Sittenlehre eingehen, so können wir als den Grundzug derselben das Bestreben bezeichnen, den Menschen durch Beschränkung auf sein sittliches Wesen frei und glücklich zu machen; woraus dann die doppelte Forderung hervorgeht, alle äusseren Erfolge mit unbedingter Ergebung zu ertragen, und allen auf das Aeussere gerichteten Begierden und Wünschen zu entsagen. Das ist nach Epiktet der Anfang und die Summe aller Weisheit, dass wir zu unterscheiden wissen, was in unserer Gewalt ist, und was nicht in unserer Gewalt ist [4]; der ist ein geborener Philosoph, welcher schlechthin nichts anderes begehrt, als frei zu leben, und sich vor keinem Begegniss zu fürchten [5]. In unserer Gewalt ist aber nur Eines, unser Wille, oder was dasselbe ist, nur der Gebrauch

1) I, 22, 1 f. 9. II, 11. c. 17, 1—13.

2) A. d. a. O., besonders II, 11, und II, 12, 5 f.

3) Vgl. S. 741, 2.

4) Man. 1, 1. 48, 1. Diss. I, 1, 21. 22, 9 f. Vgl. was S. 736, 1 aus Epiktet's Munde von Musonius angeführt ist.

5) Diss. II, 17, 29 vgl. I, 4, 18.

unserer Vorstellungen, alles übrige dagegen, wie es auch heissen möge, ist für uns ein Aeusseres, ein solches, das nicht in unserer Gewalt ist [1]). Nur jenes darf daher einen Werth für uns haben, nur in ihm dürfen wir Güter und Uebel, Glück und Unglück suchen [2]), und wir können es auch, denn alles Aeussere betrifft nicht unser Selbst [3]), unsern Willen dagegen, | unser eigentliches Wesen, kann nichts in der Welt, ja nicht die Gottheit könnte ihn zwingen [4]); nur auf dem Willen beruht aber unsere Glückseligkeit, nicht die äusseren Dinge als solche machen uns glücklich, sondern allein unsere Vorstellungen von den Dingen, und nicht darauf kommt es an, wie sich unsere äussere Lage gestaltet, sondern nur darauf, wie wir unsere Vorstellungen zu beherrschen und zu gebrauchen wissen [5]). So lange wir etwas ausser uns begehren oder meiden, hängen wir vom Glück ab; haben wir dagegen erkannt, was unser ist, und was nicht, beschränken wir uns mit unseren Wünschen auf unsere eigene vernünftige Natur, richten wir unser Streben und Widerstreben [6]) auf nichts, was nicht von uns selbst abhängt, dann sind wir frei und glückselig und kein Schicksal kann uns etwas anhaben: mag geschehen, was da will, so trifft es doch nie uns und das, wovon unser Wohl abhängt [7]). Und je vollständiger wir uns so in unserer Gesinnung von dem Aeusseren unabhängig gemacht haben, um so weniger werden wir uns auch der Einsicht verschliessen, dass alles, was geschieht, im Zusammenhang der Dinge nothwendig, und insofern an seinem Orte naturgemäss ist, wir

1) Vgl. S. 748, 4 und Man. 6. Diss. I, 25, 1. 12, 34. II, 5, 4 f. III, 3, 1. 14 ff. IV, 1, 100 u. a.

2) Vor. Anm. und Man. 19. Diss. III, 22, 38 ff. II, 1, 4. I, 20, 7 u. a.

3) I, 1, 21 ff. c. 18, 17. 29, 24. II, 5, 4. Man. c. 9 u. a.

4) I, 1, 23. 17, 27. II, 23, 19. III, 3, 10.

5) Man. 5. 16. 20. Diss. I, 1, 7 ff. II, 1, 4. c. 16, 24. III, 3, 18. 26, 34 f. u. a.

6) Hierüber s. m. S. 224, 1.

7) Man. 1. 2. 19. Diss. I, 1, 7 ff. 21 ff. c. 18, 17. 19, 7. 22, 10 ff. 25, 1 ff. II, 1, 4. 5, 4. 23, 16 ff. III, 22, 38. IV, 4, 23 u. ö. Gell. N. A. XVII, 19, 5, wo aus Epiktet angeführt ist, die schlimmsten Fehler seien die Unduldsamkeit gegen fremde Fehler und die Unenthaltsamkeit gegenüber von Dingen und Genüssen; die Kunst, glückselig und ohne Fehler zu leben, sei in den zwei Worten ἀνέχου und ἀπέχου beschlossen.

werden erkennen, dass sich an jedes Begegniss eine sittliche Thätigkeit anknüpfen und auch das Unglück als Bildungsmittel verwenden lässt; wir werden uns aus diesem Grunde in unser Schicksal unbedingt ergeben, das, was die Gottheit will, für besser halten, als was wir wollen, und gerade darin uns frei fühlen, dass wir mit allem, so wie es ist und geschieht, zufrieden sind: der Weltlauf wird unseren Wünschen entsprechen, weil wir ihn unverkürzt in unseren Willen aufgenommen haben [1]. | Auch die schwersten Erfahrungen werden den Weisen in dieser Stimmung nicht irre machen: nicht allein sein Vermögen, seinen Leib, seine Gesundheit und sein Leben, auch seine Freunde, seine Angehörigen, sein Vaterland wird er als etwas betrachten, das ihm nur geliehen, nicht geschenkt ist, dessen Verlust sein inneres Wesen nicht berührt [2]; und ebensowenig wird er sich durch fremde Fehler in seiner Gemüthsruhe stören lassen, er wird nicht erwarten, dass seine Angehörigen fehlerfrei seien [3], er wird nicht verlangen, dass ihm selbst kein Unrecht widerfahre, er wird selbst den grössten Verbrecher nur für einen Unglücklichen und Verblendeten halten, dem er nicht zürnen darf [4], denn er findet alles das, worüber die meisten ausser sich kommen, in der Natur der Dinge gegründet. So gewinnt der Mensch hier seine Freiheit, indem er sich mit seinem Wollen und Streben schlechthin auf sich selbst zurückzieht, alle äusseren Erfolge dagegen als ein unvermeidliches Schicksal mit vollkommener Ergebung sich aneignet.

Man wird nicht läugnen können, dass diese Grundsätze im ganzen die stoischen sind, aber man wird auch nicht übersehen,

1) S. o. 303, 1. 304, 1. Man. 8. 10. 53. Diss. I, 6, 37 ff. 12, 4 ff. 24, 1. II, 5, 24 ff. 6, 10. 10, 4 f. 16, 42. III, 20. IV, 1, 99. 131. 7, 20 u. a. Mit diesem Grundsatz hängt es zusammen, dass Epiktet den Selbstmord, welchen er mit seiner Schule als letzte Zuflucht offen hält, doch nur dann gestatten will, wenn ihn die Umstände unzweideutig fordern. M. s. Diss. I, 24, 20. 9, 16. II, 15, 4 ff. 6, 22. III, 24, 95 ff.

2) Man. 1, 1. c. 3. c. 11. c. 14. Diss. I, 15. 22, 10. III, 3, 5 u. a.

3) Man. 12, 1. 14 — noch weniger kann natürlich Mitleid über äusseres Unglück anderer Menschen zugegeben werden, wenn Epiktet auch human und inconsequent genug ist, den Ausdruck des Mitgefühls dennoch zu gestatten; Man. 16.

4) Diss. I, 18. c. 28.

dass durch die Moral Epiktet's nicht ganz derselbe Geist hindurchgeht, wie durch die des ursprünglichen Stoicismus. Einerseits neigt sich unser Philosoph dem Cynismus zu, wenn er die theoretische Wissenschaft, wie wir gesehen haben, geringschätzt; wenn er die Gleichgültigkeit gegen das Aeussere und die Ergebung in den Weltlauf so weit treibt, dass der Unterschied des Naturgemässen und Naturwidrigen, des Wünschenswerthen und des Verwerflichen, diese Hauptunterscheidungslehre der stoischen Moral gegen die cynische, seine Bedeutung für ihn fast verliert[1];

1) Jene Unterscheidung, bemerkt er in dieser Beziehung II, 5, 24 f., gelte nur, wiefern der Mensch für sich und abgesehen von seiner Stelle im Naturzusammenhang betrachtet werde. *τί εἶ; ἄνθρωπος. εἰ μὲν ὡς ἀπόλυτον σκοπεῖς, κατὰ φύσιν ἐστὶ ζῆσαι μέχρι γήρως, πλουτεῖν, ὑγιαίνειν· εἰ δ' ὡς ἄνθρωπον σκοπεῖς καὶ μέρος ὅλου τινὸς, δι' ἐκεῖνο τὸ ὅλον νῦν μέν σοι νοσῆσαι καθήκει, νῦν δὲ πλεῦσαι καὶ κινδυνεῦσαι, νῦν δ' ἀπορηθῆναι, πρὸ ὥρας δ' ἔστιν ὅτε ἀποθανεῖν. τί οὖν ἀγανακτεῖς; . . . ἀδύνατον γὰρ ἐν τοιούτῳ σώματι, ἐν τούτῳ τῷ περιέχοντι, τούτοις τοῖς συζῶσι, μὴ συμπίπτειν ἄλλοις ἄλλα τοιαῦτα. σὸν οὖν ἔργον, ἐλθόντα εἰπεῖν ἃ δεῖ, διαθέσθαι ταῦτα ὡς ἐπιβάλλει.* Was dem Menschen für ein Loos zufalle (war schon s. 3 vgl. c. 6, 1 gesagt), sei gleichgültig; *τῷ πεσόντι δ' ἐπιμελῶς καὶ τεχνικῶς χρῆσθαι, τοῦτο ἤδη ἐμὸν ἔργον ἐστίν.* Mit ähnlichen Bemerkungen war Epiktet allerdings bis zu einem gewissen Grade schon Chrysippus vorangegangen, von dem er Diss. II, 6, 9 die Worte anführt: *μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ᾖ τὰ ἑξῆς, ἀεὶ τῶν εὐφυεστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς τῶν τοιούτων ἐκλεκτικὸν ἐποίησεν. εἰ δέ γε ᾔδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὥρμων ἂν ἐπ' αὐτό. καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὥρμα ἂν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι.* Es konnte überhaupt in einem so streng deterministischen System, wie das stoische, dem Gegensatz des Naturwidrigen und Naturgemässen folgerichtig immer nur eine relative Geltung eingeräumt werden: vom Standpunkt des Ganzen aus erscheint hier alles, was geschieht, als naturgemäss, weil als nothwendig. Aber so wenig sich die älteren Stoiker durch ihren Determinismus vom Handeln abhalten liessen, ebensowenig liessen sie sich auch durch denselben in der Ueberzeugung von dem verschiedenen Werthverhältniss der Dinge irre machen, ohne die keine Auswahl unter denselben, und mithin auch kein Handeln möglich wäre (vgl. S. 257, 3). Wenn diese Folgerung bei Epiktet stärker hervortritt, so dass er sich der Adiaphorie Aristo's und der Cyniker annähert, so kommt darin nur der ganze Charakter seiner ethischen Lebensansicht zum Vorschein, in welcher die stoische Zurückziehung von der Aussenwelt zur Gleichgültigkeit gegen dieselbe, die Ergebung in das Schicksal zu thatlosem Dulden gesteigert, oder doch auf dem Wege dazu begriffen ist.

wenn | er es erhaben findet, selbst diejenigen äusseren Güter, welche uns das Schicksal ohne unser Zuthun darbietet, zu verschmähen [1]); wenn er in der Erhebung über die Gemüthsbewegungen bis zur Unempfindlichkeit fortgehen will [2]); wenn er uns das Mitleid und die Theilnahme für die Unsrigen wenigstens in Betreff ihrer äusseren Lage untersagt [3]); wenn er glaubt, der vollendete Weise werde sich der Ehe und der Kinderzeugung in dem gewöhnlichen Zustand der menschlichen Gesellschaft enthalten, da sie ihn seinem höheren Beruf entziehen, ihn von anderen Menschen und ihren Bedürfnissen abhängig machen, und für einen Lehrer der Menschheit, | seiner geistigen Nachkommenschaft gegenüber, keinen Werth haben [4]); wenn er uns ebenso von der Betheiligung am Staatsleben abräth, weil ihm jedes menschliche Gemeinwesen im Vergleich mit dem grossen Weltstaat zu gering ist [5]); wenn er sein philosophisches Ideal ausdrücklich unter dem Namen und in der Gestalt des Cynismus ausführt [6]). Auf der andern Seite herrscht aber bei Epiktet un-

1) Man. 15.

2) Diss. III, 12, 10: übe dich, Beleidigungen zu ertragen; εἶθ' οὕτω προβήσῃ, ἵνα, κἂν πλήξῃ σέ τις, εἴπῃς αὐτὸς πρὸς αὐτὸν ὅτι· δόξον ἀνδριάντας περιειληφέναι.

3) S. o. 750, 3.

4) III, 22, 67 ff. vgl. S. 296. Epiktet selbst war unverheirathet (Lucian. Demon. 55 vgl. Simpl. in Epict. Enchir. c. 33, 7. S. 272). III, 7, 19. I, 23, 4 f. hält er dann freilich auch wieder den Epikureern entgegen, ihre Verwerfung der Ehe und des Staatslebens untergrabe die menschliche Gesellschaft, und bei Lucian a. a. O. ermahnt er den Cyniker Demonax, eine Familie zu begründen, πρέπειν γὰρ καὶ τοῦτο φιλοσόφῳ ἀνδρὶ ἕτερον ἀνθ' αὑτοῦ καταλιπεῖν τῇ φύσει (worauf dieser ihm antwortet: „nun gut, so gib mir eine von deinen Töchtern"). Es ist diess aber nur der gleiche Widerspruch, den wir überhaupt in der stoischen Behandlung dieser Fragen wahrnehmen konnten. Der Grundsatz des naturgemässen Lebens und das Bedürfniss der menschlichen Gesellschaft verlangt das Familienleben, die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit des Weisen verbietet es. Bei Epiktet ist aber offenbar der letztere Gesichtspunkt im Uebergewicht, und es entsteht so eine ähnliche Ansicht, wie sie um dieselbe Zeit und später in der katholischen Kirche herrschend war: die Ehe wird empfohlen, aber die Ehelosigkeit gilt für besser und höher, und wird allen denen angerathen, die sich als Lehrer in den Dienst der Gottheit stellen.

5) Vgl. S. 296, 3.

6) III, 22. IV, 8, 30. I, 24, 6.

streitig eine weichere und mildere Stimmung, als in der älteren Stoa; der Philosoph stellt sich der unphilosophischen Welt nicht mit jenem stolzen Selbstvertrauen entgegen, das sie zum Kampf herausfordert, sondern die Ergebung in das Unvermeidliche ist sein erster Grundsatz; er tritt nicht als der zürnende Sittenprediger auf, welcher die Verkehrtheit der Menschen in dem schneidenden Tone der bekannten stoischen Sätze über die Thoren bestraft, sondern als der liebevolle Arzt, der ihre Uebel zwar heilen möchte, der sie aber weniger darum anklagt, als bemitleidet, der selbst dem grössten Unrecht nicht zürnt, sondern es lieber als unfreiwilligen Irrthum entschuldigt[1]; und wenn unserer Verbindung | mit anderen Menschen und der daraus entspringenden Pflichten gedacht wird, so stellen sich Epiktet auch diese Verhältnisse vorzugsweise von der Seite des Gemüths, als Sache der liebreichen Gesinnung dar: wir sollen unseren Verpflichtungen gegen die Götter, gegen unsere Angehörigen, gegen unsere Mitbürger nachkommen, denn wir dürfen nicht gefühllos sein, als ob wir von Stein wären[2]; wir sollen alle Menschen, und wenn sie auch unsere Sklaven wären, als Brüder behandeln, denn sie alle stammen gleichsehr von Gott ab[3]; wir sollen selbst denen,

1) M. s. hierüber, ausser S. 740, 3, die Stellen, welche S. 747, 2 angeführt sind, z. B. I, 18, 3: *τί ἔτι τοῖς πολλοῖς χαλεπαίνομεν; κλέπται, φησὶν, εἰσὶ καὶ λωποδύται. τί ἔστι τὸ κλέπται καὶ λωποδύται; πεπλάνηνται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. χαλεπαίνειν οὖν δεῖ αὐτοῖς ἢ ἐλεεῖν αὐτούς;* Es gebe ja kein grösseres Unglück, als über die wichtigsten Fragen im Irrthum zu sein, nicht die rechte Willensbeschaffenheit zu haben; warum man denen zürne, die dieses Unglück betroffen habe, man solle sie doch lieber bemitleiden. Und schliesslich zürne man ihnen doch nur, weil man sich von der Anhänglichkeit an die Dinge nicht losmachen könne, deren sie uns berauben; *μὴ θαύμαζέ σου τὰ ἱμάτια καὶ τῷ κλέπτῃ οὐ χαλεπανεῖς· μὴ θαύμαζε τὸ κάλλος τῆς γυναικὸς καὶ τῷ μοιχῷ οὐ χαλεπανεῖς μέχρι δ' ἂν ταῦτα θαυμάζῃς, σεαυτῷ χαλέπαινε μᾶλλον ἢ ἐκείνοις.*

2) Diss. III, 2, 4: das erste ist die Affektlosigkeit, das zweite die Pflichterfüllung: *οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα* u. s. w.

3) I, 13, wo Epiktet dem Herrn, der gegen seine Sklaven heftig ist, zuruft: *ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονε καὶ τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς; . . . οὐ μεμνήσῃ τίς εἶ καὶ τίνων ἄρχεις; ὅτι συγγενῶν, ὅτι ἀδελφῶν φύσει, ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων; . . . ὁρᾷς ποῦ βλέπεις; ὅτι εἰς τοὺς ταλαιπώρους τούτους νόμους τοὺς τῶν νεκρῶν; εἰς δὲ τοὺς τῶν θεῶν οὐ*

welche uns misshandeln, die Liebe eines Vaters oder eines Bruders nicht versagen [1]). Wie diese Sinnesweise mit Epiktet's religiöser Stimmung zusammenhängt, und wie sich von hier aus auch in dem theoretischen Theile der Philosophie eine Abweichung vom älteren Stoicismus vorbereitet, wird später noch zu berühren sein.

Epiktet's grösster Verehrer war nun Marcus Aurelius Antoninus [2]), und auch in seiner Auffassung des Stoicismus

βλέπεις; Vgl. hiezu, was S. 300, 2 aus Seneca, 301, 6. 302, 2 aus Musonius und Epiktet angeführt ist.

1) III, 22, 54: *δαίρεσθαι δεῖ αὐτὸν* (der Cyniker, der wahre Weise) *ὡς ὄνον καὶ δαιρόμενον φιλεῖν αὐτοὺς τοὺς δαίροντας, ὡς πατέρα πάντων, ὡς ἀδελφόν.* Vgl. Fr. 70 b. Stob. Floril. 20, 61, und über andere Stoiker, welche sich in dem gleichen Sinn äussern, S. 299, 4.

2) M. Annius Verus (denn so hiess er ursprünglich) wurde den 25. April 121 n. Chr. zu Rom geboren (Capitolin. Ant. Philos. 1), wo seine Familie, mit seinem Urgrossvater aus Spanien eingewandert, zu hohem Rang emporgestiegen war (a. a. O.). Seiner sorgfältigen Erziehung kam seine eigene Lernbegierde entgegen; sehr frühe zog ihn die Philosophie an, und schon im zwölften Jahre nahm er die Philosophentracht an, und unterzog sich Entbehrungen, deren Uebermass er nur auf Bitten seiner Mutter beschränkte (ebd. c. 2); seine Lehrer überhäufte er noch als Kaiser mit Beweisen der Dankbarkeit und Verehrung (ebd. c. 3 vgl. Ant. Pi. 10. Philostr. v. Soph. II, 9 und Dio Cass. LXXI, 1, welche über Sextus das gleiche erzählen, wie Cap. über Apollonius; vgl. S. 690 u.). Von Philosophen hörte er, ausser den a. a. O. genannten Stoikern, die Platoniker Sextus (aus Chäronea, Enkel Plutarch's, M. Aurel I, 9. Capitol. 3. Dio und Philostr. a. d. a. O. Eutrop. VIII, 12. Suid. *Μάρκ.*) und Alexander (M. Aurel. I, 12. Philostr. v. soph. II, 5, 2 f.), doch diesen wohl erst später, und den Peripatetiker Claudius Severus (Capitol. 3); unter den früheren Philosophen machte keiner auf ihn einen tieferen Eindruck, als Epiktet, wie diess schon S. 738, 3 g. E. nach M. Aur. I, 7 bemerkt ist. Auf Hadrian's Anordnung (über dessen Vorliebe für ihn Capitol. 1. 4. Dio Cass. LXIX, 15) von Antoninus Pius adoptirt, nahm er den Namen M. Aurelius an, nachdem er vorher eine Zeit lang den seines mütterlichen Grossvaters Catilius geführt hatte; bei seiner Thronbesteigung fügte er ihm noch den Beinamen Antoninus bei (Capitol. 1. 5. 7. Dio Cass. a. a. O.). Sein späteres Leben gehört der römischen Kaisergeschichte an, welche uns auf dem Throne der Cäsaren wohl manche kräftigere Fürsten, aber keinen edleren und reineren Charakter, keinen Mann von milderer Gesinnung, strengerer Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue zeigt. Indem ich daher auf Dio Cassius (B. LXXI), Capitolinus (Ant. Philos.; Ant. Pi.; Ver. Imp.) und Vulcatius (Avid. Cass.),

und | in seiner ganzen Denkweise steht er ihm sehr nahe. Mit jenem setzt er im allgemeinen die stoische Lehre voraus, aber ihm selbst liegen doch nur die Bestimmungen derselben am Herzen, welche zu dem sittlichen und religiösen Leben in näherer Beziehung | stehen. Zum Dialektiker und Physiker fühlt er sich nicht berufen [1]), und wenn er auch den Werth dieser Wissenschaften im allgemeinen einräumt [2]), ist er doch der Meinung, seine eigentliche Bestimmung könne man ohne vieles Wissen erreichen [3]), nicht darauf komme es an, dass man alles über und

und auf die bekannten Bearbeitungen dieses Theils der römischen Geschichte verweise, will ich hier das seltene Verhältniss, in dem M. Aurel als Cäsar und thatsächlicher Mitregent mit seinem gleich vortrefflichen Adoptiv- und Schwiegervater (138—161) stand, und dem er selbst I, 16. VI, 30 seiner Selbstgespräche ein so schönes Denkmal gesetzt hat, sowie seine eigene, von grossen öffentlichen Unglücksfällen (Hungersnoth und Pest in Rom 165/6), schweren Kriegen (mit den Parthern 162 ff., den Markmannen 166 ff. 178 ff.), gefährlichen Aufständen (die Bukolen in Aegypten um 170; Avidius Cassius in Syrien 175) heimgesuchte, durch die Schlaffheit seines Mitregenten Verus (gest. 172), die Sittenlosigkeit seiner Gemahlin Faustina, die Bösartigkeit und die Ausschweifungen seines Sohnes Commodus verbitterte Regierung nur kurz berühren. Den 17. März 180 starb M. Aurel, während des Feldzugs gegen die Markmannen, in Wien; nach Dio Cass. c. 33 an Gift, das ihm sein Sohn hatte reichen lassen. Ein Denkmal seiner Sinnesweise und seiner Philosophie sind die aphoristischen Aufzeichnungen, meist aus seinen späteren Jahren, welche in den Handschriften den Titel *εἰς ἑαυτὸν* oder *καθ' ἑαυτὸν* führen, aber auch unter anderen Bezeichnungen angeführt werden (Bach S. 6 f.). Neuere Monographieen über ihn von N. Bach De M. Aur. Antonino, Lpz. 1826. Dörgens, s. o. 693, 5. Meine Vortr. u. Abhandl. I, 89 ff. Cless M. Aurel's Selbstgespräche übers. u. erläut. Stuttg. 1866. Anderes b. Ueberweg Grundr. I, 223.

1) VII, 67: *καὶ μὴ, ὅτι ἀπήλπικας διαλεκτικὸς καὶ φυσικὸς ἔσεσθαι, διὰ τοῦτο ἀπογνῷς, καὶ ἐλεύθερος καὶ αἰδήμων καὶ κοινωνικὸς καὶ εὐπειθὴς θεῷ.*

2) So sagt er VIII, 13, der stoischen Dreitheilung der Philosophie entsprechend: *διηνεκῶς καὶ ἐπὶ πάσης, εἰ οἷόν τε, φαντασίας φυσιολογεῖν, παθολογεῖν, διαλεκτικεύεσθαι.*

3) S. vorl. Anm.; vgl. I, 17, wo er es unter den Wohlthaten der Götter aufführt, dass er in der Rede- und Dichtkunst und ähnlichen Studien, die ihn andernfalls vielleicht festgehalten haben würden, keine grösseren Fortschritte gemacht habe, und dass er (ebd. g. E.), als er sich der Philosophie zuwandte, es vermied, *ἀποκαθίσαι ἐπὶ τοὺς συγγραφεῖς, ἢ συλλογισμοὺς ἀναλύειν, ἢ περὶ τὰ μετεωρολογικὰ καταγίνεσθαι.*

unter der Erde ergrüble, sondern dass man mit dem Dämon im Innern verkehre und ihm in Lauterkeit diene[1]); je grösser die Schwierigkeiten seien, welche sich der Erforschung des Wirklichen entgegenstellen, um so mehr solle man sich an das halten, was in dem Wechsel der Dinge und der Ansichten uns allein Beruhigung verschaffen könne, an die Ueberzeugung, dass uns nichts widerfährt, was nicht der Natur des Weltganzen gemäss wäre, und dass niemand uns zwingen kann, gegen unser Gewissen zu handeln[2]). Nur diese praktischen Ueberzeugungen sind es daher, um die es ihm bei seiner Beschäftigung mit der Philosophie zu thun ist. Die Philosophie soll uns im Fluss der Erscheinung einen festen Halt, gegen die Eitelkeit alles Endlichen einen Schutz gewähren. Was ist das menschliche Leben? fragt er: ein Traum und ein Dunst, ein | Streit und eine Wanderschaft in der Fremde. Nur Eines vermag uns durch dasselbe zu geleiten, die Philosophie. Diese aber besteht darin, dass wir den Dämon in unserem Innern rein und lauter bewahren, erhaben über Lust und Schmerz, unabhängig von fremdem Thun und Lassen; dass wir alles, was uns begegnet, als göttliche Schickung annehmen, und das natürliche Ende unseres Daseins heiteren Muthes erwarten[3]). Die Aufgabe der Philosophie liegt also in

1) II, 13 vgl. II, 2. 3: *ἄφες τὰ βιβλία . . . τὴν δὲ τῶν βιβλίων δόξαν ῥίψον.*

2) V, 10: *τὰ μὲν πράγματα ἐν τοιαύτῃ τρόπον τινὰ ἐγκαλύψει ἐστὶν, ὥστε φιλοσόφοις οὐκ ὀλίγοις, οὐδὲ τοῖς τυχοῦσιν, ἔδοξε παντάπασιν ἀκατάληπτα εἶναι. πλὴν αὐτοῖς γε τοῖς Στωϊκοῖς δυςκατάληπτα δοκεῖ· καὶ πᾶσα ἡ ἡμετέρα συγκατάθεσις μεταπτωτή· ποῦ γὰρ ὁ ἀμετάπτωτος;* Gehen wir weiter zu den äusseren Dingen fort, so sind sie alle vergänglich und werthlos; fassen wir die Menschen in's Auge, so sind auch die Besten kaum zu ertragen. *ἐν τοιούτῳ οὖν ζόφῳ καὶ ῥύπῳ καὶ τοσαύτῃ ῥύσει . . . τί ποτ᾿ ἐστὶ τὸ ἐκτιμηθῆναι, ἢ τὸ ὅλως σπουδασθῆναι δυνάμενον, οὐδ᾿ ἐπινοῶ.* Es bleibt nur übrig, seine natürliche Auflösung in Ruhe abzuwarten, bis dahin aber *τούτοις μόνοις προςαναπαύεσθαι· ἑνὶ μὲν τῷ, ὅτι οὐδὲν συμβήσεταί μοι, ὃ οὐχὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων φύσιν ἐστίν· ἑτέρῳ δὲ, ὅτι ἔξεστί μοι μηδὲν πράσσειν παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα. οὐδεὶς γὰρ ὁ ἀναγκάσων τοῦτον παραβῆναι.*

3) II, 17: *τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμή· ἡ δὲ οὐσία ῥέουσα* u. s. w. *συνελόντι δὲ εἰπεῖν, πάντα, τὰ μὲν τοῦ σώματος ποταμὸς, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος· ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία· ἡ ὑστεροφημία δὲ λήθη. τί οὖν τὸ παραπέμψαι δυνάμενον; ἓν καὶ μόνον, φιλοσο-*

der Bildung des Charakters und der Beruhigung des Gemüths; nur nach ihrem Verhältniss zu dieser Aufgabe ist der Werth aller wissenschaftlichen Untersuchungen und Lehrsätze zu beurtheilen.

Für diesen Zweck sind nun unserem Philosophen aus dem theoretischen Theile des stoischen Systems hauptsächlich drei Punkte von Wichtigkeit. Einmal die Lehre von dem Fluss aller Dinge, von der Hinfälligkeit alles Daseins, von dem Kreislauf des Werdens und Vergehens, in dem nichts Einzelnes Bestand hat[1]), aber alles im Lauf der Zeiten wiederkehrt[2]); von der unablässigen Umwandlung, welcher selbst die Elemente unterliegen[3]), von dem Wechsel, der auch das Weltganze seiner dereinstigen Auflösung entgegenführt[4]). An diese Lehren knüpft sich ihm die Betrachtung, was für ein unbedeutender Theil des Ganzen, was für eine verschwindende Erscheinung im Strome des Weltlebens jeder Einzelne ist[5]), wie verkehrt es ist, sein Herz an das Vergängliche zu hängen, es als ein Gut zu begehren oder als ein | Uebel zu fürchten[6]), wie wenig wir uns beschweren dürfen, wenn auch wir keine Ausnahme von dem Gesetz machen, das für alle Theile der Welt gilt und gelten muss, auch wir unserer Auflösung entgegengehen[7]). Je lebhafter aber das Bewusstsein von der Wandelbarkeit alles Endlichen in ihm ist, um so grössere Bedeutung hat für ihn andererseits die Ueberzeugung, dass dieser Wechsel von einem höheren Gesetze beherrscht werde und den Zwecken der höchsten Vernunft diene; und so schliessen

φία. τοῦτο δὲ ἐν τῷ τηρεῖν τὸν ἔνδον δαίμονα ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ u. s. w. ἔτι δὲ τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα δεχόμενον, ὡς ἐκεῖθέν ποθεν ἐρχόμενα, ὅθεν αὐτὸς ἦλθεν· ἐπὶ πᾶσι δὲ τὸν θάνατον ἵλεῳ τῇ γνώμῃ περιμένοντα, ὡς οὐδὲν ἄλλο, ἢ λύσιν τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν ἕκαστον ζῷον συγκρίνεται. Aehnliche Aeusserungen über die Eitelkeit und Flüchtigkeit des Lebens und die Werthlosigkeit alles Aeussern II, 12. 15. IV, 3, Schl. (ὁ κόσμος ἀλλοίωσις· ὁ βίος ὑπόληψις). IV, 48. V, 33. VI, 36 u. ö.

1) IV, 36. 43. V, 13. 23. VIII, 6. IX, 19. 28 u. ö.

2) II, 14. VIII, 6.

3) II, 17, Schl. IV, 46.

4) V, 13. 32.

5) V, 23. IX, 32.

6) IV, 42. V, 23. VI, 15. IX, 28.

7) II, 17, Schl. VIII, 18. X, 7. 31. XII, 21.

sich hier jene Sätze über die Gottheit und die Vorsehung, über die Einheit und Vollkommenheit der Welt an, auf die Mark Aurel so oft zurückkommt. Der Glaube an Götter ist dem Menschen so unentbehrlich, dass es sich nicht verlohnte in einer Welt ohne Götter zu leben[1]; und ebensowenig können wir daran zweifeln, dass ihre Vorsehung alles umfasst, alles auf's vollkommenste und wohlthätigste eingerichtet hat[2], mag sich nun diese Fürsorge auf den Einzelnen unmittelbar als solchen, oder mag sie sich nur durch Vermittlung des Naturzusammenhangs auf ihn beziehen[3]. Derselbe göttliche Geist geht durch alles hindurch: wie der Stoff der Welt Einer ist, | so ist es auch ihre Seele[4]; es ist Eine vernünftig wirkende Kraft, welche alle Dinge durchdringt, alle Keimformen in sich trägt, und alles in festbestimmter Abfolge hervorbringt[5]. Die Welt bildet daher ein wohlgeordnetes lebendiges Ganzes, dessen Theile durch ein inneres Band in Uebereinstimmung und Zusammenhang erhalten

1) II, 11. Fragt man aber, woher wir vom Dasein der Götter wissen, die wir doch nicht sehen, so antwortet M. A. (XII, 28): wir glauben an sie, weil wir die Wirkung ihrer Macht erfahren; was aber das Nichtsehen betreffe, so sei diess theils nicht richtig, denn sie (d. h. ein Theil von ihnen, die Gestirne) seien auch sichtbar, theils glauben wir ja an unsere Seele gleichfalls ohne sie zu sehen; vgl. Xenoph. Mem. IV, 3, 14.

2) II, 3: *τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά.* XII, 5: *πάντα καλῶς καὶ φιλανθρώπως διατάξαντες οἱ θεοί.* II, 4. 11. VI, 44 u. a.

3) Zwischen diesen beiden Annahmen will uns M. Aurel die Wahl lassen, wogegen er die dritte, dass die Götter sich um nichts bekümmern, als eine frevelhafte und alle Religion vernichtende beseitigt, wiewohl er auch für diesen Fall daran festhält, dass selbst dann der Mensch immer noch selbst für sich und sein wahres Wohl sorgen könnte; VI, 44 s. o. 163, 3. Ebenso IX, 28: *ἤτοι ἐφ' ἕκαστον ὁρμᾷ ἡ τοῦ ὅλου διάνοια*, dann gieb dich damit zufrieden; *ἢ ἅπαξ ὥρμησε, τὰ δὲ λοιπὰ κατ' ἐπακολούθησιν ... τὸ δὲ ὅλον, εἴτε θεὸς, εὖ ἔχει πάντα· εἴτε τὸ εἰκῆ, μὴ καὶ σὺ εἰκῇ.* Daher III, 11: *διὸ δεῖ ἐφ' ἑκάστου λέγειν, τοῦτο μὲν παρὰ θεοῦ ἥκει· τοῦτο δὲ κατὰ τὴν σύλληξιν καὶ τὴν συμμηρυομένην σύγκλωσιν* u. s. w. Die gleiche Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer göttlicher Ursächlichkeit, Gott und Verhängniss, begegnete uns schon S. 143, 2. 339, 1.

4) XII, 30. IX, 8. IV, 40; s. o. 200, 2. 140.

5) S. o. 159, 2. 3. V, 32: *τὸν διὰ τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον καὶ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένας οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν.*

werden [1]); und alles darin ist auf's schönste und zweckmässigste eingerichtet, das schlechtere um des besseren, das vernunftlose um des vernünftigen willen gemacht [2]). Auch das, was uns lästig und zwecklos erscheint, hat für den Haushalt des Ganzen seinen guten Zweck, auch die Uebel, welche mit der göttlichen Güte und Weisheit zu streiten scheinen, sind theils nur die unvermeidliche Rückseite des Guten, theils nur ein solches, von dem das innere Wesen und die wahre Glückseligkeit des Menschen nicht berührt wird [3]). Und nicht zufrieden, in dem gewöhnlichen Verlaufe der Dinge die Spuren der göttlichen Vorsehung zu erkennen, will Antonin, im Geist seiner Schule, auch die ausserordentlichen Offenbarungen der Gottheit in Träumen und Weissagungen [4]), über die er selbst Erfahrungen gemacht zu haben glaubte [5]), nicht läugnen; über das Verhältniss dieser Offenbarungen zum Naturzusammenhang [6]) spricht er sich jedoch so wenig, als über das seiner Götter zu den Volksgöttern [7]), näher aus, und | in anderen Stücken will er von dem Aberglauben seiner Zeit nichts

1) IV, 40 s. o. S. 140. Weiteres S. 169, 1. 2.

2) S. o. 170, 1. V, 16. 30 u. a.

3) Vgl. S. 174, 2. 175, 2. 176, 3. 177, 1. 178, 1. 2. II, 11: *τοῖς μὲν κατ' ἀλήθειαν κακοῖς ἵνα μὴ περιπίπτῃ ὁ ἄνθρωπος, ἐπ' αὐτῷ τὸ πᾶν ἔθεντο· τῶν δὲ λοιπῶν εἴ τι κακὸν ἦν καὶ τοῦτο ἂν προΐδοντο, ἵνα ἐπῇ πάντῃ τὸ μὴ περιπίπτειν αὐτῷ· ὃ δὲ χεῖρω μὴ ποιεῖ ἄνθρωπον, πῶς ἂν τοῦτο βίον ἀνθρώπου χεῖρω ποιήσειεν;* XII, 5 u. a. St.

4) IX, 27: auch den Schlechten muss man freundlich sein; *καὶ οἱ θεοὶ δὲ παντοίως αὐτοῖς βοηθοῦσι, δι' ὀνείρων, διὰ μαντειῶν.*

5) I, 17, g. E., wo der *βοηθήματα δι' ὀνείρων* erwähnt wird, die ihm selbst, unter anderem gegen Blutspeien und Schwindel, zutheil geworden seien.

6) Welches die älteren Stoiker so viel beschäftigt hatte (s. o. S. 339 f.).

7) M. Aurel redet immer nur im allgemeinen von den *θεοὶ* oder dem *θεός*, für den er auch oft „Zeus" setzt; in Betreff der Volksgötter folgte er ohne Zweifel, wie Epiktet, den allgemeinen Annahmen seiner Schule, hielt aber ebendesswegen um so mehr an dem bestehenden öffentlichen Kultus fest, der für ihn als Oberhaupt des römischen Staats ohnedem eine politische Nothwendigkeit war, und so begreift es sich, wenn ihm das Christenthum als Auflehnung gegen die Staatsgesetze, die Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer als ein grundloser Trotz (*ψιλὴ παράταξις* XI, 3) erschien, der durch Strenge zu brechen sei: unter seiner Regierung fanden bekanntlich heftige Christenverfolgungen statt. Näheres hierüber in meinen Vortr. u. Abhandl. I, 106 ff.

wissen [1]). — Für die ursprünglichste Offenbarung der Gottheit gilt ihm aber der menschliche Geist selbst, als ein Theil und Ausfluss der Gottheit, der Dämon in unserem Inneren, von dem allein unser Glück und unsere Unseligkeit abhängt; und diese Lehre von der Gottverwandtschaft des Menschen ist der dritte von den Punkten, welche als massgebend für seine Weltanschauung hervortreten [2]); wogegen er von der stoischen Lehre über die Fortdauer nach dem Tode durch die Annahme abweicht, dass die Seelen einige Zeit nach der Trennung vom Körper in ähnlicher Weise in die Weltseele oder die Gottheit zurückkehren, wie der Leib in die Elemente [3]).

Der Schwerpunkt seiner Philosophie liegt aber für Antoninus, wie bemerkt, in dem sittlichen Leben des Menschen, und hier | gerade tritt auch seine Verwandtschaft mit Epiktet am stärksten hervor; doch brachte es schon der Gegensatz ihrer Nationalität und ihrer Lebensstellung mit sich, dass der römische Kaiser in seiner Weltansicht einen kräftigeren Charakter zeigt, und die

1) I, 6 rühmt er an Diognet, ihm verdanke er *τὸ ἀπιστητικὸν τοῖς ὑπὸ τῶν τερατευομένων καὶ γοήτων περὶ ἐπῳδῶν καὶ περὶ δαιμόνων ἀποπομπῆς καὶ τῶν τοιούτων λεγομένοις.*

2) M. vgl. über diese Bestimmung, auf die er sehr oft zurückkommt, was S. 200, 2. 319, 2 angeführt ist.

3) Einige Stellen, woraus sich diese Ansicht bei M. Aurel ergibt, sind schon S. 202 nachgewiesen. Die entscheidendste ist IV, 21: wie die Leiber, welche begraben werden, zwar noch eine Zeit lang dauern, dann aber verwesen, *οὕτως αἱ εἰς τὸν αἰθέρα μεθιστάμεναι ψυχαὶ, ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι, μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται, εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον χώραν ταῖς προσσυνοικιζομέναις παρέχουσι.* Auf den gleichen Vorgang bezieht sich IV, 14: *ἐνυπέστης* [= *ἐν τῷ ὅλῳ ὑπέστης*] *ὡς μέρος. ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν.* V, 13: *ἐξ αἰτιώδους καὶ ὑλικοῦ συνέστηκα· οὐδέτερον δὲ τούτων εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεται ὥσπερ οὐδὲ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπέστη* u. s. w. Weiter vgl. XII, 5: wie es sich mit der göttlichen Gerechtigkeit vertrage, dass auch die frömmsten Leute sterben, um nicht wiederzukehren (*ἐπειδὰν ἅπαξ ἀποθάνωσι μηκέτι αὖθις γίνεσθαι, ἀλλ' εἰς τὸ παντελὲς ἀπεσβηκέναι*)? worauf nicht etwa geantwortet wird, die Voraussetzung sei falsch, sondern vielmehr umgekehrt: *τοῦτο δὲ εἴπερ καὶ οὕτως ἔχει, εὖ ἴσθι, ὅτι, εἰ ὡς* (zu streichen oder durch *πως* zu ersetzen) *ἑτέρως ἔχειν ἔδει, ἐποίησαν ἄν.* Ferner II, 17, Schl. V, 33. VIII, 18. IX, 32. X, 7. 31. XI, 3. XII, 1. 21. 31.

Pflichten des Einzelnen gegen die menschliche Gesellschaft nachdrücklicher festhält, als der phrygische Freigelassene. Im übrigen erscheinen auch bei ihm als die ethischen Grundbestimmungen die Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, die Ergebung in den Willen der Gottheit, die innigste und schrankenloseste Menschenliebe [1]). Was kümmerst du dich um fremdes, ruft er dem Menschen zu, ziehe dich in dich selbst zurück, nur in deinem Innern findest du Ruhe und Wohlsein; besinne dich auf dich selbst, pflege den Dämon in dir, löse dein wahres Selbst von allem dem ab, was ihm nur äusserlich anhängt; bedenke, dass nichts Aeusseres deine Seele berühren kann, dass es nur deine Vorstellungen sind, welche dich belästigen, dass nichts dir schadet, wenn du nicht meinst, es schade dir; erwäge, dass alles wandelbar und nichtig ist, dass nur in deinem Innern eine unversiegbare Quelle des Glücks strömt, dass die leidenschaftslose Vernunft die einzige Burg ist, in welche sich der Mensch flüchten muss, wenn er unüberwindlich werden will [2]). Seine vernünftige Thätigkeit ist ja das einzige, worin ein vernunftbegabtes Wesen sein Glück und seine Güter zu suchen hat [3]); alles andere dagegen, alles, was mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen in keinem Zusammenhang steht, ist | weder ein Gut noch ein Uebel [4]). Wer sich auf sein inneres Wesen beschränkt, und sich von allem Aeusseren losgemacht hat, in dem ist jeder Wunsch und jede Begierde erloschen, er ist in jedem Augenblick mit der

1) M. Aurel selbst hebt öfters diese Stücke, bald alle drei, bald zwei davon, als die Hauptsache hervor. So in den S. 756, 2. 3 angeführten Stellen die Reinheit und Freiheit des inneren Lebens und die Ergebung in den Weltlauf, III, 4 neben ihnen die Erinnerung an die Verwandtschaft aller Menschen und die Pflicht der Fürsorge für alle. Das gleiche liegt der Sache nach in der Aeusserung V, 33: das wesentliche sei, *θεοὺς μὲν σέβειν καὶ εὐφημεῖν, ἀνθρώπους δὲ εὖ ποιεῖν, καὶ ἀνέχεσθαι αὐτῶν καὶ ἀπέχεσθαι* (vgl. hiezu S. 749, 7)· *ὅσα δὲ ἐκτὸς ὅρων τοῦ κρεαδίου καὶ τοῦ πνευματίου, ταῦτα μεμνῆσθαι μήτε σὰ ὄντα, μήτε ἐπὶ σοί.* Da er aber nicht auf systematische Aufzählung ausgeht, kann man in dieser Beziehung keine durchgängige Gleichmässigkeit bei ihm erwarten.

2) II, 13. III, 4. 12. IV, 3. 7. 8. 18. V, 19. 34. VII, 28. 59. VIII, 48. XII, 3 u. ö.

3) S. o. 210, 2. 3. 212, 4.

4) S. S. 216, 1 Schl. 218, 1. VIII, 10. IV, 39.

Gegenwart zufrieden, er schickt sich mit unbedingter Ergebung in den Weltlauf, er glaubt, dass nichts geschehe, als der Wille der Gottheit, dass das, was dem Ganzen frommt und in seiner Natur liegt, auch für ihn selbst das beste sei, dass dem Menschen nichts begegnen könne, was er nicht zum Stoff für eine vernünftige Thätigkeit machen könnte [1]; er kennt aber auch andererseits für sich selbst keine höhere Aufgabe, als die, dem Gesetz des Ganzen zu folgen, den Gott in seinem Busen durch strenge Sittlichkeit zu ehren, in jedem Augenblick als Mann (und als Römer, fügt der kaiserliche Philosoph bei) seine Stelle auszufüllen [2], und dem Ende seines Lebens, ob es nun früher oder später eintrete, mit der ruhigen Heiterkeit entgegenzusehen, welche sich einfach in dem Gedanken an das Naturgemässe befriedigt [3]. Wie könnte sich aber der Mensch als Theil der Welt fühlen, und dem Weltgesetz unterordnen, ohne sich zugleich auch als Glied der Menschheit zu betrachten und in dem Wirken für die Menschheit seine schönste Aufgabe zu finden [4], und wie könnte er dieses, wenn er nicht auch seinem engeren Vaterland alle die Aufmerksamkeit zuwendet, welche seine Stellung von ihm fordert [5]? Nicht einmal die unwürdigeren Mitglieder der menschlichen Gesellschaft will Antonin von seiner Liebe ausschliessen. Er erinnert uns, dass es dem Menschen gezieme, auch die Strauchelnden zu lieben, auch der Undankbaren und feindselig Gesinnten sich anzunehmen; er heisst uns bedenken, dass alle Menschen unsere Verwandte seien, dass in allen derselbe göttliche Geist lebe; dass man nicht erwarten könne, keine Schlechtigkeit in der | Welt zu finden, dass aber auch die Fehlenden doch nur unfreiwillig und nur desshalb fehlen, weil sie ihr wahres Bestes nicht erkennen; dass der, welcher Unrecht thut, nur sich selbst beschädige, unser eigenes Wesen dagegen durch keine Handlung

1) X, 1. III, 12. II, 3. 16. IV, 23. 49. VI, 45. X, 6. VIII, 7. 35 u. ö. vgl. S. 177, 2. 178, 1. Daher der Grundsatz (X, 40 vgl. V, 7), dass man die Gottheit um keinen äusseren Erfolg, sondern nur um die Gesinnung bitten solle, welche nichts Aeusseres weder begehrt noch fürchtet.

2) II, 5. 6. 13. 16. 17. III, 5. 16. u. a.

3) II, 12. 14. 17. III, 3. IX, 3. XI, 3 vgl. S. 757, 7.

4) Das nähere hierüber wurde schon S. 286 f. 301 f. beigebracht.

5) Vgl. S. 297, 2. 3.

eines andern Schaden leiden könne; er verlangt daher, dass wir uns durch nichts im Gutesthun irre machen lassen, dass wir die Menschen entweder belehren oder ertragen, und ihre Fehler, statt darüber zu zürnen oder zu erstaunen, nur bemitleiden, und verzeihen [1]). Es ist bekannt, in welchem Umfang Antonin selbst dieser Vorschrift nachzukommen gewusst hat [2]). Aus seinem Leben wie aus seinen Worten tritt uns ein Adel der Seele, eine Reinheit der Gesinnung, eine Gewissenhaftigkeit [3]), eine Pflichttreue, eine Milde, eine Frömmigkeit und Menschenliebe entgegen, die wir in jenem Jahrhundert und auf dem römischen Kaiserthron doppelt bewundern müssen. Dass sie selbst in den Zeiten des tiefsten Sittenverfalls noch einen Musonius, einen Epiktet, einen Mark Aurel bilden konnte, wird der stoischen Philosophie stets zum unvergänglichen Ruhme gereichen. Aber einen wissenschaftlichen Fortschritt hat sie durch diese Männer nicht gemacht; und wenn allerdings die Härte der stoischen Sittenlehre durch sie gemildert wurde, wenn die Gefühle des Wohlwollens und der opferwilligen Menschenliebe bei ihnen eine Stärke und Innigkeit erlangten, wie sie uns im älteren Stoicismus nicht begegnet, so kann uns doch selbst dieser Gewinn, so gross er an sich selbst ist, für den Mangel einer methodischeren und erschöpfenderen philosophischen Forschung nicht entschädigen [4]).

10. Die Cyniker der Kaiserzeit.

Von diesem späteren Stoicismus unterscheidet sich nun der gleichzeitige Cynismus nur durch die Einseitigkeit und Rücksichtslosigkeit, | mit der er die gleiche Richtung verfolgt hat. Der Stoicismus hatte sich ursprünglich aus dem Cynismus herausgebildet, indem der cynischen Lehre von der Unabhängigkeit

1) VII, 22: ἴδιον ἀνθρώπου τὸ φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας u. s. w. ebd. c. 26. II, 1. 16. III, 11, g. E. IV, 3. V, 25. VIII, 8. 14. 59. IX, 4. 42. XI, 18. XII, 12 u. ö.

2) Vgl. Vortr. und Abhandl. I, 96 f. 98 f. 101 f.

3) Wie sie sich unter anderem in den wiederholten Aeusserungen der Unzufriedenheit mit sich selbst (IV, 37. V, 5. X, 8), und der Aufforderung zu strenger Selbstprüfung V, 11 ausspricht.

4) Einiges weitere, was Mark Aurel's Anthropologie und Theologie betrifft, wird im dritten Abschnitt noch besprochen werden.

des tugendhaften Willens die Grundlage einer umfassenden wissenschaftlichen Weltbetrachtung gegeben, und sie selbst in Folge dessen mit den Anforderungen der Natur und des menschlichen Lebens in ein angemesseneres Verhältniss gesetzt wurde. Vernachlässigte man diese theoretische Begründung der Sittlichkeit, so trat der Stoicismus wieder auf den Standpunkt des Cynismus zurück: der Einzelne war auch für seine sittliche Thätigkeit auf sich selbst und sein persönliches Tugendstreben beschränkt; statt die Regeln seines Verhaltens aus der Einsicht in die Natur der Dinge und des Menschen zu schöpfen, musste er sich an sein unmittelbares Bewusstsein, seinen persönlichen Takt und sittlichen Trieb halten; die Philosophie wurde aus einer Wissenschaft und einer auf Wissenschaft gegründeten Lebensrichtung zu einer blossen Charakterbestimmtheit, wenn nicht gar zu einer äusseren Form, und es war nicht zu vermeiden, dass sie in dieser einseitig subjektiven Fassung mit der allgemeinen Sitte und auch mit berechtigten sittlichen Anforderungen nicht selten in Streit gerieth. Wir konnten diese Hinneigung des Stoicismus zum Cynismus schon bei den späteren Stoikern, namentlich bei Musonius und Epiktet, bemerken, von welchen der letztere ja auch ausdrücklich den wahren Philosophen als Cyniker beschreibt und bezeichnet. Auf demselben Wege trafen wir die Schule der Sextier, ohne dass sich doch diese, so viel uns bekannt ist, Cyniker genannt hätten; und es lässt sich nicht verkennen, dass die Zustände, welche das letzte Jahrhundert der römischen Republik und das erste der Kaiserherrschaft bezeichnen, die allgemeine Sittenlosigkeit und Ueppigkeit und der auf allen lastende Druck, Veranlassung genug boten, der Noth und dem Verderben der Zeit in ähnlicher Weise entgegenzutreten, wie diess einst unter analogen, wenn auch viel erträglicheren Verhältnissen, von einem Diogenes und Krates geschehen war[1]). Bald nach dem Anfang der christlichen Zeitrechnung taucht denn auch der Name der Cyniker wieder auf, und es sammelt sich unter diesem Namen eine zahlreiche Schaar, theils von wirklichen, theils von blos angeblichen Philosophen, welche sich mit offener Geringschätzung aller rein wissenschaftlichen Thätigkeit die praktische Be-

1) Vgl. Bernays Lucian u. d. Kyniker 27 f.

freiung des Menschen von unnöthigen Bedürfnissen, eiteln Bestrebungen und störenden Gemüthsbewegungen zur einzigen Aufgabe setzen, und welche dabei noch weit mehr als die Stoiker, in bestimmt ausgesprochenem, auch in Tracht und Lebensweise sich darstellendem Gegensatz gegen die Masse der Menschen und ihre Gewohnheiten, als berufsmässige Sittenprediger und moralische Aufseher über die anderen auftreten. Dass sich unter diesem Aushängeschild eine | Menge unreiner Elemente versteckte, dass ein grosser, vielleicht der grössere Theil dieser antiken Bettelmönche durch Aufdringlichkeit, Unverschämtheit, Marktschreierei, durch ein pöbelhaftes und ungesittetes Betragen, durch Schmarotzen, und trotz des Bettlerlebens auch durch Gewinnsucht den Namen der Philosophie in Verachtung brachte, ist nicht zu läugnen, und schon aus dem einzigen Lucian zu beweisen[1]; doch werden wir finden, dass es andererseits der neuen

1) Z. B. *De morte Peregrini;* Piscat. 44 f. 48; Symp. 11 f. Fugit. 16, auch Nigr. 24 f. Aehnliche Klagen werden aber auch von anderen erhoben. Schon Seneca warnt seinen Lucilius ep. 5, 1 vor der auffallenden Lebensweise derer, *qui non proficere sed conspici cupiunt*, vor dem *cultus asper*, dem *intonsum caput*, der *neglegentior barba*, dem *indictum argento odium*, dem *cubile humi positum*, *et quicquid aliud ambitio perversa via sequitur*, lauter Züge des neuen Cynismus, und auf denselben bezieht sich ohne Zweifel auch ep. 14, 14 (vgl. 103, 5): *non conturbabit sapiens publicos mores nec populum in se vitae novitate convertet.* Auch Epiktet III, 22, 50 unterscheidet scharf zwischen der inneren Freiheit und den übrigen sittlichen Eigenschaften des wahren Cynikers, und dem, was manche an ihre Stelle setzen: *πηρίδιον καὶ ξύλον καὶ γνάθοι μεγάλαι· καταφαγεῖν πᾶν ὃ ἐὰν δῷς, ἢ ἀποθησαυρίσαι, ἢ τοῖς ἀπαντῶσι λοιδορεῖν ἀκαίρως, ἢ καλὸν τὸν ὦμον δεικνύειν* u. s. w., und um dieselbe Zeit sagt Dio Chrysost. or. 34, S. 33 R., mit Beziehung auf seine Philosophentracht, er wisse wohl, dass man die, welche sich in derselben blicken lassen, Cyniker zu nennen und für *μαινομένους τινὰς ἀνθρώπους καὶ ταλαιπώρους* zu halten pflege. Die gleichen Vorwürfe, wie Lucian, macht den Cynikern sein Zeitgenosse, der Rhetor Aristides (De quatuorv. S. 397 ff. Dind. vgl. Bernays Lucian u. d. Cyn. S. 38. 100 ff.). Aus diesen Stellen, denen ich hier nur noch Lucian Dial. mort. 1, 1. 2 und Galen dign. an. pecc. 3. Bd. V, 71 beifügen will, sieht man auch, worin die äusseren Merkmale des cynischen Lebens bestanden: in dem oft sehr zerlumpten Philosophenmantel, dem unverschnittenen Bart und Haar, dem Stab und Ranzen, und dem ganzen rauhen Bettlerleben, dessen Ideale ein Krates und Diogenes waren.

cynischen Schule so wenig, wie der alten, an einem achtungswerthen Kern fehlte. Auch die besseren Cyniker haben aber in wissenschaftlicher Beziehung wenig zu bedeuten.

Die ersten, welche den Namen und die Lebensweise der Cyniker wieder annahmen, begegnen uns um die Mitte und vor der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts [1], und als der | hervorragendste Mann dieser Schule erscheint in dem bezeichneten Zeitpunkt **Demetrius**, der Freund des Seneca und Thrasea Pätus [2]. | So sehr aber dieser Philosoph auch von

1) Cicero behandelt den Cynismus noch durchaus als eine der Vergangenheit angehörige Erscheinung; doch scheint Off. I, 41, 148 *(Cynicorum vero ratio tota est ejicienda; est enim inimica verecundiae)* bereits gegen Lobredner des cynischen Lebens gerichtet zu sein. Etwas später nennt Brutus (Plut. Brut. 34) den M. Favonius, dessen S. 587 unt. unter den Stoikern erwähnt wurde, mit Ausdrücken, welche den Cyniker bezeichnen, *ἁπλοκύων* und *ψευδοκύων*, doch kann man daraus noch nicht schliessen, dass es damals schon eine cynische Schule gab. Unter Augustus soll jener Menippus gelebt haben, der bei Lucian eine so grosse Rolle spielt (Schol. in Luc. Piscat. 26. IV, 97 Jac.), und derselbe soll auch der Lycier Menippus sein, dessen Abenteuer mit einer Lamie Philostr. Apoll. IV, 25 erzählt, indem er ihn zugleich einen Schüler des Cynikers Demetrius nennt. (Derselbe ebd. IV, 39. V, 43.) Von diesen Angaben ist aber nicht allein die zweite, auch abgesehen von der Lamie, schon desshalb offenbar falsch, weil Demetrius nicht unter Augustus gelebt hat, gesetzt auch dieser Cyniker habe einen Schüler Namens Menippus gehabt; sondern auch die erste, früher allgemein angenommene, ist gewiss unrichtig. Der Menippus, welchem Lucian im Ikaromenippus und einem grossen Theil der Todtengespräche die Hauptrolle übertragen hat, ist unverkennbar der durch seine Satyren bekannte Cyniker des dritten Jahrhunderts v. Chr. (der auch schon eine *Νέκυια* geschrieben hatte; Diog. VI, 101), wie er denn auch von Lucian (bis Accus. 33) *Μένιππός τις τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικὸς* genannt, als Zeitgenosse von Ereignissen aus dem 3ten Jahrhundert behandelt (Ikaromen. 15), und seines Selbstmords (Dial. mort. 10, 11) erwähnt wird; vgl. Th. II, a, 246, 3. Der angebliche Zeitgenosse des Augustus scheint nur aus einer willkürlichen Combination dieses Menippus mit dem des Philostratus, welcher dann überdiess viel zu früh gesetzt wurde, entstanden zu sein. Die ersten geschichtlich nachweisbaren Cyniker sind die folg. Anm. zu nennenden.

2) Dieser Zeitgenosse Seneca's, welcher seiner oft erwähnt, war nach Sen. Benef. VII, 11 schon unter Caligula in Rom; der letztere bot ihm ein Geschenk von 200000 Sestertien an, welches er aber ausschlug. Ebendaselbst treffen wir ihn unter Nero (Sen. Benef. VII, 1, 3. 8, 2. ep. 67, 14. 91, 19); aus dieser Zeit stammen die Aeusserungen Seneca's über seine Armuth und

Seneca bewundert wird[1]), und so vortheilhaft ohne Zweifel seine Bedürfnisslosigkeit von der Ueppigkeit der damaligen römischen Welt abstach, so wird doch sein philosophisches Verdienst nicht hoch anzuschlagen sein. Was wenigstens von ihm überliefert ist, zeigt keine bemerkenswerthen Gedanken, und dass nicht mehr überliefert ist, lässt vermuthen, es seien auch keine von ihm bekannt gewesen. Er ermahnt seine Schüler, sich nicht um vieles

seine Lebensweise v. be. 18, 3 *(hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos, quod, cum sibi interdixerit habere, interdixit et poscere)*, ep. 20, 9 *(ego certe aliter audio, quae dicit Demetrius noster, cum illum vidi nudum, quanto minus, quam in stramentis, incubantem)*, ep. 62, 3 (er lebe, *non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit)*, das Wort bei Epiktet Diss. I, 25, 22 und die Anekdote bei Lucian. Saltator. 63. Bei dem Tode des Thrasea Pätus (67 n. Chr.) war er als vertrauter Freund desselben zugegen (Tac. Ann. XVI, 34 f.); um so mehr war es ihm übelzunehmen, dass er nach Vespasian's Regierungsantritt die Vertheidigung des Egnatius Celer übernahm (Tac. Hist. IV, 40 vgl. Ann. XVI, 32). Wegen seiner beleidigenden Aeusserungen über Vespasian wurde er (71 n. Chr.) auf eine Insel verwiesen, seine fortgesetzten Schmähungen jedoch nicht weiter geahndet (Dio Cass. LXVI, 13. Sueton. Vesp. 13). Bei Lucian. adv. Ind. 19 erscheint er in Korinth; bei Philostr. Apoll. IV, 25. V, 19 begegnen wir ihm unter Nero in Korinth und Athen, später wird er von Apollonius von Tyana dem Titus empfohlen (VI, 31), und ist noch unter Domitian in der Gesellschaft dieses Wunderthäters (VII, 42. VIII, 10 ff.); indessen ist darauf nicht zu gehen. Als Cyniker wird er von den meisten, die seiner erwähnen, bezeichnet. Von Schriften, die er hinterlassen hätte, ist nichts bekannt. — Zeitgenossen des Demetrius waren nach Eunap. v. soph. prooem. S. 6, ausser Menippus, auch Musonius und Karneades. Von diesen drei Namen verdankt er aber die zwei ersten ohne Zweifel nur Philostratus (s. vor. Anm. und S. 729, 3), von dem wir nicht wissen, wie viel dem, was er über sie sagt, geschichtliches zu Grunde liegt; wie es sich mit dem dritten verhält, lässt sich um so weniger beurtheilen, da desselben sonst nirgends Erwähnung geschieht. Dass es aber zur Zeit des Demetrius auch noch andere Cyniker in Rom gab, erhellt schon aus den vorhin und 765, 1 angeführten Worten Seneca's. Einen derselben, Namens Isidorus, der von Nero wegen eines beissenden Wortes aus Italien verbannt wurde, nennt Sueton. Nero 39.

1) Benef. VII, 1, 3 nennt er ihn *vir meo judicio magnus etiamsi maximis compararetur;* ebd. 8, 2 sagt er von ihm: *quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet, nec illum a nobis corrumpi nec nos ab illo corrigi posse, virum exactae, licet neget ipse, sapientiae* u. s. w. Vgl. ep. 62. Nach Philostr. Apoll. IV, 25 hatte auch Favorinus seiner lobend erwähnt. In einem weniger glänzenden Licht erscheint er in dem, was so eben aus Tacitus, Dio Cassius und Sueton angeführt wurde.

Wissen zu bemühen, sondern wenige Lebensregeln für den praktischen Gebrauch einzuüben[1]), er wendet sich mit nachdrucksvoller Beredsamkeit an ihr sittliches Bewusstsein[2]); er äussert mit cynischer Derbheit seine wegwerfende Meinung über andere[3]); er stellt sich despotischer Drohung mit | Todesverachtung entgegen[4]); er will äussere Unfälle als sittliches Bildungsmittel willkommen heissen, und sich unter allen, auch den schmerzlichsten Erfahrungen, willig und freudig in den Willen der Gottheit ergeben[5]). Darin ist nichts, was nicht auch ein Stoiker sagen konnte, und auch die Geringschätzung des gelehrten Wissens theilt Demetrius wenigstens mit dem Stoicismus seiner Zeit; das Eigenthümliche seines Cynismus liegt daher nur in der Schroffheit, mit der er seine Grundsätze im Leben ausprägte.

Von den Cynikern der nächstfolgenden Zeit[6]) wissen wir |

1) SEN. Benef. VII, 1, 3 f. Das weitere jedoch, von §. 5 an, ist ebenso, wie c. 9. 10, Seneca's eigene Ausführung.

2) A. a. O. 8, 2: er war *eloquentiae ejus, quae res fortissimas deceat, non concinnatae nec in verba sollicitae, sed ingenti animo, prout inpetus tulit, res suas prosequentis.*

3) Vgl. LUCIAN. adv. Indoct. 19, wo er einem schlechten Vorleser das Buch aus der Hand nimmt und zerreisst; ferner seine vorhin erwähnten Aeusserungen gegen Vespasian, und SEN. ep. 91, 19, der von ihm anführt: *eodem loco sibi esse voces imperitorum, quo ventre redditos crepitus. „quid enim, inquit, mea refert, sursum isti an deorsum sonent?“* Wenn Sen. freilich dieser Ausdrucksweise das Prädikat: *eleganter* ertheilt, so ist diess Geschmackssache.

4) Bei EPIKT. Diss. I, 25, 22 sagt er Nero: ἀπειλεῖς μοι θάνατον, σοὶ δ' ἡ φύσις.

5) SEN. Provid. 3, 3. 5. 5. ep. 67, 14.

6) An die S. 766, 2 genannten Cyniker schliessen sich, so weit unsere unvollständige Kenntniss dieser Schule reicht, die folgenden an. Zunächst unter Vespasian Diogenes und Heras, von denen wegen ihrer Schmähungen gegen die kaiserliche Familie jener ausgepeitscht, dieser enthauptet wurde (DIO CASS. LXVI, 15), und wahrscheinlich auch der mit Demetrius verbannte Hostilius (ebd. c. 13). Unter Domitian oder Trajan werden wir, falls er eine geschichtliche Person ist, den Didymus mit dem Beinamen Planetiades zu setzen haben, welchem PLUT. De def. orac. (c. 7. S. 413) einen Ausfall gegen die Orakel in den Mund legt; unter Hadrian neben Oenomaus (s. u.) vielleicht auch jenen Demetrius, von dem LUCIAN. Tox. 27 ff. erzählt wird, dass er nach Alexandria gekommen sei, um sich unter der Leitung eines gewissen Rhodius (oder eines Rhodiers?) der cynischen Philosophie zu

einiges nähere über Oenomaus von Gadara, der unter Hadrian's Regierung gelebt haben soll[1]). Julian wirft diesem Manne vor, er zerstöre in seinen Schriften die Ehrfurcht vor den Göttern, er verachte die menschliche Vernunft, und trete alle göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füssen[2]), seine Tragödien seien über alle Beschreibung schändlich und ungereimt[3]); und mag

widmen, dass er seinen schuldlos verhafteten Freund Antiphilus mit der äussersten Aufopferung im Kerker gepflegt, am Ende sich selbst, um sein Loos zu theilen, angeklagt, und als ihre Unschuld an den Tag kam, die bedeutende Entschädigung, die er erhielt, seinem Freund überlassen habe, selbst aber zu den Brahmanen nach Indien gegangen sei. Die Geschichtlichkeit dieses Vorfalls steht aber freilich so wenig, als die Aechtheit der Schrift, die ihn berichtet, ausser Zweifel; und wenn dem auch nicht so wäre, liesse sich die Zeit, in der Demetrius lebte, aus c. 34 immer nur annähernd erschliessen. Auch Agathobulus in Aegypten (Lucian. Demon. 3. Peregrin. 17) wird den Cynikern dieser Zeit beizuzählen sein. Unter Antoninus Pius und seinen Vorgängern lebten Demonax, Peregrinus und sein Schüler Theagenes, von denen später noch zu sprechen ist; auch Honoratus (Luc. Demon. 19, wo von ihm erzählt wird, dass er in ein Bärenfell gekleidet gewesen sei, und dass ihn Demonax desshalb Ἀρκεσίλαος genannt habe) und Herophilus (Icaromen. 16) scheinen geschichtliche, Krato dagegen (Luc. De Saltat. 1 ff.) eine erdichtete Person zu sein. Der Zeit der Antonine gehört ferner Pankratius, der in Athen und Korinth lebte (Philostr. v. Soph. I, 23, 1), und Crescens, der Ankläger des Märtyrers Justin (Justin. Apol. II, 3. Tatian. adv. gent. 19. Eus. h. eccl. IV, 16 u. a.) an; der des Severus der Cilicier Antiochus, den dieser Kaiser schätzte, weil er seinen Soldaten ein Beispiel der Abhärtung gab (Dio Cass. LXXVII, 19 vgl. Bernays Lucian u. d. Kyn. 30). Nach diesem Zeitpunkt ist in unserer Kenntniss cynischer Philosophen eine Lücke von anderthalbhundert Jahren, aber die Fortdauer der Schule lässt sich nicht bezweifeln. — Wann jener Asklepiades, welcher nach Tertull. ad nat. II, 14 mit einer Kuh weite Länder durchzog, der von Athen. IV, 162, b mit einer τέχνη ἐρωτικὴ angeführte Sphodrias, und die bei Phot. cod. 167. S. 114, b, 23 unter den Quellen des Stobäus genannten Cyniker Hegesianax, Polyzelus, Xanthippus, Theomnestus gelebt haben, wissen wir nicht.

1) In diese Zeit versetzt ihn Syncellus S. 349, B; die Angabe des Suidas *Οἰνόμ.*, dass er um weniges älter gewesen sei, als Porphyr, ist vielleicht daraus erschlossen, dass Eusebius (dessen bestimmtere Angabe aber ohne Zweifel Syncellus vor sich hatte) praep. ev. V, 19 ff. ihn unmittelbar vor Porphyr bespricht, und ihn c. 18, 3 τὶς τῶν νέων nennt.

2) Orat. VII, S. 209, B Spanh. vgl. VI, 199, A.

3) A. a. O. S. 210, D. Wenn Suidas *Διογένης ἢ Οἰνόμ.* einen Tragödienschreiber Oenomaus nennt, der auch Diogenes geheissen, und nach dem

nun auch an diesem Urtheil der Abscheu des frommen Kaisers vor dem Verächter der Volksreligion keinen geringen Antheil haben, so müssen wir doch immerhin vermuthen, dass sich Oenomaus in auffallender Weise von der herrschenden Sitte und Denkweise entfernte. In den ausführlichen Bruchstücken aus seiner Schrift | gegen die „Gaukler“ [1]), die uns Eusebius aufbewahrt hat [2]), treffen wir eine ebenso heftige als freimüthige Polemik gegen die heidnischen Orakel, im Sinn cynischer Freigeisterei [3]), welche aber auf keine eigentlich philosophischen Gründe gestützt wird; und im Zusammenhang damit wendet sich Oenomaus auch gegen den stoischen Fatalismus, und preist statt dessen die Willensfreiheit als das Steuer und die Grundlage des menschlichen Lebens, indem er dieselbe ebensogut, wie unsere Existenz selbst, für eine unwidersprechliche Thatsache des Selbstbewusstseins erklärt, und die Unvereinbarkeit des Vorherwissens mit der Freiheit, des Verhängnisses mit der sittlichen Zurechnung darthut [4]). Wir werden in diesen Aeusserungen die Selbständigkeit des Mannes nicht verkennen, der sich trotz seines Cynismus weder von Antisthenes noch von Diogenes abhängig machen will [5]); aber zu tieferem Eingehen in philosophische Fragen war er ohne Zweifel weder geneigt noch geeignet.

Sturz der dreissig Tyrannen in Athen gelebt habe, so scheint dieser Angabe eine verworrene Erinnerung an unsere Stelle zu Grunde zu liegen, da in dieser erst von Tragödien, welche dem Diogenes, oder auch seinem Schüler Philistus (Philiskus) zugeschrieben wurden (vgl. Bd. II, a, 244, 2), dann von denen des Oenomaus gesprochen wird.

1) Der Titel dieser Schrift lautete nach Eus. praep. ev. V, 18, 3. 21, 4. VI, 6, 52. Theod. cur. Graec. affect. (Par. 1642) VI, S. 561: *γοήτων φωρὰ*, ungenauer nennt sie Julian VII, 209, B *τὸ κατὰ τῶν χρηστηρίων*.

2) Praep. evang. V, c. 19—36. VI, 6.

3) Ganz ähnliche Aeusserungen legt Plut. def. orac. 7. S. 413 dem Vertreter des Cynismus in den Mund; weiter vgl. m. S. 772, 4 und Bd. II, a, 280 ff. Bernays a. a. O. 30 ff.

4) A. a. O. VI, 7, 11 f. (Theodoret a. a. O.) mit dem Satze: *ἰδοὺ γὰρ, ᾧ τρόπῳ ἡμῶν αὐτῶν ἀντειλήμμεθα, τούτῳ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν αὐθαιρέτων καὶ βιαίων.* Vom Selbstbewusstsein war aber schon vorher gesagt: *οὐκ ἄλλο ἱκανὸν οὕτως ὡς ἡ συναίσθησίς τε καὶ ἀντίληψις ἡμῶν αὐτῶν.*

5) B. Julian Orat. VI, S. 187, C: *ὁ κυνισμὸς οὔτε Ἀντισθενισμός ἐστιν οὔτε Διογενισμός.*

Auch der bekannte, in Athen hochverehrte und in einer Schrift, die Lucian's Namen trägt [1]), verherrlichte Demonax [2]), zeichnet sich weit mehr durch seinen Charakter als durch seine Wissenschaft aus [3]). Von Oenomaus unterscheidet er sich hauptsächlich dadurch, dass er die Schroffheiten der cynischen Denkweise zu mildern, und sie mit dem Leben und seinen Bedürfnissen zu versöhnen bemüht ist; im übrigen stimmt er mit demselben vielfach überein. Wenn sich schon Oenomaus weder streng an ein bestimmtes System gehalten, noch auch überhaupt um ein systematisches Wissen bemüht hatte, so war Demonax nach der Versicherung seines Biographen [4]) ein solcher Eklektiker, dass sich schwer entscheiden liess, welchem von seinen philosophischen Vorgängern er den Vorzug gab; er selbst gab sich in seiner äusseren Erscheinung als Cyniker, ohne doch die gefallsüchtigen Uebertreibungen der Partei gut zu heissen, wählte sich aber in seinem Wesen mehr die milde, menschenfreundliche und masshaltende Gesinnung des Sokrates zum Vorbild [5]), und war

1) Schon I. Bekker hat sie allerdings Lucian abgesprochen, und Bernays (Luc. u. d. Kyn. 104 f.) hat dieses Urtheil mit sehr erheblichen Gründen vertheidigt. Aber dass ihr Verfasser, der sich nirgends für Lucian ausgibt, wirklich ein Zeitgenosse seines Helden war und viele Jahre mit ihm in Verkehr stand (ἐπὶ μήκιστον συνεγενόμην c. 1), haben wir keine Veranlassung zu bezweifeln, und ebensowenig begründet seine Schilderung durch ihren Inhalt einen Verdacht gegen ihre Glaubwürdigkeit.

2) Aus Cypern gebürtig, von guter Abkunft, hatte Demonax (nach c. 3) den Unterricht der Cyniker Agathobulus und Demetrius (s. o. S. 766. 768, 6), der Stoiker Epiktet und Timokrates (s. S. 690. 738), genossen; in der Folge lebte er in Athen und starb hier, fast hundertjährig, indem er bei eintretender Altersschwäche sich aushungerte (a. a. O. c. 63 ff.). Seine Lebenszeit lässt sich nur annähernd bestimmen; da er aber mit Herodes Attikus noch in dessen späterer Zeit verkehrt (c. 24. 33), wird sie jedenfalls bis gegen 160 n. Chr., vielleicht auch noch weiter herabreichen. Die lucianische Schrift scheint (wie Bernays a. a. O. bemerkt) nach der Art, wie c. 23. 33 des Herodes gedacht wird, erst nach dem Tode dieses Mannes (176 n. Chr.) verfasst zu sein.

3) Ueber seinen milden, menschenfreundlichen, liebenswürdigen Charakter, seine ungetrübte Heiterkeit, seine Bemühungen für das sittliche Wohl seiner Umgebungen und die ausserordentliche Verehrung, die er sich dadurch erwarb, vgl. m. Luc. a. a. O. c. 5—11. 57. 63. 67.

4) Demon. 5.

5) A. a. O. 5—9. vgl. 19. 21. 48. 52.

weitherzig genug, neben einem Sokrates und Diogenes auch den Aristippus hochzuschätzen [1]). Sein Hauptbestreben war auf die Befreiung des Menschen von allem Aeusseren gerichtet; denn glückselig, sagte er, sei nur der Freie, frei aber sei nur, wer nichts hoffe und nichts fürchte, indem er von der Vergänglichkeit und Geringfügigkeit alles Menschlichen überzeugt sei [2]). Um dieser Unabhängigkeit nichts zu vergeben, enthielt er sich der Ehe [3]); namentlich scheint er aber zu derselben, im Geiste des ächten Cynismus, die Befreiung von den Vorurtheilen der Volksreligion gerechnet zu haben: er selbst wurde angeklagt, weil er nie opferte und die eleusinischen Weihen verschmähte, und er verbirgt weder in seiner Verantwortung noch sonst seine geringe Meinung von dem bestehenden Kultus [4]). Auch sein Selbstmord und seine | Gleichgültigkeit gegen eine Bestattung [5]) lassen uns den Schüler des Antisthenes und Zeno erkennen; und wenn der Austritt aus diesem Leben nach der stoischen Schullehre den Eingang zu einem höheren eröffnen sollte, verzichtete Demonax mit einem Panätius und Epiktet auf diese Aussicht [6]). Von einer wissenschaftlichen Untersuchung hören wir aber bei diesem so wenig als bei irgend einem anderen Punkte: der Philosoph sieht seine Aufgabe lediglich in der praktischen Einwirkung auf seine

1) A. a. O. 62.

2) A. a. O. 20, vgl. c. 4: *τὸ ὅλον ἐμεμελήκει αὐτῷ μηδενὸς ἄλλου προςδεᾶ εἶναι.*

3) M. vgl. hierüber die S. 752, 4 angeführte Anekdote.

4) Ebd. 11. Auf den Vorwurf, dass er der Athene nicht opfere, antwortet er hier, er habe es bisher unterlassen, *οὐδὲ γὰρ δεῖσθαι αὐτὴν τῶν παρ' ἐμοῦ θυσιῶν ὑπελάμβανον*, auf den andern, in Betreff der Mysterien, er habe sich nicht aufnehmen lassen, weil es ihm unmöglich wäre, nicht mit den Uneingeweihten davon zu reden: wenn die Mysterien schlecht seien, um sie zu warnen, wenn sie gut seien, um sie damit bekannt zu machen. C. 27 lehnt er es ab, in einen Tempel zu gehen, um zu beten, da ihn der Gott an jedem anderen Ort eben so gut hören könne, und c. 37 schraubt er einen Wahrsager mit dem Dilemma: entweder müsse er sich die Macht zutrauen, die Beschlüsse des Schicksals zu ändern, oder seine Kunst sei werthlos..

5) Ebd. 65 f.

6) A. a. O. c. 32: *ἄλλου δέ ποτε ἐρομένου, εἰ ἀθάνατος αὐτῷ ἡ ψυχὴ δοκεῖ εἶναι; ἀθάνατος, ἔφη, ἀλλ' ὡς πάντα.* Vgl. c. 8, wo er sagt, dass in kurzem *λήθη τις ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἐλευθερία μακρὰ πάντας ἐν ὀλίγῳ καταλήψεται.*

Umgebung, und das Mittel dazu ist ihm, wie einem Diogenes, weniger die Belehrung, als die Ermahnung, und vor allem der schlagfertige Witz, die alte Waffe der Cyniker, die er in den meisten Fällen geschickt genug handhabt. Der Cynismus erscheint uns in seiner Persönlichkeit zwar in der ansprechendsten Gestalt, aber doch in allem wesentlichen mit den Zügen, welche uns längst bekannt sind.

Diesem Idealbild tritt in LUCIAN's Schilderung jenes Peregrinus[1]), welcher den Beinamen Proteus führt[2]), ein Zerrbild gegenüber. Hört man ihn, so hätte dieser Cyniker aus einer ausschweifenden, ja ruchlosen Jugend sich erst unter die Christen und dann zum Cynismus geflüchtet, dessen hässlichste und thörichtste Auswüchse er theilte, bis ihn schliesslich der Wunsch, von sich reden zu machen, halb widerwillig und in fortwährendem Kampf mit der Furcht vor dem Tode, dazu führte, sich bei den olympischen Spielen des Jahrs 165 n. Chr. in die Flamme eines Scheiterhaufens zu stürzen[3]). Indessen sind die schwersten von diesen Vorwürfen durch Lucian's Zeugniss, dessen Unsicherheit dieser selbst nicht ganz verbergen kann, viel zu ungenügend beglaubigt[4]), als dass wir uns seinem Urtheil über Peregrinus

1) *Π. τῆς Περεγρίνου τελευτῆς.* Von Neueren vgl. m. über Peregrinus und die ihn betreffende Literatur: ECKSTEIN Encyklop. v. Ersch u. Gruber Sect. III, Bd. 16 u. d. W.; ferner meine Vortr. u. Abhandl. II, 173 ff. BERNAYS Luc. u. d. Kyniker 21 ff. und ebd. S. 65 ff. die Uebersetzung und Erläuterung der lucianischen Schrift.

2) Er erhielt diesen Namen nach GELL. N. A. XII, 11, 1 erst nach der Zeit, in der dieser ihn kennen lernte; was er bedeutet, wird nicht gesagt.

3) Das nähere hierüber gibt meine angeführte Abhandlung. Von Lucian vgl. m. über seine angeblichen Ausschweifungen c. 9; über den Vatermord, der ihm vorgeworfen wird, c. 10. 14 f.; über sein Verhältniss zu den Christen, und die Haft, die er desshalb erduldete, c. 11—14; über seine Einführung in die cynische Philosophie durch Agathobulus (s. o. 768, 6) c. 17; über sein Auftreten in Italien c. 18; über seine Selbstverbrennung (deren auch ATHENAG. Suppl. 23. TERT. ad Mart. 4. PHILOSTR. v. Soph. II, 1, 33 erwähnt) c. 20 ff. Wenige Jahre nach seinem Tode, noch vor 180 v. Chr., berichtet ATHENAG. a. a. O., übereinstimmend mit LUC. c. 27 ff. 41, von einer weissagenden Bildsäule des Peregrinus, die auf dem Marktplatz seiner Vaterstadt stand.

4) Vgl. meine Vortr. II, 175 f. BERNAYS 52 ff.

unbedingt anschliessen könnten. Bringen wir von seinem Bericht das innerlich unwahrscheinliche in Abzug, so erscheint dieser Cyniker als ein Mann, dem es mit seinem Tugendstreben und seiner Sittenstrenge zwar ernst ist, der sich aber dabei allerdings fortwährend übernimmt, seine Grundsätze in herausfordernder Weise an den Mann bringt[1]), und schliesslich auch den Selbstmord, in dem er sich mit so vielen Gesinnungsgenossen aus der stoischen und der cynischen Schule begegnet, um einen möglichst durchschlagenden Eindruck damit zu machen, mit theatralischem Gepränge umgibt[2]). Dass er die Anforderungen seiner Schule nicht ohne Uebertreibung geltend machte, wird auch sonst bezeugt[3]); daneben rühmt aber GELLIUS den Ernst und die Festigkeit seines Charakters[4]), den Werth und Nutzen seiner Lehren[5]), und führt von ihm einen Vortrag an, worin er ausführte: man solle das Schlechte nicht aus Furcht vor Strafe, sondern aus Liebe zum Guten unterlassen, und der Weise würde diess thun, wenn auch seine Handlung Göttern und Menschen verborgen bliebe; wer aber sittlich nicht so weit gefördert sei, den möge der Gedanke, dass alles Unrecht am Ende an den Tag komme, immerhin von demselben zurückhalten. Eine wissenschaftliche Leistung ist uns aber von Peregrinus so wenig, als von seinem

1) Wenn er als Christ in's Gefängniss geworfen wurde, während seine Glaubensgenossen unbehelligt blieben, so muss er (wie ich schon a. a. O. S. 184 bemerkt habe) durch sein Verhalten dazu Anlass gegeben haben; aus Italien wurde er wegen seiner Schmähungen gegen den Kaiser ausgewiesen, auch in Griechenland soll er aber neben seinen Ausfällen gegen die Eleer und seinen (auch von PHILOSTR. v. Soph. II, 1, 33 erwähnten) Angriffen auf Herodes Attikus, sogar zu einer Schilderhebung gegen die Römer aufgefordert haben (LUC. c. 18 f.).

2) An der Thatsache dieses Selbstmords, welche A. PLANCK Theol. Stud. u. Krit. 1851, 834 f. 843 u. BAUR Kirchengesch. II, 412 bestritten, lässt sich nämlich nach allem angeführten nicht zweifeln.

3) LUC. Demon.: als Peregrinus dem Demonax wegen seiner Heiterkeit sagte: *οὐ κυνᾷς*, antwortet ihm dieser: *Περεγρῖνε, οὐκ ἀνθρωπίζεις*.

4) A. a. O. nennt er ihn einen *vir gravis et constans*, den er in Athen in seiner Hütte vor der Stadt oft besuchte und seinen Vorträgen beiwohnte. Vgl. VIII, 3.

5) A. a. O.: *multa hercle dicere eum utiliter et honeste audivimus*. Ebd. das weitere.

Schüler Theagenes [1]), oder einem andern aus der Zahl dieser späteren Cyniker bekannt.

Gerade desshalb aber, weil dieser Cynismus weit mehr eine Lebensweise, als eine wissenschaftliche Ueberzeugung ist, konnte er sich, den Wechsel der philosophischen Systeme überdauernd, bis in die letzten Zeiten der griechischen Philosophie erhalten. Noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts fand sich der Kaiser Julian zu den zwei Vorträgen gegen die Cyniker veranlasst, welche uns von dem geistigen Werth dieser Schule in jener Zeit ein so unvortheilhaftes, aber in der Hauptsache wohl nicht unrichtiges Bild geben [2]). Weitere Spuren von der Anerkennung, welche der Cynismus in jener Zeit noch fand, begegnen uns bei heidnischen und christlichen Schriftstellern [3]). Um den Anfang des fünften Jahrhunderts bezeugt Augustin, alle Philosophenschulen, ausser der cynischen, peripatetischen und platonischen, seien ausgestorben [4]); und noch in den ersten Jahr-

1) Dieser Cyniker, den Lucian c. 3 ff. 7. 24. 30 f. 36 mit der äussersten Gehässigkeit behandelt, wird von Galen meth. med. XIII, 15. Bd. X, 909 K. (wie Bernays S. 14 ff. nachgewiesen hat) als ein angesehener Philosoph (*διὰ τὴν δόξαν τἀνθρώπου*) bezeichnet, welcher täglich in Rom im Gymnasium Trajan's Vorträge hielt.

2) Or. VI *εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας*. Or. VII *πρὸς Ἡράκλειον Κυνικὸν, πῶς κυνιστέον*. Beispielshalber vgl. m. aus der letzteren S. 204, C f. 223, B ff. Als Cyniker seiner Zeit nennt Julian S. 224, C ausser Heraklius noch Asklepiades, Serenianus und Chytron, or. VI, 198, a Iphikles (aus Epirus, dessen freimüthige und erfolgreiche Vorstellungen bei dem Kaiser Valentinian i. J. 375 Ammian. Marc. XXX, 5, 8 erzählt). Einen Cyniker Demetrius Chytras, der schon hochbejahrt unter Constantius auf eine politisch-religiöse Anklage hin gefoltert, aber schliesslich freigelassen wurde, kennen wir aus Ammian. XIX, 12, 12; eines anderen, ungenannten, aus Julian's Zeit erwähnt David Schol. in Ar. 14, a, 18.

3) Bernays a. a. O. S. 37. 99 f. verweist in dieser Beziehung auf die Lobsprüche, welche Themistius in seiner (syrisch erhaltenen, von Gildemeister und Bücheler im Rhein. Mus. Bd. XXVII deutsch bearbeiteten) Rede von der Tugend (namentlich S. 444. 447) dem Cynismus und seinen Stiftern ertheilt, und auf den heftigen Ausfall des Chrysostomus (Homil. 17, c. 2. Chrys. Opp. ed. Migne II, 173) gegen die (deutlich als Cyniker geschilderten) Philosophen, welche Antiochia bei herannahender Gefahr verlassen haben, welche aber, wie es scheint, bei der dortigen Bevölkerung doch in einem gewissen Ansehen standen.

4) C. Acad. III, 19, 42: *itaque nunc philosophos non fere videmus, nisi*

zehenden des sechsten begegnet uns in Athen ein cynischer Ascet Sallustius [1]). Mit dem Untergang des Heidenthums gieng natürlich auch diese Schule als solche zu Ende; das einzige, | was sie Eigenthümliches hatte, die cynische Lebensweise, hatte ja die christliche Kirche schon längst im Mönchsthum in sich aufgenommen [2]).

11. Die Peripatetiker der ersten Jahrhunderte n. Chr.

Die Richtung, welche die peripatetische Schule im ersten vorchristlichen Jahrhundert genommen hatte, behauptete sich in ihr während ihres ganzen ferneren Bestehens [3]). Von den Mitgliedern derselben, die uns bekannt sind [4]), werden die meisten, |

aut Cynicos aut Peripateticos aut Platonicos. Et Cynicos quidem, quia eos vitae quaedam delectat libertas atque licentia. Noch später, Civ. D. XIX, 19, bemerkt er, wenn ein Philosoph zum Christenthum übertrete, verlange man nicht, dass er seine Kleidung ändere, um die cynische Tracht kümmere die Kirche sich nicht. Ein Beispiel eines ägyptischen Cynikers, Namens Maximus, der um 370 Christ wurde, und seine Tracht noch längere Zeit beibehielt, führt BERNAYS a. a. O. nach TILLEMONT Mémoires IX, 2, 796 ff. an.

1) DAMASC. v. Isidori 89. 92. 250; ausführlicher SUID. u. d. W., welcher den ersten seiner beiden Artikel jedenfalls, wahrscheinlich aber beide, Damascius entnommen hat. Dass Sall., wie hier bemerkt ist, die cynische Strenge ebenso, wie das παίζειν ἐπὶ τὸ γελοιότερον, übertrieb, wird durch SIMPL. in Epict. Man. S. 90 H. bestätigt, nach dem er sich glühende Kohlen auf den Schenkel legte, um zu sehen, wie lang er es aushalten könne.

2) Schon JULIAN vergleicht a. a. O. 224, A die Cyniker mit den ἀποτακτισταὶ (= *qui saeculo renunciaverunt)* der Christen.

3) Zum folgenden vgl. FABRIC. Bibl. gr. III, 458 ff. Harl. BRANDIS und ZUMPT in den S. 620, 1 genannten Abhandlungen. PRANTL Gesch. d. Logik I, 545 ff.

4) Unsere Kenntniss der peripatetischen Schule in diesem Zeitraum ist sehr lückenhaft. Nach den S. 620 ff. genannten finden wir um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts Alexander von Aegä, den Lehrer Nero's (SUID. Ἀλέξ. Αἰγ.), von dem SIMPL. Categ. 3, α (Schol. in Arist. 29, a, 40) aus einem Commentar zu den Kategorieen, ALEX. APHR. b. SIMPL. De coelo, Schol. 494, b, 28 (wo aber KARSTEN 194, a, 6, ob aus blosser Vermuthung oder nach Handschriften erfährt man nicht, statt seiner den Aspasius setzt) aus einem solchen zu den Büchern vom Himmel Bemerkungen anführen; Demselben, glaubt IDELER Arist. Meteorol. I, XVI ff., sei vielleicht der Commentar zur Meteorologie beizulegen, welcher unter dem

sofern überhaupt etwas näheres über ihre Leistungen berichtet wird, mit Erläuterungsschriften zu den aristotelischen Werken |

Namen des Alexander von Aphrodisias überliefert ist, indem er, wie es scheint, bei dem Sosigenes, den jener seinen Lehrer nennt, an den bekannten Astronomen zur Zeit Cäsar's denkt; wir werden jedoch finden, dass gerade der Aphrodisier einen Sosigenes zum Lehrer gehabt hat. Gegen das Ende des gleichen Jahrhunderts begegnet uns bei Plut. qu. conviv. IX, 6. 14, 5 ein Peripatetiker Menephylus, vielleicht Vorsteher der athenischen Schule, und bei Demselben frat. am. 16. S. 487 der Peripatetiker Apollonius, einer der „jüngeren Philosophen", welchem nachgerühmt wird, dass er seinem Bruder Sotion zu grösserem Ansehen, als sich selbst, verholfen habe. Es könnte diess möglicherweise der Alexandriner Apollonius sein, von dem Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 63, b, 3 eine Schrift über die Kategorieen anführt. Ein Peripatetiker Sotion ist uns schon Bd. II, b, 931, 3 (vgl. S. 676, 3 dieses Bandes) als Verfasser des Κέρας Ἀμαλθείας vorgekommen; in Demselben habe ich dort denjenigen vermuthet, von dem Alex. Aphr. Top. 213, o., wie es scheint aus einem Commentar zur Topik, und Simpl. Categ. 41, γ, Schol. in Ar. 61, a, 22 aus einem solchen zu den Kategorieen ein paar unbedeutende und schiefe Bemerkungen mittheilen. Auf sein Sammelwerk scheint sich Plin. h. nat. praef. 24 zu beziehen; in diesem Fall dürfte Sotion etwa in die Mitte des ersten Jahrhunderts zu setzen sein, was sich auch mit der Annahme, dass er der Verfasser der Διόκλειοι ἔλεγχοι und der von Plutarch genannte Bruder des Apollonius sei, gut vertragen würde. Auch seinen eigenen Bruder, Lamprias, bezeichnet Plut. qu. conv. II, 2, 2 vgl. I, 8, 3 als Peripatetiker; ebenso schildert er seinen Freund, den Grammatiker (qu. conv. I, 9, 1, 1. VIII, 8, 2, 1) Theo aus Aegypten (hierüber De fac. lunae 25, 13 f.) De Ei. 6. Pyth. orac. 3 f. als einen Mann der peripatetischen Richtung; dagegen ist der ebd. VIII, 10, 2, 1 als δαιμονιώτατος Ἀριστοτέλους ἐραστής aufgeführte Favorinus doch wohl nur der bekannte, später zu besprechende Akademiker. — Im zweiten Viertheil des zweiten Jahrhunderts muss Aspasius als Lehrer thätig gewesen sein, da Galen (De cogn. an. morb. 8. Bd. V, 42) in seinem 14. oder 15. Lebensjahr, also 145/6 v. Chr., einen Schüler dieses, damals, wie es scheint, noch lebenden Philosophen zum Lehrer hatte, und Herminus (b. Simpl. De coelo, Schol. 494, b, 31 ff.) ihn anführt; über seine Commentare zu Aristoteles wird sogleich zu sprechen sein. Ebenso über Adrastus aus Aphrodisias (David Schol. in Ar. 30, a, 9. Anon. ebd. 32, b, 36. Simpl. Categ. 4, γ, ebd. 45. Ach. Tat. Isag. c. 16. 19. S. 136. 139), der mit jenem zusammen genannt wird (Galen De libr. propr. c. 11. Bd. XIX, 42 f. Porph. v. Plot. 14); dass er auch der Zeit nach nicht weit von ihm entfernt ist, erhellt theils aus dieser Zusammenstellung, theils und besonders aus seiner Benützung bei Theo Smyrnäus (worüber S. 781, 4), da dieser ein Zeitgenosse Hadrian's war (s. S. 803). Ist er der bei Athen. XV, 673, e (wo

genannt, und unter diesen sind es wieder die logischen Bücher des Philosophen, mit denen sich diese Erklärer vorzugsweise |

unser Text *Ἄδραντον* hat) erwähnte Verfasser einer (schon Bd. II, b, 855 m. berührten) Erläuterungsschrift zur theophrastischen und aristotelischen Ethik, so mag sein Leben noch in die Zeit des Antoninus Pius herabreichen. Unter Trajan und Hadrian setzt SUIDAS u. d. W. den Rhetor Aristokles aus Pergamum; nach PHILOSTR. v. soph. II, 3 war er ein Zeitgenosse des Herodes Attikus, also etwas jünger, hatte sich aber nur in seiner Jugend mit peripatetischer Philosophie beschäftigt. Auf ihn, und nicht den Messenier, wird sich beziehen, was SYNES. Dio S. 12 K. über Aristokles' Abfall von der Philosophie zur Rhetorik sagt. — Um 140 — 150 lebte Claudius Severus, der Lehrer Mark Aurel's (CAPITOL. Ant. Philos. 3 vgl. GALEN De praenot. c. 2. Bd. XIV, 613) und die von LUCIAN Demon. 29. 54 erwähnten, Agathokles und Rufinus; um dieselbe Zeit und später Herminus, nach ALEXANDER Aphr. b. SIMPL. De coelo Schol. 494, b, 31 ff. der Lehrer dieses Peripatetikers, und wie es scheint der Schüler des Aspasius; allem nach derselbe, den LUCIAN Demon. 56 einen schlechten Menschen nennt, (gerade über die Kategorieen, welche nach dieser Stelle Herminus im Munde zu führen pflegte, hatte der Lehrer Alexanders einen vielbenützten Commentar geschrieben). Gleichzeitig ist Eudemus, ein Bekannter Galen's, welcher von diesem Arzte um 165, in seinem 63. Jahre, zu Rom in einer Krankheit behandelt wurde (GALEN De praenot. c. 2 f. Bd. XIV, 605—619. De anatom. administr. I, 1. Bd. II, 218 u. ö., s. d. Register). Auch der Kleodemus LUCIAN's (Philops. 6 ff. Symp. 6. 15) müsste in diese Zeit fallen. Dieser ist aber ohne Zweifel eine erdichtete Person. — Ein Zeitgenosse Mark Aurel's (161—180) ist Alexander von Damaskus, welchen GALEN (De praenot. c. 5. De anatom. administr. I, 1. Bd. XIV, 627 f. II, 218) als den Lehrer des Consularen Flavius Boëthus (der auch Bd. XIV, 612 und De libr. propr. 1. Bd. XIX, 15 f. genannt wird) und als damaligen öffentlichen Lehrer der peripatetischen Philosophie in Athen bezeichnet, nebst dem Stadtpräfekten Paulus (a. a. O. XIV, 612) und dem Mytilenäer Premigenes (GALEN sanit. tu. V, 11. Bd. VI, 365. 367); unter denselben Kaiser und seinen Nachfolger Commodus werden wir die Lehrer des Alexander von Aphrodisias, Aristokles von Messene (s. u.) und Sosigenes zu setzen haben; dass Alexander den letzteren gehört hatte, sagt nicht blos er selbst Meteorol. 116, a, o. und bei PHILOP. Anal. pr. XXXIII, b, m. Schol. in Ar. 158, b, 28, sondern auch der Bearbeiter seines Commentars zur Metaphysik S. 432, 12 Bon. (741, b, 48 Bk.) und THEMIST. De an. S. 112 Sp., welcher sein drittes Buch *π. ὄψεως* anführt; wenn es bei Ps. ALEX. Metaph. 636, 21 (797, b, 6 Bekk.) heisst: *ὕστερος γὰρ Σωσιγένης Ἀλεξάνδρου τῷ χρόνῳ*, so ist diess jedenfalls entweder ein Versehen des Epitomators oder ein Schreibfehler. Unter Septimius Severus, und genauer (wie ZUMPT a. a. O. S. 98 zeigt) zwischen 198 und 211 wurde Alexander von

beschäftigt zu haben scheinen. Doch ist das, was in dieser Be-

Aphrodisias der Lehrstuhl für peripatetische Philosophie in Athen übertragen (s. o. 685, 3, Schl.). Er, und nicht ein sonst unbekannter Peripatetiker Namens Aristoteles, ist auch mit dem *νεώτερος Ἀριστοτέλης ὁ ἐξηγητὴς τοῦ φιλοσόφου Ἀριστοτέλους* bei Syrian zu Metaph. XIII, 3 (Schol. in Ar. 889, b, 11) gemeint, wie ausser der Stelle selbst ihre Vergleichung mit Alex. Metaph. 715, 18 ff. Bon. ausser Zweifel stellt. Ebenso sagt David in Cat. Schol. 28, a, 21, man nenne Alex. auch Aristoteles, *οἷον δεύτερον ὄντα Ἀριστοτέλην*. — Neben diesen Peripatetikern, deren Zeit sich wenigstens annähernd bestimmen lässt, werden noch ziemlich viele andere genannt, von denen wir kaum mehr sagen können, als dass sie den zwei ersten Jahrhunderten n. Chr. angehören müssen. Dahin gehört Achaikus (von Fabric. Biblioth. gr. III, 536 Harl. irrthümlich für einen Stoiker gehalten), von welchem Simpl. in Cat., Schol. 61, a, 22. 66, a, 42. b, 35. 73, b, 20. 74, b, 21 Bemerkungen über die Kategorieen, ohne Zweifel aus einem Commentar über diese Schrift, anführt; in der ersten von diesen Stellen unterscheidet er ihn und Sotion als Jüngere von den alten Erklärern, Andronikus, Boëthus u. s. w. Derselbe ist es vielleicht auch, welchen Diog. VI, 99 mit einer Ethik nennt. Ferner Demetrius von Byzanz (Diog. V, 83), falls er nicht der S. 630 genannte ist. Diogenianus, von dem Eus. pr. ev. IV, 3. VI, 8 grössere Bruchstücke, gegen Chrysipp's Lehren über die Weissagung und das Verhängniss gerichtet, vielleicht aus einer Schrift *π. εἱμαρμένης*, mittheilt; möglicherweise Eine Person mit dem Pergamener Diogenianus, der bei Plut. De Pyth. oraculis. qu. conv. VII, 7. 8. VIII, 1. 2 als Gesprächsperson auftritt; was er ihm in den Mund legt, steht wenigstens mit dieser Annahme nicht im Widerspruch, Pyth. or. 5. 17 würde vielmehr mit seinem skeptischen Verhalten zur Mantik stimmen. Es fehlt aber allerdings an bestimmteren Anzeichen dafür, dass D. von Plutarch als Peripatetiker geschildert werden solle. Euarmostus, dem Aspasius bei Alex. z. Metaph. 44, 23 Bon. 552, b, 29 Bekk. schuldgibt, dass er und Eudorus eine Lesart in der Metaphysik verändert haben, der also wohl jedenfalls noch in's erste Jahrhundert gehört. Die von Alex. Aphr. De an. 154, b, o. angeführten, Sokrates (wohl der von Diog. II, 47 genannte Peripatetiker aus Bithynien) und Virginius Rufus, vielleicht auch der ebd. 162, b, u. genannte Polyzelus. Der Ptolemäus, über welchen Bd. II, b, 54 zu vergleichen ist. Artemon, der Sammler aristotelischer Briefe (Bd. II, b, 56, 2), ist wohl älter, als Andronikus; von Nikander, welcher (nach Suid. *Αἰσχρίων*) über die Schüler des Aristoteles schrieb, und dem alexandrinischen Peripatetiker Strato (Diog. V, 61 — bei Tertull. De an. 15 ist nicht er, sondern der Schüler des Erasistratus, welchen Diog. ebd. gleichfalls nennt, gemeint), wissen wir nicht, ob sie vor oder nach dem Anfang der christlichen Zeitrechnung gelebt haben. Ob Julianus von Tralles, dessen Annahme über die Bewegung des Himmels durch die platonische Weltseele Alex. Aphr. bei Simpl. De coelo 169, b, 42. Schol. 491,

ziehung von Peripatetikern des ersten Jahrhunderts[1]) mitgetheilt wird, sehr unerheblich. Aus dem zweiten werden von Aspasius Erklärungen der Kategorieen[2]), der Schrift περὶ ἑρμηνείας[3]), der Physik[4]), der Bücher vom Himmel[5]), der Metaphysik[6]) erwähnt[7]); scheint er aber auch die aristotelischen Schriften sorgfältig erklärt, und namentlich auch auf die verschiedenen Lesarten geachtet zu haben, so ist doch nichts von ihm überliefert, was eine selbständige Untersuchung philosophischer Fragen bewiese. Mehr eigenthümliches wird von Adrastus[8]) berichtet. Aus seiner Schrift über die Ordnung der aristotelischen Werke[9]) werden Bemerkungen über die Reihenfolge, die Titel und die Aechtheit derselben angeführt[10]); weiter

b, 43 bespricht, Peripatetiker oder Platoniker war, und ob diese Anführung auf einen Commentar zu den Büchern vom Himmel oder auf einen solchen zum Timäus geht, lässt sich aus der Stelle nicht abnehmen.

1) Alexander von Aegä und Sotion; s. S. 776, 4.

2) Galen De libr. propr. c. 11. Bd. XIX, 42 f.

3) Boët. De interpret. vgl. d. Index der Meiser'schen Ausgabe. Boëtius äussert sich übrigens wiederholt (II, S. 41, 14. 87, 17 Meis.) sehr ungünstig über seine Erklärungen.

4) Simpl. Phys. 28, b, o. 96, a, u. b, o. 99, b, u. 127, a, u. b, m. 130, a, o. 132, b, u. 133, a, o. m. 135, a, o. u. 138, b, u. 151, a, u. 168, b, u. 172, a, o. 178, a, m. 192, b, u. 199, a, o. 214, a, u. 219, a, o. 222, a, o. 223, b, u. 239, a, o. b, o.

5) Simpl. De coelo 194, a, 6. 23. 240, a, 44 Karst. Schol. in Arist. 494, b, 31. 513, b, 10.

6) Alex. Metaph. 31, 23. 44, 23. 340, 10 Bon. 543, a, 31. 552, b, 29. 704, b, 11 Bekk.

7) Als Auszug aus einem Commentar des Aspasius geben sich auch die Scholien zu den vier ersten Büchern und zu Theilen des 7ten und 9ten Buchs der nikomachischen Ethik, welche Hase im Classical Journal Bd. XXVIII u. XXIX veröffentlicht hat, die übrigens von keinem grossen Werth sind.

8) Ueber ihn Martin zu Theo Smyrn. Astronomia S. 74 ff.

9) Περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων (Simpl. Phys. 1, b, m. Categ. 4, ζ; ungenauer ist die Bezeichnung Categ. 4, γ: π. τ. τάξ. τῆς Ἀριστ. φιλοσοφίας).

10) Nach Simpl. Categ. 4, γ wollte er die Kategorieen (von denen er ebd. 4, ζ vgl. Schol. in Arist. 33, b, 30. 39, a, 19. 142, b, 38 noch eine zweite Recension namhaft macht) allen übrigen aristotelischen Schriften voranstellen und auf sie die Topik folgen lassen, und er gab desshalb den Kategorieen mit andern (vgl. Th. II, b, 67, 1) die Ueberschrift: πρὸ τῶν τόπων (Anon. Schol. 32, b, 36, dessen Angabe vor der David's ebd. 30, a, 8 den

geschieht eines Commentars zu den | Kategorieen Erwähnung [1]), und aus einem solchen zur Physik theilt SIMPLICIUS [2]) eine Auseinandersetzung über die Begriffe der Substanz, der wesentlichen und der zufälligen Eigenschaft mit, welche die aristotelischen Bestimmungen und Ausdrücke gut erläutert. Auch über Theophrast's und Aristoteles' Ethik hat er vielleicht geschrieben [3]). Nehmen wir hinzu, was über seine mathematischen Kenntnisse, seine harmonischen und astronomischen Schriften, seinen Commentar zum Timäus berichtet wird und aus denselben erhalten ist [4]), so werden wir das Lob, welches SIMPLICIUS diesem Peripatetiker spendet [5]), für vollkommen gerechtfertigt erkennen müs-

Vorzug verdient, da dieser, oder vielleicht auch nur sein Abschreiber, Adrast's und des angeblichen Archytas' Bestimmungen offenbar verwechselt). In derselben Schrift hatte er 40 Bücher der Analytik erwähnt, von denen nur unsere vier ächt seien (s. Bd. II, b, 70, 1), und sich über die Titel der Physik und ihrer Haupttheile geäussert (SIMPL. Phys. 1, b, m. 2, a, o. vgl. Bd. II, b, 86 m.).

1) GALEN libr. propr. 11. XIX, 42 f.

2) Phys. 26, b, m. Dass diese Erörterung einem Commentar zur Physik entnommen ist, erhellt aus den Worten, mit denen Simpl. sie einführt: *ὁ δὲ Ἄδραστος βουλόμενος δηλῶσαι τὸ „ὅπερ ὂν“* (bei Arist. Phys. I, 3. 186, a, 33) *παρεξῆλθεν μὲν ὀλίγον τῶν προκειμένων* u. s. w. Simpl. scheint aber diesen Commentar, den er sonst nie anführt, nicht selbst in Händen gehabt, sondern die Stelle von Porphyr, der ihrer, wie er bemerkt, erwähnt hatte, entlehnt zu haben. Der Auszug aus Adrast geht wohl bis zu den Worten: *οὐδὲ λέγεται ὅπερ τὸ συμβεβηκός.*

3) Vgl. S. 777 f. Th. II, b, 855 m.

4) Als Mathematiker bezeichnet CLAUDIAN. MAMERT. De statu an. I, 25 den Adrastus, wenn sich diess auf den unsrigen bezieht; aus seinem Commentar zum Timäus führt PORPH. in Ptol. Harm. Wallis. Opp. III, 270 eine Bestimmung über die Consonanz an, seine Harmonik in drei Büchern soll noch handschriftlich vorhanden sein (FABRIC. Bibl. gr. III, 459. 653); der ersten von diesen Schriften sind ohne Zweifel die Anführungen bei PROKL. in Tim. 192, C. 197, C. 198, E, und wohl auch bei ACH. TAT. c. 19, S. 136 (80) entnommen; eine Abhandlung über die Sonne nennt ACH. TAT. c. 19, S. 139 (82). Endlich hat MARTIN a. a. O. nachgewiesen, dass der grösste Theil von Theo's Astronomie aus einer Schrift des Adrastus entlehnt ist; dass diese eben der Commentar zum Timäus war, zeigt HILLER Rhein. Mus. N. F. XXVI, 582 ff., und Derselbe weist auch nach, dass Chalcidius diesem Commentar für den seinigen viel entnommen hat.

5) Cat. 4, γ: *Ἄδρ. ὁ Ἀφροδισιεύς, ἀνὴρ τῶν γνησίων Περιπατητικῶν γεγονώς.*

sen. Aber doch war es allem nach mehr die treue Ueberlieferung und verständige Erläuterung der aristotelischen Lehre, als neue und eigenthümliche Untersuchungen, wodurch er es verdient hat. | Wie er in den einzelnen Bestimmungen, welche von ihm überliefert sind, fast durchaus Aristoteles folgt, so schliesst er sich auch in seiner allgemeinen Ansicht über die Welt und die Gottheit an ihn an. Die Welt, deren Bau er nach aristotelischem Muster beschreibt [1]), ist durch das höchste Wesen auf's beste eingerichtet, und wird von ihm in der ihr zukommenden Weise, im Kreise bewegt. Eine Folge des Gegensatzes unter den irdischen Elementen und der verschiedenartigen Wirkungen, welche die Planetensphären bei der Mannigfaltigkeit ihrer Bewegungen auf sie ausüben, ist der Wechsel in der diesseitigen Welt [2]), dabei verwahrt sich aber der Peripatetiker ausdrücklich gegen die Meinung, als ob die himmlischen Körper um des geringeren und vergänglichen willen geschaffen seien, jene haben vielmehr ihren Zweck in sich selbst, und ihr Einfluss auf das Irdische sei nur eine naturnothwendige Wirkung [3]). Alles diess ist aristotelisch, auch die aristotelische Sphärentheorie suchte Adrast im Princip festzuhalten, indem er sie mittelst sinnreicher Abänderungen mit den Annahmen der späteren Astronomen ver-

1) M. s. die Ausführungen über die Kugelgestalt des Weltganzen und der Erde, die Lage der letzteren im Mittelpunkt des Ganzen, ihre im Vergleich mit diesem verschwindende Kleinheit, bei Theo Smyrn. Astron. c. 1—4.

2) A. a. O. c. 22.

3) A. a. O.: Unter dem Monde herrscht der Wechsel, das Entstehen und Vergehen. *τούτων δὲ, φησὶν* (Adrastus), *αἴτια τὰ πλανώμενα τῶν ἄστρων. ταῦτα δὲ λέγοι τις ἂν, οὐχ ὡς τῶν τιμιωτέρων καὶ θείων καὶ ἀϊδίων ἀγεννήτων τε καὶ ἀφθάρτων ἕνεκα τῶν ἐλαττόνων καὶ θνητῶν καὶ ἐπικήρων πεφυκότων, ἀλλ' ὡς ἐκείνων μὲν διὰ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ μακαριώτατον ἀεὶ οὕτως ἐχόντων, τῶν δὲ ἐνταῦθα κατὰ συμβεβηκὸς ἐκείνοις ἑπομένων.* Die Kreisbewegung der Welt setze einen ruhenden Mittelpunkt voraus, also ein Element, dessen natürliche Bewegung gegen die Mitte gehe; dann müsse es aber auch eines geben, dessen Bewegung gegen den Umkreis hingeht, und weiter die zwischen beiden liegenden. Diese Elemente seien nun ihrer Natur nach veränderlich; wirklich herbeigeführt werde ihr Wechsel durch den der Jahreszeiten, der seinerseits durch die wechselnde Stellung der Planeten, besonders der Sonne und des Mondes, bedingt sei. Vgl. hiezu Bd. II, b, 440. 468 f.

knüpfte[1]). Er erscheint daher, | abgesehen von seinen mathematischen und sonstigen gelehrten Kenntnissen, durchaus nur als ein geschickter Erklärer und Vertheidiger der aristotelischen Annahmen. — Nicht einmal so viel lässt sich Herminus nachrühmen. Was uns aus seinen Commentaren zu den logischen Schriften des Aristoteles mitgetheilt wird[2]), ist theils unbedeutend, theils kommt darin eine äusserliche und formalistische Behandlung der logischen Fragen und mancherlei Missverständniss der aristotelischen Sätze zum Vorschein[3]). Dass er | die End-

1) Bei Theo c. 32, wozu c. 18 und Martin S. 117 f. z. vgl. Adrast nimmt hier an, jeder Planet sei auf der Oberfläche einer Kugel befestigt, welche sich ihrerseits von der oberen zur unteren Begrenzungsfläche einer hohlen, mit der Fixsternsphäre concentrischen, Sphäre erstrecke. Die letztere soll sich nun in der Richtung der Ekliptik, aber langsamer, als die Fixsternsphäre, von Ost nach West drehen (oder vielleicht auch, sagt Adr., in dieser Richtung von der Fixsternsphäre mit herumgeführt werden, während sie selbst sich von West nach Ost dreht); gleichzeitig aber soll die den Planeten tragende Kugel (welche den Epicykeln Hipparch's entspricht) innerhalb der hohlen Sphäre sich in der Art bewegen, dass der Planet einen Kreis beschreibt, dessen Durchmesser von einem Punkt an der äusseren Grenze der planetarischen Hohlsphäre bis zu dem ihm gegenüberliegenden an ihrer inneren Grenze sich erstreckt, dessen Mittelpunkt daher von dem der concentrischen Sphären um den Halbmesser der den Planeten tragenden Kugel abliegt; so dass demnach Adrast auch der Hypothese der Ekkentren in seiner Theorie Rechnung getragen hatte. Dass übrigens diese Theorie, abgesehen von ihren sonstigen Mängeln, nur die scheinbaren Umläufe der Sonne und des Mondes erklären würde, bemerkt Martin S. 119.

2) Am häufigsten wird unter diesen die Erklärung der Kategorieen angeführt; s. folg. Anm. und Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 40, a, 17. 42, a, 13. 46, a, 30. b, 15. (14, δ Basil.) 47, b, 1. 56, b, 39 und S. 3, ε Bas. Porph. ἐξήγ. 33, a. Schol. 58, b, 16. Ferner die der Schrift π. Ἑρμηνείας: Boët. De interpret. (vgl. den Index der Meiser'schen Ausgabe). Ammon. De interpret. 43, α, Schol. 106, b, 5. Weiter vgl. m. folg. Anm. Ebd. und bei Alex. Anal. pri. 28, b, u. über seine Erklärung der Analytik, b. Alex. Top. 271, u. 274, m über die der Topik.

3) M. s. hierüber Prantl Gesch. d. Log. I, 545 ff. Was von Herminus' Logik etwa anzuführen sein mag, ist dieses. Die Schrift über die Kategorieen, welche er als Grundlegung der Dialektik betrachtete, und daher mit Adrastus πρὸ τῶν τόπων überschrieb (David Schol. in Arist. 81, b, 25, nach dem er eben hieraus die Voranstellung der Lehre von den Gegensätzen Categ. c. 10 erklärte), soll weder ontologisch von den obersten Gattungen des Wirklichen, noch blos von den Redetheilen handeln, sondern von den

losigkeit der Bewegung des Himmels nicht von der Einwirkung des ersten Bewegenden, sondern von der ihm inwohnenden Seele herleitete [1]), ist eine Abweichung von der aristotelischen und eine Annäherung an die platonische Lehre, der schon Alexander widersprochen hatte [2]). Aus Achaïkus' Commentar zu den Kategorieen ist uns nur wenig und unerhebliches überliefert [3]). Auch aus Sosigenes' logischen Schriften wird nicht viel mitgetheilt [4]); dagegen erhalten wir durch seine Erläuterung und Beurtheilung der aristotelischen Sphärentheorie [5]) eine sehr gün-

für jede Klasse des Wirklichen geeigneten Bezeichnungen (PORPH. ἐξηγ. 4, b. Schol. 31, b, u. vgl. ebd. Z. 22. DAVID Schol. 28, b, 14); dabei wollte er es dahingestellt sein lassen, ob es nur so viel oberste Gattungen gebe, als aristotelische Kategorieen (SIMPL. Schol. 47, b, 11 ff.). Wenn De interpret. 1, Anf. bemerkt wird, die psychischen Vorgänge, welche durch die Worte bezeichnet werden, seien bei allen die gleichen, so wollte diess Herminus nicht zugeben, weil es in diesem Fall nicht möglich wäre, den gleichen Ausdruck in verschiedenem Sinne zu nehmen, wesshalb er a. a. O. 16, a, 6 statt ταὐτὰ πᾶσι παθήματα ψυχῆς „ταῦτα" las (BOËT. De interpret. II, S. 39, 25 ff. Meis. Schol. 101, b, u. AMMON. De interpret. 21, a. Schol. 101, b, 6). In Betreff der sog. unendlichen Sätze unterschied er die drei Fälle, dass das Prädikat, oder das Subjekt, oder beide unendliche (negativ ausgedrückte) Begriffe seien, wollte aber fälschlich nicht blos die der ersten, sondern auch die der zweiten und dritten Klasse den entsprechenden verneinenden Urtheilen gleichstellen (BOËT. S. 275 M.). Zu Anal. pri. 26, b, 37 stellte er eine unfruchtbare Untersuchung darüber an, welcher Begriff in Schlüssen der zweiten Figur der Ober- und welcher der Unterbegriff sei (ALEX. Anal. pri. 23, b, m. Schol. 153, b, 27. PRANTL 555 f.).

1) SIMPL. De coelo, Schol. 491, b, 45 (169, b, 45 K.), nach einem Bericht Alexanders, der sich aber, wie es scheint, nicht auf einen Commentar, sondern auf die Vorträge des Herminus bezog, wie auch ebd. 494, b, 31 ff. nur aus diesen eine Aussage desselben über die Lesart des Aspasius mitgetheilt wird.

2) Doch werden wir finden, dass sich dieser Widerspruch auf die Annahme einer eigenen Seele im Fixsternhimmel nicht erstreckte.

3) Die betreffenden Stellen sind schon oben S. 797 verzeichnet.

4) Aus einem Commentar zu den Kategorieen theilt PORPH. ἐξηγ. 2, b (Schol. 31, b, u.) und nach ihm DEXIPP. in Categ. S. 7, 20 ff. Speng. seine Bedenken über die Frage mit, ob das λεγόμενον eine φωνὴ oder ein πρᾶγμα oder ein νόημα sei, worüber er aber nicht in's reine gekommen sei; eine Bemerkung über Analyt. pr. I, 9, Anf. gibt PHILOP. Anal. pr. XXXII, b, Schol. 158, b, 28 nach Alexander.

5) Bei SIMPL. De coelo, Schol. 498, a, 45. 500, a, 40—504, b, 41

stige Meinung von seinen mathematischen Kenntnissen und von der Sorgfalt, mit der er dieselben zur Erklärung des Aristoteles verwandte [1]). In philosophischer Beziehung sind jedoch für uns die wichtigsten von diesen jüngeren Peripatetikern Aristokles und Alexander von Aphrodisias, weil uns erst von ihnen wieder Erörterungen vorliegen, welche von den Einzelheiten der Logik und der Physik zu allgemeineren, für die ganze Weltansicht massgebenden Untersuchungen fortgehen.

Aristokles aus Messene in Sicilien [2]), der Lehrer des Alexander von Aphrodisias [3]), ist uns zwar hauptsächlich durch

(219, a, 39. 223, a, 29 — 228, b, 15 K.), wo Simpl. dem Sosigenes nicht blos in dem, wofür er sich ausdrücklich auf ihn beruft, sondern durchaus zu folgen scheint; vgl. Ps. Alex. Metaph. 677, 25 ff. Bon. (807, a, 29 Br.), der am Schluss seiner Erörterung Sosigenes gleichfalls nennt.

1) Solche mathematisch-naturwissenschaftliche Untersuchungen enthielt auch Sosigenes' Schrift *περὶ ὄψεως*, aus deren drittem Buch Themist. Phys. 79, a, u. über das Leuchten mancher Körper im Dunkeln, und aus dem achten Alex. Meteorol. 116, a, o. über den Hof um Sonne und Mond einiges mittheilt.

2) Suid., *Ἀριστοκλ.*

3) Dass er dieses war, wird zwar in dem älteren (bekanntlich aus dem Lateinischen zurückübersetzten) Texte von Simpl. De coelo, S. 34, b, unt. gesagt, dem auch Karsten S. 69, b, 25 gefolgt ist; dagegen heisst es in der akademischen Scholiensammlung 477, a, 30: *ὁ Ἀλέξανδρος, ὡς φησὶ, κατὰ τὸν αὑτοῦ διδάσκαλον Ἀριστοτέλην*, ebenso bei Cyrill. c. Julian. II, 61, D: *γράφει τοίνυν Ἀλέξανδρος ὁ Ἀριστοτέλους μαθητὴς*, und auch bei Alex. De an. 144, a f. (s. u. 786, 4) wird dem gedruckten Text zufolge Aristoteles der Lehrer Alexanders genannt. Nichtsdestoweniger hat es alles für sich, dass der ältere Simpliciustext gegen den akademischen Recht hat, und dass auch in den zwei anderen Stellen statt „*Ἀριστοτέλους*“ zu lesen ist: *Ἀριστοκλέους*. Denn 1) fehlt von einem Peripatetiker Aristoteles, welcher der Zeit nach der Lehrer des Alexander von Aphrodisias sein könnte, jede Spur; dass es nämlich mit seiner vermeintlichen Erwähnung bei Syrian nichts ist, wurde schon S. 779 bemerkt; und 2) ist es höchst unwahrscheinlich, dass ein Abschreiber den allbekannten Namen des Aristoteles in den unbekannten des Aristokles verwandelt haben sollte, wogegen das umgekehrte sehr leicht geschehen konnte, und auch sonst oft geschehen ist: so zeigt Müller Fragm. Hist. gr. II, 179. IV, 330, dass bei Ps.-Plut. Parallel. 29, S. 312 und Apostol. XIV, 70 *Ἀριστοτέλης* steht, während Stob. Floril. 64, 37 und Arsen. S. 385 das richtigere *Ἀριστοκλῆς* (der Historiker Aristokles aus Rhodus) geben, und dass ebenso die Scholiasten zu Pindar Olymp. VII, 66 zwischen den beiden Namen, von welchen nur der des

die | Bruchstücke eines geschichtlichen Werkes bekannt, welche Eusebius [1]) erhalten hat, und diese enthalten, seiner Abzweckung gemäss, keine eigenen philosophischen Untersuchungen. Aristokles berichtet und bestreitet die Lehren anderer Schulen, der Eleaten und der Skeptiker, der Cyrenaiker und Epikureer, auch den stoischen Materialismus, und andererseits vertheidigt er Aristoteles gegen mancherlei Anschuldigungen [2]); das ganze Werk muss eine vollständige kritische Uebersicht über die Systeme der griechischen Philosophen enthalten haben. Doch ist es bemerkenswerth, wie sich der Peripatetiker in diesen Bruchstücken über Plato äussert. Er bezeichnet denselben als einen ächten und vollkommenen Philosophen, und begleitet seine Lehre, so weit sich nach den dürftigen Auszügen darüber urtheilen lässt, mit eigener Zustimmung [3]). Er scheint demnach anzunehmen, dass die platonische und die aristotelische Philosophie in der Hauptsache einig seien; eine Behauptung, die uns sonst in jener Zeit mehr nur in der platonischen Schule begegnet. Derselbe Aristokles weiss aber die peripatetische Lehre auch mit der stoischen auf eine Art zu verbinden, welche beweist, dass der Verfasser der Schrift von der Welt mit dieser Richtung nicht allein stand. In einer merkwürdigen Stelle des Alexander von Aphrodisias [4])

Aristokles richtig ist, schwanken; bei Philop. in Nicom. Arithm. Schol. 1, S. 1, 15 haben nach Hoche Praef. II zwei Handschriften statt Ἀριστοκλῆς „Ἀριστοτέλης“, und bei Boët. De interpr. II hat erst Meiser (S. 56, 2) die Angabe des Baseler Textes (S. 309, m), dass Plato anfangs Aristoteles geheissen habe, verbessert. (Dagegen ist in den vielen weiteren Fällen, in denen Rose Arist. pseudepigr. 615 f. die gleiche Verwechslung annimmt, die Sache, wie Heitz verlor. Schr. d. Arist. 295 zeigt, sehr fraglich.)

1) Praep. ev. XI, 3. XIV, 17—21. XV, 2. 14. Der Titel dieses Werks lautete nach Eus. XI, 2, 5: περὶ φυσιολογίας, nach Dems. XIV, 17, 1. XV, 2. 14. Suid. Ἀριστοκλ.: περὶ φιλοσοφίας. Bei Euseb. a. d. a. O. wird das 7te und 8te, bei Suid. Σωτάδας das 6te Buch dieses Werkes angeführt. Die δέκα βιβλία π. φιλοσοφίας nennt Philop. a. a. O. und Schol. 15. Weiter nennt Suid. von ihm eine Ethik in 9 Büchern; was er ihm sonst zuschreibt, scheint theils dem Pergamener theils dem Rhodier Aristokles zu gehören.

2) S. Bd. II, b, 8. 37, 2. 43, 3.

3) Eus. XI, 3, 1; dagegen bezieht sich §. 2 auf Sokrates.

4) Diese Stelle befindet sich in dem zweiten Buche π. ψυχῆς S. 144, a, unt. — 145, a, o., und müsste meines Erachtens selbst dann auf Alexan-

wird uns berichtet: Um den | Schwierigkeiten der aristotelischen Lehre über die von aussen in den Menschen kommende Vernunft zu entgehen, habe Aristokles folgende Ansicht aufgestellt. Der göttliche Verstand, habe er gesagt, sei in allen, auch den irdischen Körpern, und wirke beständig in der ihm eigenthümlichen Weise. Von dieser seiner Wirksamkeit in den Dingen stamme nicht allein die Vernunftanlage im Menschen, sondern auch alle Verbindung und Trennung der Stoffe, also überhaupt die ganze Gestaltung der Welt her; sei es nun, dass er diese für sich allein, oder dass er sie in Verbindung mit den Einflüssen der Himmelskörper bewirke, oder dass aus letzteren zunächst die Natur entstehe, und diese in Verbindung mit dem Nus alles bestimme. Finde nun diese an sich allgemeine Wirksamkeit des Nus in einem bestimmten Körper ein zu ihrer Aufnahme geeignetes Organ, so wirke der Nus in diesem Körper als der ihm inwohnende Verstand, und es entstehe eine individuelle Denkthätigkeit. Diese Empfänglichkeit für die Aufnahme des Nus ist, wie Aristokles glaubt, durch die stoffliche Zusammensetzung der Körper bedingt, und hängt namentlich davon ab, ob dieselben mehr oder weniger Feuer in sich haben; diejenige körperliche Mischung, welche ein Organ für den thätigen Verstand darbietet, wird der potentielle Verstand genannt, und die Wir-

der zurückgeführt werden, wenn Torstrik Arist. De an. S. 186 mit der Behauptung Recht hätte, dass das 2te Buch *π. ψυχῆς* nicht von Alexander herrühre; denn auch in diesem Fall würden wir darin nur die Ueberarbeitung der zweiten Hälfte von Alexanders Werk sehen können. Indessen hat Torstrik für sein Verwerfungsurtheil keine Gründe angegeben; mir scheint dasselbe nicht gerechtfertigt zu sein. Nachdem hier Alexander über den leidenden und den thätigen Verstand im Sinn des Aristoteles gehandelt hat, fährt er, wie unser gedruckter Text lautet, so fort: *ἤκουσα δὲ περὶ νοῦ τοῦ θύραθεν παρὰ Ἀριστοτέλους ἃ διεσωσάμην.* Erscheinen aber diese Worte an und für sich schon seltsam, so wird durch das, was darauf folgt, und namentlich durch S. 145, a, o., jeder Zweifel darüber gehoben, dass die Darstellung, welche sie einführen, nicht dem Aristoteles, sondern einem Lehrer des Alexander beigelegt werden soll, aus dessen Munde sie dieser aufgezeichnet hat, wiewohl er selbst ihr nicht beistimmte; und dass dieser kein anderer, als Aristokles sein kann, und demnach für *Ἀριστοτ.* *Ἀριστοκλέους* zu setzen ist, wurde schon S. 785, 3 gezeigt. Mit dem, was meine 1. Ausgabe hierüber bemerkte, erklärt sich auch Brandis Gesch. d. Entwickl. d. griech. Philos. II, 268 einverstanden.

kung des thätigen göttlichen Verstandes auf den potentiellen menschlichen, wodurch dieser zur Aktualität erhoben wird, und das individuelle Denken zu Stande kommt, besteht in nichts anderem, als darin, dass die alles durchwaltende Thätigkeit des göttlichen *νοῦς* in bestimmten Körpern auf besondere Weise zur Erscheinung kommt [1]). Alexander selbst bemerkt über diese Annahmen seines Lehrers, welchen derselbe sogar den aristotelischen Text anbequemen will [2]), sie stehen mit der stoischen Lehre in einer bedenklichen Verwandtschaft [3]), und auch wir werden uns nicht verbergen können, wie nahe der in der ganzen Körperwelt, und besonders im feurigen Element wirkende Nus der stoischen Weltvernunft steht, welche zugleich das | Urfeuer und als solches die künstlerisch bildende Naturkraft ist. Wie der heraklitische Hylozoismus bei der Entstehung des stoischen Systems durch die Lehre des Aristoteles über den Nus befruchtet worden war, so sehen wir jetzt diese Lehre in der peripatetischen Schule selbst, und auch bei einem so angesehenen Vertreter derselben, wie Aristokles, mit der stoischen Weltanschauung in eine Verbindung treten, welche die spätere Vereinigung dieser Systeme durch den Neuplatonismus vorbereitet [4]).

1) A. a. O. 144, b med.

2) A. a. O.: *καὶ τὴν λέξιν δὲ τὴν ἐν τῷ τρίτῳ περὶ ψυχῆς τούτοις προσοικοῦν (-ειοῦν) ἔλεγε δεῖν.*

3) A. a. O. 145, a, o.: *ἀντιπίπτειν ἐδόκει μοι τότε τούτοις, τὸν νοῦν καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι θεῖον ὄντα, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔδοξεν* u. s. w.

4) Vgl. S. 641 f. Wie wenig Aristokles mit dieser Vermischung der aristotelischen und stoischen Theologie in jener Zeit allein stand, zeigt auch eine Aeusserung seines Zeitgenossen ATHENAGORAS. Dieser mit der griechischen Philosophie wohl bekannte Apologet sagt nämlich Supplic. c. 5, S. 22 P. über Aristoteles und die Peripatetiker: *ἕνα ἄγοντες οἱονεὶ ζῷον σύνθετον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστηκότα λέγουσι τὸν θεὸν, σῶμα μὲν αὐτοῦ τὸ αἰθέριον νομίζοντες, τούς τε πλανωμένους ἀστέρας καὶ τὴν σφαῖραν τῶν ἀπλανῶν κινούμενα κυκλοφορητικῶς, ψυχὴν δὲ τὸν ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ σώματος λόγον, αὐτὸν μὲν οὐ κινούμενον, αἴτιον δὲ τῆς τούτου κινήσεως γινόμενον.* Entspricht diess auch der Auffassung des Aristokles nicht genau, so wird doch auch hier die Gottheit in stoischer Weise als Weltseele behandelt, nur dass nicht alle Theile der Welt, sondern blos die himmlischen Sphären, ihren Leib bilden sollen. Selbst Alexander wies ja aber der Gottheit nicht mit Aristoteles ausserhalb, sondern in der äussersten Sphäre ihren Sitz an; vgl. S. 798, 4.

Strenger und reiner ist der Aristotelismus des Alexander von Aphrodisias[1]). Dieser tüchtige, von der Folgezeit durch die Ehrennamen des Auslegers und des zweiten Aristoteles ausgezeichnete[2]), Peripatetiker hat sich unstreitig um die Erklärung der aristotelischen Werke, von denen er einen grossen Theil mit ausführlichen, in die Worte wie in die Gedanken des Verfassers sorgfältig eingehenden Erklärungen versehen hat[3]), ein bedeuten-

1) Ueber Alexander's persönliche Verhältnisse ist nichts überliefert. Seine Zeit lässt sich nach der S. 685, 4, Schl. berührten Angabe De fato, Anf. bestimmen. Von seiner Vaterstadt Aphrodisias (nicht: Aphrodisium; vgl. Ammon. De interpret. 12, b. 81, a. 161, b. Simpl. De coelo 168, b, 28 K.) ist *Ἀφροδισιεὺς* sein stehender Beiname (schon er selbst bezeichnet sich Metaph. 501, 8 Bon. 768, a, 20 Br. mit den Prädikaten: *ἰσχνὸς φιλόσοφος λευκὸς Ἀφροδισιεὺς*); welches Aphrodisias aber damit gemeint ist, lässt sich nicht ausmachen. — Ueber seine Schriften vgl. m. Fabric. Bibl. gr. V, 650 ff. Harl. und die dort angeführten.

2) Vgl. Syrian und David in den S. 779 angeführten Stellen; Simpl. De an. 13, b, u.: *ὁ τοῦ Ἀριστοτέλους ἐξηγητὴς Ἀλέξ.* Themist. De an. 94, a, o.: *ὁ ἐξηγητὴς Ἀλέξ.*; ebenso Philop. gen. et corr. 15, a, o. 48, a, o. 50, b, m. Ammon. De interpr. 32, b: *ὁ Ἀφροδισιεὺς ἐξηγητής.* Auch *ὁ ἐξηγητὴς* schlechtweg wird er genannt, z. B. bei Olympiodor. Meteorol. 59, a. II, 157 u. Id. Dagegen ist ebd. 12, a. I, 185 Id. mit dem *ἐξηγητὴς*, der etwas über Alexander's Erklärung bemerkt, ein weit jüngerer Mann, ein Lehrer des Verfassers, gemeint, wie man schon aus der Anführungsformel *ἔφη* (nicht: *φησὶν*) sieht; man kann daher aus dieser Stelle nicht mit Ideler schliessen, der Erklärer der Meteorologie sei von dem Aphrodisienser zu unterscheiden. — Alexander's Commentare las schon Plotin nebst denen des Aspasius, Adrastus u. a. mit seinen Schülern; Porph. v. Plot. 14.

3) Die noch vorhandenen Commentare Alexander's, welche nunmehr in der akademischen Ausgabe der Aristoteles-Commentare gesammelt, in neuer verbesserter Textesgestalt, erscheinen werden, erstrecken sich auf folgende Schriften: 1) B. 1 der ersten Analytik. 2) Topik (theilweise überarbeitet; s. Brandis S. 297 der S. 620, 1 genannten Abhandlung). 3) Meteorologie. Dass dieser Commentar nicht von einem andern Alexander herrührt, wurde schon S. 776, 4 und vor. Anm. bemerkt. Auch die Citate Olympiodor's aus dem „Aphrodisienser" passen fast durchaus auf unsern Alexander-Commentar; m. vgl. zu Olymp. I, 133 Id., Alex. 126, a, m; zu Ol. I, 202, wo Ideler ganz grundlos eine Differenz zwischen Olympiodor's Citat und unserem Commentar findet, Alex. 82, a, u.; zu Ol. I, 293 f., Alex. 100, b; zu Ol. II, 157, Alex. 124, b; zu Ol. II, 200, Alex. 132, a, m.; wenn daher diesem auch wieder einzelnes beigelegt würde, was sich in unserem Commentar nicht findet (Ideler a. a. O. I, XVII), so würde diess eher auf eine spätere Bearbeitung oder Lücken in unserem Text hin-

weisen; indessen fragt es sich, ob bei Olymp. I, 187 unter dem ἐξηγητὴς Alexander gemeint ist, und ob das, was Derselbe I, 148 von ihm (vielleicht aus dritter Hand) anführt, gerade in seiner Meteorologie stand: Simpl. De coelo 95, a (Schol. 492, b, 1), auf den sich Ideler auch stützt, geht jedenfalls auf die Auslegung der Bücher vom Himmel. 4) Π. αἰσθήσεως, von Alex. selbst De an. 133, a, o. qu. nat. I, 2, Schl. S. 19 Sp. angeführt; Ausgabe von Thurot 1875. 5) Metaphysik; der Commentar zu B. I—V ist ganz, das weitere in einer verkürzenden Bearbeitung erhalten; der erste Theil und Auszüge aus dem zweiten sind in den Scholien von Brandis abgedruckt, beide vollständig in der Separatausgabe von Bonitz. — Eine Erklärung der σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, welche gleichfalls Alexanders Namen trägt, ist anerkannt unächt; vgl. Brandis a. a. O. S. 298. Verlorene Commentare werden zu folgenden Schriften angeführt: 1. Die Kategorieen, von Simpl. Categ. 1, α. 3, α. ε. 23, γ und oft; De coelo 76, b, 26 K. Dexipp. Categ. 6, 15. 40, 23. 55, 13 Speng. David Schol. 51, b, 8. 54, b, 15. 26. 65, b, 47. 81, b, 33. 2. Π. ἑρμηνείας: Ammon. De interpret. 12. b. 14, a. 23, b. 32, b. 46, b. 54, b. 81, a. 161, b. 194, b. Boët. De interpr. sehr häufig; vgl. den Meiser'schen Index. Mich. Ephes. Schol. in Arist. 100, a, unt. 3. Das zweite Buch der ersten Analytik Philop. Schol. in Ar. 188, b, 3. 191, a, 47. Anon. Paris. (ein Commentar unter Alexander's Namen, aber viel später, über den Brandis a. a. O. S. 290) Schol. 188, a, 19. 191, a, 10. b, 28 u. ö. 4. Die zweite Analytik: Ps.-Alex. in Metaph. 442, 9 Bon. 745, b, 7 Br. Philop. in post. Analyt. Schol. 196, a, 33. 200, b, 30. 203, b, 18. 211, b, 34 u. o. Eustrat. in libr. II. Anal. post. 1, a, o. u. 5, a, o. 11, a, o. u. ö.; vgl. Fabric. a. a. O. 666. Prantl Gesch. d. Log. I, 621, 18. 5. Die Physik: Simpl. Phys. 3, b, o. 4, a, o. 5, b, m. 6, a, o. und an sehr vielen anderen Stellen, besonders zu den drei ersten Büchern; Philop. Phys. B, 16, o. M, 18, m. N, 13, m. T, 1, u. 4, u. 9, o. Dieser Commentar scheint für Simpl. die Hauptquelle des seinigen gebildet zu haben, und es scheinen namentlich die Bruchstücke vorsokratischer Philosophen, welche dem letzteren einen so hohen Werth geben, ganz oder grösstentheils aus ihm entlehnt zu sein. 6. Die Schrift vom Himmel: Alex. Meteorol. 76, a, o. Ps.-Alex. Metaph. 677, 27. 678, 7 Bon. (807, a, 36. b, 11 Br.). Simpl. De coelo, Schol. 468, a, 11 ff. (Damasc. ebd. 454, b, 11.) 470, b, 15—473, a, u. 485, a, 28 ff. u. o. 7. De generatione et corruptione Ps.-Alex. a. a. O. 645, 12 Bon. 799, b, 1 Br. Ueberschrift zu Alex. qu. nat. II, 22. Philop. gen. et corr. 14, a, u. 15, a, o. 18, b, o. u. ö., 8. De anima Simpl, De an. 13, a, u. b, u. 25, b, m. 27, b, m. u. oft; Themist. De an. 94, a, o. Philop. De an. A, 10, m. 16, o. m. B, 1, m. u. o. Ps.-Alex. Metaph. 473, 6. 405, 28. 410, 20. 560, 25 Bon. (734, a, 28. 735, a, 32. 783, b, 23 Br. — die erste Stelle fehlt bei ihm) vgl. Bonitz Alex. comm. in Metaph. XXII. Erklärungen der kleineren anthropologischen Schriften, ausser der noch vorhandenen der Abhandlung *De sensu*, werden nicht erwähnt. Ueber angebliche Commentare zur Rhe-

des | Verdienst erworben[1]). Seine eigenen Schriften[2]) wollen

torik und Poëtik s. m. Fabric. 665. 667. — Dass Alex. auch andere als die aristotelischen Schriften erklärt habe, kann man aus der ungereimten Behauptung David's, Schol. in Ar. 28, a, 24, er habe nicht blos die des Stagiriten Aristoteles, sondern auch die der andern Männer dieses Namens erläutert, nicht schliessen; auch die Erörterung über die harmonischen Zahlen des Timäus, deren Philop. De an. D, 6, m erwähnt, muss sich im Commentar zu der Schrift von der Seele gefunden haben.

1) M. vgl. hierüber, und gegen Ritter's (IV, 264) geringschätziges Urtheil über Alexander: Brandis a. a. O. S. 278. Schwegler d. Metaphysik d. Arist. I. B. Vorr. S. VIII. Bonitz Alex. comm. in Metaph. praef. I. Prantl Gesch. d. Log. I, 621.

2) Wir besitzen deren ausser den Commentaren noch vier: περὶ ψυχῆς 2 B. (bei Themist. Opp. Venet. 1534. S. 123 ff.); π. εἱμαρμένης (ebd. 163 ff. u. ö. zuletzt von Orelli, Zür. 1824); φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀπορειῶν καὶ λύσεων 4 B. (*quaestiones naturales* u. s. w. Ausg. von Spengel, Münch. 1842, der im Vorwort, nebst Fabric. a. a. O. 661 f., auch über den Titel und die früheren Ausgaben das nöthige mittheilt); π. μίξεως (der aldinischen Ausgabe der Meteorologie angehängt, im Anfang abgebrochen). Die Probleme dagegen (ἰατρικῶν καὶ φυσικῶν προβλημάτων 2 B. — m. vgl. über sie Fabric. 662 f. und mit Beziehung auf Busemaker's Ausgabe, im 4. Band des Didot'schen Aristoteles, Prantl Münchn. Gel. Anz. 1858, Nr. 25), und eine Schrift über die Fieber (Fabric. 664) gehören keinenfalls unserem Alexander. — Von verlorenen Schriften werden erwähnt: eine Abhandlung über die Differenz des Aristoteles und seiner Schüler hinsichtlich der Schlüsse mit Prämissen von ungleicher Modalität (Alex. Anal. pr. 40, b, m. 83, a, o. vgl. Bd. II, b, 224); dieselbe meint ohne Zweifel Philop. Anal. pr. XXXII, b, Schol. 158, b, 28 (ἔν τινι μονοβίβλῳ), dagegen müssten die σχόλια λογικὰ (Alex. Anal. pr. 83, a, o. Schol. 169, a, 14) davon verschieden sein; mir scheinen jedoch hier die Worte ἐπὶ πλέον δὲ εἴρηταί μοι ἐν τοῖς σχολίοις τοῖς λογικοῖς Glosse zu sein. Ferner eine Schrift περὶ δαιμόνων (Michaël, oder wer der Verfasser dieses Simpl. De anima beigedruckten Commentars ist, zu der Schrift π. τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς S. 148, b, o.); gegen Zenobius den Epikureer (s. o. S. 377 u.), worin er nach Simpl. Phys. 113, b, u. den Unterschied des Oben, Unten u. s. f. als einen natürlichen nachzuweisen gesucht hatte. Dagegen ist die Abhandlung über den Sitz des ἡγεμονικὸν, deren der Commentar zu der Schrift π. ζῴων κινήσεως (hinter Simpl. De an.) 154, b, o. 155, a, o. gedenkt, von der Ausführung Alexander's De an. I, g. E. S. 140 ff., und das von Eustrat. in Eth. N. 179, a, o. angeführte μονοβιβλίον, worin gegen die Stoiker gezeigt war, dass die Tugend zur Glückseligkeit nicht ausreiche, von dem Abschnitt derselben Schrift über diesen Gegenstand, welcher auch den entsprechenden selbständigen Titel führt, S. 156 ff., ohne Zweifel nicht verschieden. Ueber einen Aufsatz von den Tugenden, der handschriftlich

aber auch | nicht mehr sein, als Erläuterungen und Vertheidigungen der aristotelischen Lehre. In diesem Sinn hat er in seinen noch vorhandenen Commentaren die Logik [1]), die Meteorologie und Metaphysik behandelt, in den zwei Büchern über die Seele und in manchen Stellen der naturwissenschaftlichen Untersuchungen die Anthropologie und Psychologie seines Meisters ausgeführt, in den drei ersten Büchern der letztgenannten Schrift viele physikalische Fragen besprochen, ebenso im vierten manche Bestimmungen der peripatetischen Ethik, im Gegensatz gegen die Einwendungen der Stoiker, erörtert, ebd. I, 18 die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt gegen die Platoniker vertheidigt, in der Schrift *περὶ μίξεως* die stoische Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper bestritten, in der Abhandlung über das Verhängniss [2]) die Willensfreiheit gegen den stoischen Fatalismus verfochten. Die Blössen des Gegners werden in dieser Abhandlung mit Gewandtheit und Schärfe aufgezeigt, aber eine gründlicher eindringende Erforschung des menschlichen Willens dürfen wir in ihr nicht suchen; das Hauptgewicht legt Alexander auf die praktischen Folgesätze des Fatalismus [3]), wobei er auch die für ihn selbst eigentlich nicht passen-

noch vorhanden ist, über die sehr zweifelhafte, von Psellus angeführte, Schrift von den Kräften der Steine, über die gewiss unächten „allegorischen Mythendeutungen“ (Ps.-Alex. Probl. I, 87) und über einige von Casiri genannte arabische Schriften, die sich wohl auch alle mit Unrecht Alexander beilegen, s. m. Fabric. V, 667 f. 658, o.

1) Ueber seine Logik s. m. Prantl Gesch. d. Log. I, 622 ff. Doch ist ausser den unten zu besprechenden Bestimmungen über das Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen nicht viel daraus hervorzuheben. Das beachtenswertheste ist wohl die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Methode (Anal. pr. 3, b, unt. folg. vgl. nat. qu. I, 4. S. 13 f. Speng.), wiewohl auch sie der Sache nach sich schon bei Aristoteles findet (s. Bd. II, b, 240 f.); die Erörterung über den subconträren Gegensatz (Boet. De interpr. II, S. 158 f. Meis.); die Behauptung, dass nur die kategorischen Schlüsse reine und eigentliche seien (Top. 6, u.).

2) *Π. εἱμαρμένης*, vgl. De an. II, S. 159 ff. qu. nat. I, 4. II, 4 ff. III, 13. Auszüge aus der erstgenannten Schrift gibt Tennemann V, 186 ff., kürzere Ritter IV, 265 f. Ich glaube mich mit dem im Text bemerkten um so mehr begnügen zu sollen, da die Schrift keine wesentlich neuen Gedanken enthält, und da sie überdiess durch die Ausgabe von Orelli allgemein zugänglich gemacht ist.

3) De fato c. 16 ff.

den theologischen Gründe nicht vergisst, dass derselbe die Vorsehung und die Gebetserhörung aufhebe [1]); weiter macht er dann wiederholt und nachdrücklich den Grundsatz geltend, dass die allgemeine Meinung der Menschen und die angeborenen Vorstellungen, welche sich namentlich in der Sprache ausdrücken, ein hinreichender und unumstösslicher Beweis der Wahrheit seien [2]). Der Peripatetiker zieht sich hier also in derselben Weise auf das unmittelbare Bewusstsein zurück, wie wir diess in der sonstigen Popularphilosophie seit Cicero so oft getroffen haben. Mehr eigenthümliche Ansichten treten bei Alexander in der Erörterung einiger anderen, metaphysischen, psychologischen und theologischen Fragen hervor. Die Lehre des Aristoteles vom Geist, dem göttlichen wie dem menschlichen, hat, wie früher gezeigt wurde, viel unklares, und sowohl seine Aussagen über das Verhältniss der Gottheit zur Welt, als die über das Verhältniss der menschlichen Vernunft zu der göttlichen und zu den niederen Theilen der Seele leiden an einer mystischen Unbestimmtheit. Diese selbst aber hängt mit den Grundbestimmungen des Systems über Form und Materie zusammen, und lässt sich ohne Umbildung derselben schwer entfernen. Indem daher Alexander um eine solche Auffassung der peripatetischen Lehre bemüht ist, durch welche jenes mystische Element so viel wie möglich beseitigt, und ein durchaus natürlicher Zusammenhang der Erscheinungen hergestellt werden soll, kann er eingreifende Abweichungen von der Lehre seines Meisters, so wenig er sich diess auch gestehen will, nicht vermeiden. Aristoteles hatte zwar die Einzelwesen für das wahrhaft Substantielle, aber doch zugleich das Allgemeine für den eigentlichen Gegenstand des Wissens erklärt; er hatte zugegeben, dass die Formen, mit Ausnahme der reinen Vernunft und der Gottheit, vom Stoff nicht getrennt seien, aber er hatte trotzdem das eigentliche Wesen der Dinge nur in

1) De fato 17. De an. 162, a, m.

2) De fato c. 2, Anf. c. 7. c. 8, Anf. vgl. c. 5. 12, Schl. 14, Anf. u. a. De an. 161, a, m. Doch soll die Sprache selbst nichts angeborenes sein, sondern nur das Sprachvermögen qu. nat. III, 11. Boet. De interpret. II, S. 35 ff. 93 M. Die widersprechende Angabe des Ammon. De interpr. 32, b, Schol. in Ar. 103, b, 28 wird von Prantl a. a. O. 624, 27 mit Recht verworfen.

ihnen gesucht. Alexander geht einen Schritt weiter. Von den zwei | widerstreitenden Bestimmungen, dass dem Einzelnen die höhere Wirklichkeit, dem Allgemeinen die höhere Wahrheit zukomme, gibt er die zweite auf, um die erste zu retten. Das Einzelne, behauptet er, hierin von Aristoteles abweichend [1]), sei nicht nur für uns, sondern auch an sich, früher, als das Allgemeine, denn wenn jenes nicht wäre, könnte auch dieses nicht sein [2]), und er will desshalb nicht allein die unkörperlichen Wesen, wie die Gottheit, unter dem Begriff der Einzelsubstanz mitbefassen [3]), sondern auch für den eigentlichen Gegenstand der allgemeinen Begriffe gleichfalls das Einzelne gehalten wissen, nur dass von diesem in denselben blos d i e Bestimmungen in Betracht gezogen werden, welche in mehreren Einzelwesen gleichmässig vorkommen, oder doch vorkommen können [4]). Die allgemeinen

1) Vgl. Bd. II, b, 197, 2.

2) Simpl. Cat. 21, β: ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος ἐνταῦθα καὶ τῇ φύσει ὕστερα τὰ καθόλου τῶν καθέκαστα εἶναι φιλονεικεῖ, ἀπόδειξιν μὲν οὐδεμίαν κομίζων σχεδὸν, τὸ δὲ ἐν ἀρχῇ λαμβάνων, ὅταν λέγῃ, τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν τὰ κοινὰ παρὰ τῶν καθ᾽ ἕκαστα λαμβάνειν κοινοῦ γὰρ ὄντος, φησὶν, ἀνάγκη καὶ τὸ ἄτομον εἶναι, ἐν γὰρ τοῖς κοινοῖς τὰ ἄτομα περιέχεται· ἀτόμου δὲ ὄντος, οὐ πάντως τὸ κοινὸν, εἴγε τὸ κοινὸν ἐπὶ πολλοῖς. Ebd. ζ: (Ἀλέξ.) καὶ τῇ φύσει προτέρας βουλόμενος εἶναι τὰς ἀτόμους οὐσίας τῶν κοινῶν. μὴ οὐσῶν γὰρ τῶν ἀτόμων, οὐδὲν εἶναι δύναται, φησὶ, τῶν ἄλλων. Hiemit übereinstimmend Dexipp. Cat. c. 12. 54, 22 ff. Sp. (Schol. in Ar. 50, b, 15 ff.), welcher Alexander in dieser Beziehung mit Boëthus (s. o. 625, 4) zusammenstellt; David in Cat., Schol. 51, b, 10. Diesen Aussagen (mit Prantl I, 623) desshalb den Glauben zu versagen, weil Alex. doch die Unkörperlichkeit des Begriffs behaupte (vgl. Boet. in Porph. a se transl. S. 55 m. f.), haben wir kein Recht, denn theils ist das ἄτομον nicht nothwendig ein körperliches (s. folg. Anm.), theils kann, wie Boet. a. a. O. unter Berufung auf Alexander ausführt, auch von Körperlichem der Begriff der unkörperlichen Form abstrahirt werden.

3) Simpl. Cat. 21, β: ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος καὶ τὸ νοητὸν καὶ χωριστὸν εἶδος ἄτομον οὐσίαν λέγεσθαί φησι. Ebd. 23, γ: ὡς δὲ Ἀλέξ. ἐξηγεῖται τὴν ἄτομον οὐσίαν, φιλοτιμούμενος τὸ πρώτως κινοῦν ἐν αὐτῇ τιθέναι, χαλεπώτεραι γίνονται αἱ ἀπορίαι.

4) Alex. führt diess qu. nat. I, 3 aus. Die Begriffsbestimmungen, sagt er hier, beziehen sich weder auf die Einzelwesen, noch auf ein für sich bestehendes Allgemeines, ἀλλ᾽ εἰσὶν οἱ ὁρισμοὶ τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα κοινῶν, ἢ τῶν καθέκαστα κατὰ τὰ ἐν αὐτοῖς κοινά λέγονται δὲ τῶν νοημάτων καὶ τῶν κοινῶν οἱ ὁρισμοὶ, ὅτι νοῦ τὸ χωρίσαι τὸν ἄνθρωπον

Begriffe sind daher, | wie er bemerkt, als allgemeine nur in dem Verstande, welcher sie aus den Einzeldingen abstrahirt, sobald dieser aufhört, sie zu denken, hören sie auf, zu existiren; erst unser Denken ist es, welches die mit der Materie verbundenen Formen von ihr ablöst, und ihnen in ihrem Fürsichsein Wirklichkeit gibt [1]). Diese Untrennbarkeit der Form von der Materie muss um so mehr auch von der Seele gelten, je entschiedener Alexander an der aristotelischen Bestimmung festhält, dass die Seele nichts anderes sei, als die Form des organischen Körpers [2]). Als die Form des Körpers ist sie mit demselben so eng verbunden, dass sie nicht ohne ihn sein kann, ihre Entstehung und Beschaffenheit ist durch ihn bedingt, und keine Seelenthätigkeit ist

(das Wesen des Menschen) *ἀπὸ τῶν σὺν οἷς ὑφέστηκεν ἄλλων καὶ καθ' αὑτὸν λαβεῖν· ὁ δὲ τοῦ ὑφεστῶτος μὲν μετ' ἄλλων, νοουμένου δὲ χωρὶς ἐκείνων* [*καὶ ἄλλων*, wohl zu streichen], *καὶ οὐχ ὡς ὑφέστηκεν, ὁρισμὸς νοήματος εἶναι δοκεῖ καὶ κοινοῦ.* Vgl. Simpl. Phys. 16, b, u.

1) De an. 139, b, m.: *τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν χωριστὸν ἢ λόγῳ μόνον, τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν . . . ὅταν μὴ νοῆται τὰ τοιαῦτα εἴδη οὐδὲ ἔστιν αὐτῶν τι νοῦς, εἴγε ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτοῖς ἡ τοῦ νοητοῖς εἶναι ὑπόστασις. τὰ γὰρ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει, νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ τότε ἔστι νοῦς ὅταν νοῆται, εἰ δὲ μὴ νοοῖτο οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴγε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. ὅμοια δὲ τούτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁποῖά ἐστι τὰ μαθηματικά.* Ebd. 143, b, unt.: *τὰ μὲν γὰρ ἔνυλα εἴδη ὑπὸ τοῦ νοῦ νοητὰ γίνεται ὄντα δυνάμει νοητά. χωρίζων γὰρ αὐτὰ τῆς ὕλης ὁ νοῦς, μεθ' ἧς ἐστιν αὐτῆς* (l. *αὐτοῖς*) *τὸ εἶναι, ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτὸς αὐτὰ ποιεῖ* u. s. w. Vgl. auch Metaph. 763, b, 37 Br. 493, 30 Bon. Auf dieses Verhältniss der *εἴδη ἔνυλα* zu ihrem Stoffe beziehen sich auch die Erörterungen nat. qu. I, 17. 26. Alex. zeigt hier, die Form sei im Stoffe nicht *ὡς ἐν ὑποκειμένῳ*, d. h. nicht als in einem solchen, das ohne sie bestände, und zu dem sie erst hinzukäme, also nicht *κατὰ συμβεβηκὸς* (m. vgl. über diese Bedeutung des Ausdrucks Bd. II, b, 308, 1), da der Stoff erst durch die Form dieser bestimmte Stoff werde, die Form ihrerseits nur als die Form dieses Körpers das sei, was sie ist. Aehnlich erklärte Alex. auch die Zeit, in blos theilweisem Anschluss an Arist. (s. Bd. II, b, 401), für etwas, das nur in unserer Vorstellung vorhanden sei, und nannte den Menschen *ποιητὴς τοῦ χρόνου* (Themist. De an. 220, 26 Sp.).

2) De an. 123, a, u. 124, b, unt. f. u. ö. vgl. qu. nat. I, 17, S. 61. I, 26, S. 83.

ohne eine körperliche Bewegung möglich[1]). Auch die höchsten Seelenthätigkeiten machen davon | keine Ausnahme. Die aristotelische Lehre von den Theilen der Seele wird allerdings auch von Alexander vertheidigt[2]); um so stärker betont er es aber, dass die höheren Seelenkräfte nicht ohne die niederen sein können, und dass eben hierauf die Einheit der Seele beruhe[3]); und während Aristoteles den Nus nach seinem Wesen wie nach seinem Ursprung von allen übrigen Kräften sehr bestimmt unterschieden hatte, stellt ihn Alexander in Eine Reihe mit denselben. Der Verstand ist nämlich im Menschen zunächst nur als Anlage vorhanden, der *νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικὸς*, das blos potentielle Denken[4]). Durch die Entwicklung dieser Anlage entsteht die wirk-

1) De an. 126, a, die Ausführung des Satzes, *ὅτι ἀχώριστος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, οὗ ἐστι ψυχή*. Ebd. 125, a, o.: dass die Seele nicht eine für sich bestehende Substanz, sondern die Form des Leibes ist, sieht man an ihrer Thätigkeit; *οὐ γὰρ οἷόν τε ἐνέργειάν τινα ψυχικὴν γενέσθαι χωρὶς σωματικῆς κινήσεως*. Diess wird dann im einzelnen nachgewiesen, und daraus geschlossen, *ὡς τοῦ σώματος ἐστὶ τὶ* (nämlich seine Form) *καὶ ἀχώριστος αὐτοῦ· μάτην γὰρ εἴη χωριστὴ μηδεμίαν τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν καθ' αὑτὴν ἐνεργῆσαι δυναμένη*. Ebd. 143, a, o.: die Seele ist *δύναμίς τις καὶ οὐσία ἐπὶ τούτοις* (die Theile des Leibes) *γινομένη. καὶ ἔστι τὸ σῶμα καὶ ἡ τούτου κρᾶσις αἰτία τῇ ψυχῇ τῆς ἐξ ἀρχῆς γενέσεως*, wie man diess daran sehe, dass die Beschaffenheit der Seelen der der Leiber entspreche. *ἃς δέ φαμεν τῆς ψυχῆς ἐνεργείας εἶναι, οὐκ εἰσὶ τῆς ψυχῆς αὐτῆς καθ' αὑτὴν, ἀλλὰ τοῦ ἔχοντος αὐτήν . . . πᾶσαι γὰρ αἱ τῆς ψυχῆς κινήσεις τοῦ συναμφοτέρου τοῦ ζῶντος εἰσίν*. Vgl. qu. nat. II, 2. Simpl. Phys. 225, a, m., und über die aristotelische Lehre, der Alex. hier folgt, Bd. II, b, 597, 6. — Wegen dieser Untrennbarkeit von Seele und Leib will Alex. ihr Verhältniss auch nicht nach der Analogie des zwischen dem Künstler und seinem Werkzeug bestehenden (s. Bd. II, b, 487) gedacht wissen, denn der Künstler sei vom Werkzeug verschieden, die Seele dagegen sei in dem Leibe, und zunächst in dem Centralorgan, als seine Form und die ihm inwohnende Kraft; als Organe lassen sich nur die übrigen Theile des Leibes betrachten; De an. 127, a, u. b, o. vgl. Simpl. De an. 13, b, u.: Alex. *ἀξιοῖ μὴ ὡς ὀργάνῳ χρῆσθαι τῇ ψυχῇ· μὴ γὰρ γίνεσθαι ἕν τι ἐκ τοῦ χρωμένου καὶ τοῦ ὀργάνου.*

2) De an. 128 ff. 146, a, m.

3) A. a. O. 128, a, u. b, o. 141, a, u.

4) Und vielleicht hängt es damit zusammen, dass nach Simpl. De an. 64, b, u. Alexander kein reines, auf den Nus als solchen bezügliches Selbstbewusstsein zugeben wollte, indem er lehrte, derselbe denke unmittelbar nur die *εἴδη*, sich selbst nur *κατὰ συμβεβηκὸς*, sofern er mit jenen eins sei.

liche Denkthätigkeit, der Verstand als wirksame Eigenschaft, als thätige Kraft, der *νοῦς ἐπίκτητος* oder *νοῦς καθ᾽ ἕξιν*[1]). Dasjenige aber, was die Entwicklung des potentiellen Verstandes bewirkt, was ihn zur Wirklichkeit bringt, wie das Licht die Farben, der *νοῦς ποιητικὸς*, ist nach Alexander kein Theil unserer Seele, sondern nur das auf sie einwirkende und in Folge dieser Einwirkung von ihr gedachte göttliche Wesen[2]). So | wird die mystische Einheit der menschlichen Vernunft mit der göttlichen hier durchbrochen; auf der einen Seite steht der Mensch, auf der andern die auf ihn einwirkende Gottheit. Die menschliche Seele ist daher ein durchaus endliches Wesen: die Seele der Götter (d. h. wohl der Gestirne) könnte nach Alexander nur im uneigentlichen Sinn (*ὁμωνύμως*) Seele genannt werden[3]). In Uebereinstimmung damit verlegt unser Philosoph auch den Sitz der Vernunft, welcher Aristoteles ein körperliches Organ ab-

1) A. a. O. 138, a, f. 143, b. In diesen Bestimmungen Alexander's liegt die Quelle für die bekannte Lehre der arabischen und scholastischen Philosophen vom *intellectus acquisitus*.

2) A. a. O. 139, b. 143, b f. Z. B. S. 139, b, m.: *ἀπαθὴς δὲ ὢν (ὁ ποιητικὸς νοῦς) καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινὶ καὶ ἄφθαρτός ἐστιν, ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης. τοιοῦτον δὲ ὂν δέδεικται ὑπ᾽ Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς* u. s. w. S. 144, a, o.: *τοῦτο δὴ τὸ νοητόν τε τῇ αὐτοῦ φύσει καὶ κατ᾽ ἐνέργειαν νοῦς, αἴτιον γινόμενον τῷ ὑλικῷ νῷ τοῦ κατὰ τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτον εἶδος ἀναφορὰν χωρίζειν τε καὶ μιμεῖσθαι καὶ νοεῖν καὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἕκαστον καὶ ποιεῖν νοητὸν αὐτὸ, θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικὸς, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ᾽ ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν, ὅταν αὐτὸ νοῶμεν χωριστὸς δέ ἐστιν ἡμῶν τοιοῦτος ὢν εἰκότως.* Wegen dieser Behauptung wird Alex. von den späteren Auslegern vielfach angegriffen; vgl. Themist. De an. 89, b, u. (wo er nicht genannt, aber jedenfalls mit gemeint ist). Simpl. Phys. 1, a, m. 59, a, m. Philop. De an. F, 11, o. G, 7, u. H, 8, u. Q, 2, u. 3, o (Anführung aus Ammonius). 10, u f. Alexander's Gesammtansicht über den Nus fasst Philop. a. a. O. Q, 2, u. so zusammen: *πρῶτον σημαινόμενον λέγει τοῦ νοῦ τὸν δυνάμει νοῦν, ὅςπερ ἐστὶν ἐπὶ τῶν παίδων . . . δεύτερον σημαινόμενον τοῦ δυνάμει* [l. *τοῦ νοῦ*] *ὁ καθ᾽ ἕξιν νοῦς, ὅςπερ ὁ ἐπὶ τῶν τελείων ἀνθρώπων τρίτον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς, ὅ ἐστιν ὁ θύραθεν, ὁ παντέλειος . . . ὁ κυβερνῶν τὸ πᾶν.* Ueber seine Erklärung des einzelnen in den betreffenden aristotelischen Stellen vgl. m. Denselben weiter Q, 4, u. 5, o. 8, o. m. Vgl. auch Simpl. De an. 64, b, u. f.

3) De an. 128, a, u.

gesprochen hatte [1]), mit den Stoikern in das Herz [2]), und sagt ganz allgemein und unbedingt von der menschlichen Seele, was jener nur von einem Theil derselben gesagt hatte, dass sie mit ihrem Körper vergehe [3]). — Das Bestreben, welches sich in diesen Bestimmungen | ausspricht, die Erscheinungen unter Entfernung alles Uebernatürlichen auf natürliche Ursachen zurückzuführen, lässt sich auch in der Lehre des Aphrodisiers über die Vorsehung und über das Verhältniss Gottes und der Welt wahrnehmen. Alles, was in der Welt geschieht, leitet er mit Aristoteles von der Wirkung her, welche sich von der Gottheit aus zunächst in den Himmel, und von da in verschiedenen Abstufungen in die elementarischen Körper verbreite [4]); dieser ganze

1) Vgl. Bd. II, b, 568, 3.

2) De an. 141, a, u.; man bemerke hier auch das stoische *ἡγεμονικὸν* und das platonische *λογιστικὸν* statt des aristotelischen *νοῦς*.

3) A. a. O. 127, a, o.: *οὖσα δὲ ἡ ψυχὴ εἶδος τοῦ σώματος . . ., τῷ ἀχώριστον εἶναι τοῦ σώματος τὸ τοιοῦτον εἶδος καὶ συμφθείροιτο ἂν τῷ σώματι, ὅση γε αὐτῆς φθαρτοῦ σώματος εἶδός ἐστιν.* qu. nat. II. 10: *ἡ ψυχὴ οὖν ἔνυλον εἶδος ὂν ἀδύνατον αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ εἶναι. ὃ γὰρ ὕλης δεῖται πρὸς τὸ εἶναι, ταύτης τὶ ὂν* (nämlich die Form derselben), *ἀδύνατον τοῦτο χωρισθὲν αὐτῆς αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ εἶναι.* Alex. schliesst hier daraus, dass die Seele sich nicht für sich bewegen könne, es folgt aber auch, dass sie nicht ohne Leib existiren kann. Diese Läugnung der Unsterblichkeit, welche Alex. im Commentar zu der Schrift von der Seele auch bei Aristoteles nachzuweisen suchte, wird von Späteren öfters erwähnt; vgl. David, Schol. in Arist. 24, b, 41. 26, b, 13. Philop. De an. A, 5, o. E, 8, u. Q, 4, m.

4) Die Bewegung des Himmels selbst erklärte Alex. mit Aristoteles daraus, dass das *σῶμα κυκλοφορητικὸν* das Verlangen habe, der höchsten, ewigen und unbewegten Substanz (die er sich aber nach Simpl. Phys. 319, b, o., nicht mit Aristoteles ausser dem Himmel, sondern der äussersten Sphäre als Ganzem inwohnend dachte) möglichst ähnlich zu werden, was bei dem seiner Natur nach bewegten nur durch ewige gleichmässige Bewegung geschehen könne; und da nun ein Verlangen eine Seele voraussetzt, so sagt er, das *θεῖον σῶμα* sei *ἔμψυχον καὶ κατὰ ψυχὴν κινούμενον*. Aehnlich soll jede der sieben Planetensphären (auf welche demnach Alex. die 55 aristotelischen wieder zurückführt) *ἐφέσει καὶ ὀρέξει τινὸς οὐσίας* (ihres Sphärengeistes) in einer der des Fixsternhimmels entgegengesetzten Richtung bewegt, zugleich aber von ihm mit herumgeführt werden — eine doppelte Bewegung, die nothwendig war, weil es sonst in der Welt unter dem Monde nicht zum regelmässigen Wechsel des Entstehens und Ver-

Verlauf soll aber durchaus als ein Naturprocess gefasst werden: in jedem der Elemente ist mehr oder weniger seelische Kraft, je nachdem es durch seine höhere oder tiefere Stelle im Weltgebäude und durch seine feinere oder gröbere Beschaffenheit dem ersten Träger dieser Kraft, dem Himmel, näher oder ferner steht, und ebenso ist sie an die aus ihnen zusammengesetzten Körper in reichlicherem oder geringerem Masse vertheilt, sie haben eine vollkommenere oder unvollkommenere Seele, je nachdem sie aus reineren oder unreineren Stoffen bestehen, und je nachdem ihnen insbesondere mehr oder weniger von dem edelsten Elemente, dem Feuer, beigemischt ist[1]). In dieser göttlichen Kraft besteht das Wesen der Natur[2]); mit der | letzteren fällt aber auch die Vorsehung oder das Verhängniss zusammen[3]). So wenig daher Alexander ein Verhängniss im stoischen Sinne zugibt, ebenso wenig weiss er sich mit dem gewöhnlichen Vorsehungsglauben zu befreunden. Dieser Glaube scheint ihm nicht nur mit der Freiheit des menschlichen Willens unvereinbar; — denn die freien Handlungen, zeigt er, könne selbst die Gottheit nicht vorherwissen, da sich auch ihre Macht nicht auf das Unmögliche

gehens kommen könnte. (Qu. nat. I, 25.) Alex. legt also dem *πρῶτος οὐρανὸς*, hierin von Aristoteles abweichend, eine Seele bei, in welcher das Verlangen nach jenem, das Arist. dem Stoffe selbst zugeschrieben hatte (Bd. II, b, 373 f.), seinen Sitz haben soll; sein (S. 784, 1 f. berührter) Widerspruch gegen Herminus bezieht sich nur darauf, dass dieser von jener Seele auch solches herleitete, was nach Alex. Wirkung des ersten Bewegenden ist.

1) Qu. nat. II, 3.

2) Qu. nat. a. a. O. S. 90. De an. 159, b, o.: *τῆς θείας δυνάμεως τῆς ἐν τῷ γεννητῷ σώματι ἐγγινομένης ἀπὸ τῆς πρὸς τὸ θεῖον* [sc. *σῶμα*] *γειτνιάσεως, ἣν καὶ φύσιν καλοῦμεν.* Nach Simpl. De coelo 54, a, 23 Karst. hätte Alex. die Gottheit sogar mit dem Aether identificirt, denn es heisst hier: bei Arist. De coelo I, 3. 270, b, 8 habe er das *ἀθάνατον* auf das *θεῖον σῶμα* bezogen, *ὡς τούτου ὄντος τοῦ θεοῦ.* Allein mit dem Zusammenhang und mit Alexander's (S. 797, 2. 798, 4 nachgewiesener) Ansicht verträgt sich nur die Lesart von Brandis Schol. 475, a, 45: *ὡς ἐπὶ τούτου ὄ. τ. θ.*: „sofern die Gottheit mit dem Aether verbunden ist.“

3) De fato c. 6, Anf.: *λείπεται δὴ λοιπὸν τὴν εἱμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταὐτὸν εἱμαρμένην τε καὶ φύσιν*, was dann weiter ausgeführt wird. De an. 162, a, u.: *λείπεται ἄρα τὴν εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν φύσιν εἶναι ἑκάστου* u. s. w.

erstrecke[1]; — sondern er widerstreitet auch richtigen Begriffen von Gott und der Welt. Denn unmöglich lässt sich annehmen, dass das sterbliche und geringere der Zweck, die Thätigkeit des höheren, der Gottheit, blosses Mittel, und nur jenem zuliebe da sei[2]; ebenso wenig kann man aber auch von der Welt sagen, dass sie zu ihrer Einrichtung und Erhaltung einer Vorsehung bedürfe, sondern ihr Dasein und Sosein ist eine Folge ihrer Natur[3]. Will daher Alexander die Vorsehung auch nicht ganz läugnen, so will er sie doch auf die Welt unter dem Monde beschränken, weil nur für diese durch ein ausser ihr selbst Liegendes gesorgt werde, das sie in ihrem Sein und ihrer Ordnung zu erhalten bestimmt sei, durch die Planetenwelt[4]; und widerspricht er auch der Vorstellung, als sei die Vorsehung nur eine zufällige Wirkung der Gottheit, so will er sie doch ebensowenig als eine absichtliche Thätigkeit, sondern nur als einen von ihr vorhergewussten und gewollten Naturerfolg betrachtet wissen[5]. | Man wird diese Ansichten über die Vorsehung im ganzen nicht unaristotelisch nennen können; aber indem sie die aristotelische Lehre durchaus nur nach der physikalischen Seite hin verfolgen, geben auch sie einen Beleg für den Naturalismus des Philosophen, welcher sich in seiner Erklärung des Seelenlebens dem stoischen Materialismus, und in seiner ganzen Weltansicht dem Standpunkt Strato's des Physikers annähert.

Alexander von Aphrodisias ist der letzte namhafte Lehrer aus der peripatetischen Schule, der uns bekannt ist. Von den

1) De fato c. 30.

2) Qu. nat. II, 21, S. 128 ff.; vgl. was S. 782 aus Adrast angeführt ist, mit dem Alex. freilich nicht durchaus übereinstimmt, denn von den Planeten nimmt er an, dass sie um des Irdischen willen ihre doppelte Bewegung haben; s. S. 798, 4.

3) A. a. O. II, 19.

4) A. a. O. und I, 25, S. 79 f. Nur im weiteren Sinn soll der Begriff der Vorsehung, der letzteren Stelle zufolge, auf die gesammte Körperwelt angewandt werden.

5) Qu. nat. II, 21, S. 124 f. 131 f. Alex. bemerkt hier, die Frage, ob die Vorsehung καθ' αὑτὸ oder κατὰ συμβεβηκὸς erfolge, sei von keinem seiner Vorgänger genauer untersucht, und er selbst gibt die obige Entscheidung nur hypothetisch, aber doch drückt sie offenbar seine eigene Meinung aus.

wenigen, welche nach ihm aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts genannt werden [1]), war wohl keiner von einiger Bedeutung [2]). Seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts scheint sich die peripatetische Schule allmählich in die neuplatonische verloren zu haben, in welcher die Kenntniss der aristotelischen Schriften gleichfalls eifrig gepflegt wurde; es wird zwar immer noch von Peripatetikern gesprochen [3]), und es fehlt auch wirklich nicht an Männern, welche die aristotelischen Schriften | erklären, und in einzelnen Zweigen, wie Logik, Physik und Psychologie, zu Führern wählen [4]), aber von solchen Philosophen, welche in ihrer ganzen Weltansicht der peripatetischen Lehre gefolgt wären, hören wir nur noch ganz vereinzelt [5]).

1) Longinus b. Porph. v. Plot. 20 führt unter den Philosophen seiner Zeit, die er dort aufzählt, drei Peripatetiker auf: Heliodorus aus Alexandria, Ammonius (nach Philostr. v. soph. II, 27, 6 wohl in Athen) und Ptolemäus; von diesen hatte aber nur der erste philosophische Schriften hinterlassen, über die beiden andern bemerkt Longin, sie seien zwar sehr kenntnissreiche Leute gewesen, namentlich Ammonius (von welchem diess auch Philostr. a. a. O. bestätigt), aber geschrieben haben sie nur Gedichte und Prunkreden, denen sie wohl selbst kaum so viel Werth beigelegt haben würden, um der Nachwelt durch diese Geisteserzeugnisse bekannt werden zu wollen. Weiter nennt Porphyr b. Eus. pr. ev. X, 3, 1 als seinen Zeitgenossen den Peripatetiker Prosenes in Athen, vielleicht dortigen Schulvorsteher.

2) Auch Anatolius aus Alexandrien, der um 270 Bischof von Laodicea wurde, der aber nach Eus. h. eccl. VII, 32, 6 in der peripatetischen Philosophie sich so auszeichnete, dass man ihn in seiner Vaterstadt zum peripatetischen Schulhaupt hatte machen wollen, scheint seine Hauptstärke in den mathematischen Wissenschaften gehabt zu haben. Ein Bruchstück aus seinen κανόνες περὶ τοῦ πάσχα führt Eus. a. a. O. 14 ff. an; auch das Bruchstück b. Fabric. Bibl. gr. III, 462 f. gehört vielleicht ihm, die bei Jambl. Theol. Arithmet. (s. d. Ind.) dagegen einem jüngeren, dem Lehrer Jamblich's.

3) Vgl. S. 775, 4.

4) So nach Plotin's Vorgang Porphyrius, Jamblichus, Themistius, Dexippus, Syrianus, Ammonius, Simplicius, die beiden Olympiodorus und andere Neuplatoniker, denen auch Johannes Philoponus beizufügen ist; im Abendland Boëtius, und die von ihm angeführten: Victorinus und Vegetius Praetextatus. Von diesen Männern wird, so weit sie überhaupt in den Bereich der gegenwärtigen Darstellung fallen, später zu sprechen sein.

5) Ein solcher Peripatetiker begegnet uns noch um das Ende des fünften Jahrhunderts in dem Araber Dorus, welchen nach Damasc. b. Suid. u.

12. Die platonische Schule in den ersten Jahrhunderten n. Chr.

Unsere Kenntniss der akademischen Schule [1]) wird an dem Punkte, wo wir sie zuletzt verlassen haben, so lückenhaft, dass uns ein halbes Jahrhundert lang von keinem ihrer Lehrer auch nur der Name bekannt ist [2]). Erst in den letzten Jahrzehenden des ersten Jahrhunderts kommt wieder einiges Licht in dieses Dunkel; und von da an lässt sich die Schule durch eine fortlaufende Reihe platonischer Philosophen bis in die Zeiten des Neuplatonismus herab verfolgen [3]). In ihrer Denkweise blieb sie

d. W. vgl. v. Isid. 131 Isidorus vom aristotelischen System zum platonischen, d. h. neuplatonischen, überführte.

1) Ueber dieselbe vgl. m. FABRIC. Bibl. III, 159 ff. ZUMPT S. 59 ff. der mehrerwähnten Abhandlung (s. o. 620, 1).

2) SENECA, dessen Zeugniss wenigstens für Rom Gültigkeit haben wird, sagt sogar N. Qu. VII, 32, 2 geradezu: *Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt.*

3) Nach den S. 610 ff. namhaft gemachten Platonikern ist der nächste, welchen wir kennen, Ammonius aus Aegypten, der Lehrer Plutarch's, welcher in Athen, wahrscheinlich als akademischer Schulvorstand, lehrte, und ebendaselbst starb, nachdem er wiederholt das Amt eines Strategen bekleidet hatte (PLUT. qu. symp. III, 1. VIII, 3, Anf. IX, 1, Anf. 2, Anf. 5, 1, 5. De Ei c. 1 f. S. 385, wo ein angebliches Gespräch mit ihm während Nero's Anwesenheit in Griechenland, 63 n. Chr., berichtet wird. Def. orac. c. 4. 9. 20. 33. 38. 46. De adulat. 31, S. 70. Themistokl. c. 32, Schl. EUNAP. v. Soph. prooem. 5. 8). An ihn schliesst sich Plutarchus an, auf den ich später ausführlicher zurückkomme. Ein Freund und Mitschüler des letzteren ist Aristodemus aus Aegium, den PLUT. adv. Col. 2 ἄνδρα τῶν ἐξ Ἀκαδημίας οὐ ναρθηκοφόρον, ἀλλ' ἐμμανέστατον ὀργιαστὴν Πλάτωνος nennt, und dem er hier und in der Schrift gegen Epikur (n. p. suav. v.) eine Rolle im Gespräch übertragen hat. Unter Hadrian scheint der Syrer Apollonius, den SPARTIAN. Hadr. 2 als Platoniker nennt, und Gajus, dessen Schüler Galen um 145 v. Chr. in Pergamum hörte, (GAL. cogn. an. morb. 8. Bd. V, 41; weiteres S. 805, 1) gelebt zu haben. In's achte Jahr des Antoninus Pius (145 n. Chr.) setzt HIERON. Chron. Eus. den Calvisius Taurus aus Berytus (EUS. a. a. O. SUID. Ταῦρ.) oder Tyrus (PHILOSTR. v. soph. II, 1, 34); da er aber nach GELL. N. A. I, 26, 4 Plutarch zum Lehrer, und nach PHILOSTR. a. a. O. Herodes Attikus, der 143 Consul war, zum Schüler hatte, muss er schon geraume Zeit vorher aufgetreten sein (ZUMPT S. 70). GELLIUS, gleichfalls sein Schüler, nennt ihn oft (s. d. Index); aus N. A. I, 26. II, 2, 1. VII, 10, 1. 13, 1 f. XVII, 8, 1 sieht man, dass er Schulvorstand war. Ueber seine Schriften tiefer unten. In die gleiche Zeit gehört Nigrinus, der uns durch LUCIAN (Nigrin.) als

im ganzen der eklektischen | Richtung getreu, welche sie seit Philo und Antiochus eingeschlagen hatte. Aber theils geschah

ein in Rom lebender Platoniker (als solchen bezeichnet er sich c. 18) bekannt ist; Sextus aus Chäronea, ein Neffe Plutarch's, Lehrer des Mark Aurel und Verus (Capitol. Antonin. Philos. 3. Verus 3. Suid. Μάρκ. und Σέξτ., bei dem aber, durch ihn selbst oder durch seine Abschreiber, der Chäroneenser und der Skeptiker Sextus Empirikus durcheinandergewirrt sind; M. Aurel I, 9. Philostr. v. soph. II, 9. Dio Cass. LXXI, 1. Eutrop. VIII, 12. Porph. qu. Homer. 26, vgl. S. 754, 2); Alexander aus Seleucia in Cilicien, mit dem Beinamen Peloplaton, der in Antiochien, Rom, Tarsus und anderen Orten lehrte, und gleichfalls bei Mark Aurel in Gunst stand (Philostr. v. soph. II, 5. M. Aurel I, 12); Albinus, der Schüler des Gajus (als solchen bezeichnet ihn der Titel einer S. 805, 1 zu besprechenden Schrift), dessen Unterricht Galen 151/2 n. Chr. in Smyrna aufsuchte (Gal. De libr. propr. 2. Bd. XIX, 16 — weiteres über Albinus S. 812 ff.); Demetrius (M. Aurel VIII, 25); Apulejus aus Madaura, Maximus aus Tyrus (über beide später). Unter Hadrian lebte Theo der Smyrnäer (über ihn Martin Theon. Astron. 5 ff.), wie diess daraus hervorgeht, dass von ihm astronomische Beobachtungen aus dem 12., 13., 14. und 16. Jahr Hadrian's angeführt werden (vgl. Rossbach und Westphal Metrik d. Gr. 2. Aufl. I, 76). Als Platoniker bezeichnet ihn Prokl. in Tim. 26, A und der Titel, den sein Hauptwerk in manchen Handschriften führt: τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν; das erste Buch dieses Werks bildete die Arithmetik, welche Bullialdus, das vierte die Astronomie, welche Martin zuerst herausgegeben hat, die drei übrigen sind verloren. Auf einen Commentar zu einer platonischen Schrift, vielleicht der Republik (vgl. Theo Astron. c. 16, S. 203, und dazu Martin S. 22 f. 79), scheint sich Prokl. a. a. O. zu beziehen. Unter Mark Aurel's Regierung wird neben Attikus (Hieron. Chron. Eus. zum 16. Jahr des Markus, 176 n. Chr., Porph. v. Plot. 14 — weiteres später) auch Daphnus (ein Arzt aus Ephesus, Athen. I, 1, e) zu setzen sein; ein Schüler des Attikus ist Harpokration aus Argos (Prokl. in Tim. 93, B f. Suid. u. d. W.), nach Suid. συμβιωτὴς Καίσαρος, vielleicht der von Capitol. Ver. 2 als Grammatiker bezeichnete gleichnamige Lehrer des Verus; Suid. nennt von ihm ein ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα in 24, λέξεις Πλάτωνος in zwei Büchern. In dem ersteren stand wohl, was Olympiodor in Phädon. S. 159, Schol. 38 F., in Alcib. S. 48 Cr. von ihm anführt. In die Zeit Mark Aurel's scheinen auch die später (III, b, 192 ff. 2. Aufl.) zu besprechenden, Numenius, Kronius, Celsus zu fallen; an das Ende des 2. Jahrhunderts der von Alex. Aphr. qu. n. I, 13 wegen einer Behauptung über die Farbenlehre Epikur's angegriffene, ihm gleichzeitige, Censorinus, und vielleicht auch der von Porph. b. Eus. K. G. VI, 19, 8 zwischen den Platonikern Numenius, Kronius und Longinus als philosophischer Schriftsteller genannte Apollophanes. In der ersten Hälfte und um die Mitte des dritten Jahr-

diess nicht, ohne dass | einzelne gegen diese Trübung des reinen Platonismus Einsprache erhoben hätten; theils verband sich mit jener Verknüpfung der philosophischen Lehren seit dem Ende des ersten Jahrhunderts in zunehmendem Masse die religiöse Mystik, durch deren stärkeres Anwachsen der eklektische Platonismus eines Antiochus und seiner Nachfolger in den Neuplatonismus übergeführt wurde. Jener Widerspruch gegen die Vermischung der platonischen Lehre mit anderen Standpunkten wurde vorzugsweise durch die genauere Kenntniss ihrer ältesten Urkunden hervorgerufen und genährt. Wie die Peripatetiker dieser Zeit den aristotelischen, so sehen wir jetzt auch die Akademiker den platonischen Schriften grössere Aufmerksamkeit zuwenden; und wenn sich auch die wissenschaftliche Thätigkeit der Schule nicht mit dem gleichen Eifer und der gleichen Ausschliesslichkeit auf die Werke ihres Stifters warf, wie bei jenen, so gewann ihre Auslegung doch immerhin eine beachtenswerthe Ausdehnung und Bedeutung. An die früheren Bearbeiter der platonischen Schriften [1]) schliesst sich unter den Späteren zunächst Plutarch an, sofern er nicht blos überhaupt an zahllosen Stellen auf Aussprüche Plato's zurückgeht, sondern auch einzelne Punkte seiner Lehre und einzelne Abschnitte seiner Werke eingehend besprochen hat [2]). Als Commentatoren Plato's werden ferner ausser

hunderts lebten in Athen Theodotus und Eubulus, zwei Diadochen der platonischen Schule, von denen der letztere noch nach 263 vorkommt (LONGIN. b. PORPH. v. Plot. 20. Porph. selbst ebd. 15, wo auch über die wenigen und nicht bedeutenden Schriften des Eubulus). Ihnen fügt LONGINUS ebd. als Platoniker, die schriftstellerisch thätig gewesen seien, Euklides (vgl. S. 805, 1), Demokritus und Proklinus in Troas bei; von Demokritus (dessen auch SYRIAN z. Metaph. Schol. in Ar. 892, b, 31 erwähnt) kennen wir Commentare zum Alcibiades (OLYMPIODOR. in Alcib. S. 105 Cr.) und Phädo (Ders. in Phädon. S. 159, Sch. 38 F.). Von Ammonius Sakkas, Origenes und Longinus wird später zu sprechen sein. Wann der von PROKL. in Tim. 319, F mit einer Annahme über Tim. 41, D angeführte Ἀκύλλας gelebt hat, und ob er jünger oder älter, als Plotin, ist, lässt sich nicht ausmachen; auch die Zeit des Maximus von Nicäa (s. u. 805, 1), und des Severus (s. u. S. 811) ist nicht näher bekannt.

1) Dercyllides, Thrasyllus, Eudorus; s. S. 610 f.

2) So namentlich in den *Πλατωνικὰ ζητήματα* und der Schrift *περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*.

andern Gajus, Albinus, Taurus und Maximus bezeichnet [1]); von Albinus besitzen wir in jüngerer Ueberarbeitung eine | Einleitung in die platonischen Gespräche [2]) und einen bisher fälschlich mit dem Namen des Alcinous bezeichneten Abriss der platonischen Lehre [3]); auch Commentare hatte er verfasst, über die uns aber

1) Von PROKLUS werden in dem Bruchstück des Commentars zur Republik bei A. MAI Class. aut. I, XIV als Erklärer des Mythus Rep. X, 614 f. genannt: *τῶν Πλατωνικῶν οἱ κορυφαῖοι, Νουμήνιος, Ἀλβῖνος* (wie nach FREUDENTHAL Hellenist. Stud. 3. H. S. 300 die Handschriften geben; Mai setzt dafür *Ἀλκῖνος*), *Γάϊος, Μάξιμος ὁ Νικαεὺς, Ἁρποκρατίων, Εὐκλείδης, καὶ ἐπὶ πᾶσιν Πορφύριος.* Ein Scholion b. FABRIC. III, 158 sagt: *τὸν μὲν Πλάτωνα ὑπομνηματίζουσι πλεῖστοι. Χρησιμώτεροι δὲ Γάϊος, Ἀλβῖνος, Πρισκιανὸς* (Zeitgenosse des Simplicius), *Ταῦρος, Πρόκλος* u. s. w. Gajus nennt auch PORPH. v. Plot. 14 unter denen, deren Commentare Plotin gelesen habe; auf eine Erklärung des Timäus bezieht sich wohl PROKL. in Tim. 104, A; von Taurus führt GELL. N. A. VII, 14, 5 das erste Buch eines Commentars zum Gorgias und XVII, 20 seine mündliche Erklärung des Gastmahls an, und aus dem ersten Buch einer Erklärung des Timäus werden in den Bekker'schen Scholien zu Plato S. 436 f. und bei PHILOP. De aetern. mundi VI, 21 Bruchstücke mitgetheilt. Ebendaher stammt ohne Zweifel, was JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 906 anführt.

2) Diese zuletzt von HERMANN in den 6ten und von DÜBNER in den 3ten Band seiner Platoausgabe aufgenommene Schrift ist jetzt von FREUDENTHAL (der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos; Hellenist. Stud. 3. H. S. 241—327) einer gründlichen Untersuchung unterzogen und auf verbesserter handschriftlicher Grundlage neu herausgegeben worden. Ihr Titel lautet in den besten Handschriften: *εἰςαγωγὴ εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος βίβλον· Ἀλβίνου πρόλογος.* Ihr Text ist indessen in seiner jetzigen Gestalt, wie Freudenthal S. 247 ff. gezeigt hat, nur ein schlecht gearbeiteter, verstümmelter Auszug. Derselbe weist S. 257 f. nach, dass c. 1—4 des Prologs und DIOG. L. III, 48—62 aus Einer Quelle geflossen sind, welche jünger war, als Thrasyllus (über den S. 610, 3). Ueber ihren Inhalt handelt auch ALBERTI Rhein. Mus. N. F. XIII, 76 ff. Einiges nähere darüber Th. II, a, 427, 3.

3) Dieses Werk wird in den Handschriften fast ohne Ausnahme *Ἀλκινόου διδασκαλικὸς* (oder *λόγος διδασκ.*) *τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, in den Nachschriften einiger von ihnen auch *εἰςαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλ.* oder *ἐπιτομὴ τῶν Πλάτ. δογμάτων*, von den Neueren meistens *εἰςαγωγὴ* genannt. Jetzt ist durch FREUDENTHAL's eingehende Nachweisung a. a. O. 275 ff. ausser Zweifel gestellt, dass ihr Verfasser kein anderer ist, als Albinus, mit dessen „Einleitung" sie nach Form und Inhalt durchaus übereinstimmt, und dem mehrere von dem angeblichen Alcinous vorgetragene

nichts näheres bekannt ist[1]). Severus' Auslegung des Timäus

Lehren, und darunter einige sehr eigenthümliche, ausdrücklich beigelegt werden. Die Verwandlung des Albinus in einen Alkinoos war (wie Fr. S. 300. 320 zeigt) um so leichter möglich, da alle unsere Handschriften von demselben älteren Exemplar abstammen, und in diesem sehr leicht ein in seiner Vorlage gefundenes Ἀλκίνου, oder ein „Ἀλκίνου" gelesenes Ἀλβίνου, in der Ueberschrift des Buchs in Ἀλκινόου verwandelt worden sein kann. Auch diese Schrift des Albinus besitzen wir aber allen Anzeichen nach nur in einer späteren Bearbeitung, welche die Urschrift bedeutend verkürzt und nicht unverderbt wiedergab; ein (jetzt unvollständiger) Pariser Codex (a. a. O. 244) nennt in seinem Inhaltsverzeichniss des Albinus drittes Buch *περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων*. Dass aber Albinus auch bei dieser Schrift ältere Werke ausgiebig benützte, sieht man aus der grossentheils wörtlichen Uebereinstimmung seines 12. Kapitels mit der Stelle aus Arius Didymus b. Eus. pr. ev. XI, 23. Stob. Ekl. I, 330, welche jetzt Diels Doxogr. 76. 447 näher nachweist.

1) Unter die namhafteren Erklärer der platonischen Schriften wird Albinus in den S. 805, 1 angeführten Stellen gerechnet. Welche Schriften er erklärt hatte und wie seine Commentare beschaffen waren, ist nicht überliefert; vielleicht hatte er auch nur in einem dogmatischen Werke, etwa seinem vom Inhaltsverzeichniss des vor. Anm. erwähnten Pariser Codex (bei Freudenthal S. 244) genannten, 9 oder 10 Bücher starken „Abriss der platonischen Lehren nach den Vorträgen des Gajus" (*Ἀλβίνου* [add. *ἐκ*] *τῶν Γαΐου σχολῶν ὑποτυπώσεων πλατωνικῶν δογμάτων* — das gleiche Werk ist bei Priscian Solut. S. 553, b, 32 mit *Lavini ex Gaji scholis exemplaribus Platonicorum dogmatum* gemeint, indem der Uebersetzer statt *ΑΛΒΙΝΟΥ* „*ΛΑΒ.*" las; Freud. 246) eine Anzahl platonischer Stellen erklärte. Seinem Inhalt nach könnte das, was Prokl. in Tim. 104, A. 67, C. 311, A anführt, in einer Erklärung des Timäus, das, was wir bei Tertull. De an. 28 f. lesen, in einer solchen des Phädo, das von Jambl. b. Stob. Ekl. I, 896 berichtete in einer Auslegung der Republik gestanden haben. Indessen finden die meisten von diesen Anführungen bei dem angeblichen Alcinous ihre ausreichende, Prokl. in Tim. 104, A und Tertull. De an. 28 eine minder genaue Parallele (vgl. Freudenthal 299 f.); und wenn auch daraus nicht unbedingt folgt, dass sie gerade auf diese Schrift gehen, Albinus vielmehr sich selbst in der letzteren ebensogut wiederholt und ausgeschrieben haben kann, wie diess andere Schriftsteller jener späten Jahrhunderte thun, und wie er selbst seine Vorgänger ausschreibt, wenn ferner der Umstand, dass drei von den Aeusserungen des Albinus sich auf Stellen des Timäus beziehen und in einem Commentar zu diesem Gespräch angeführt werden, der Annahme, sie haben auch ursprünglich in einem solchen gestanden, zur Unterstützung dienen würde, so muss ich doch Freudenthal (S. 243 f.) einräumen, dass sich dieselbe nicht zu einem höheren Grad der Wahrscheinlichkeit erheben lässt.

kennen wir durch Proklus [1]). Theo's und Harpokration's Schriften zur Erläuterung Plato's wurden schon erwähnt [2]); von Attikus werden Erklärungen des Timäus und des Phädrus angeführt [3]); von Numenius und Longinus, ausser ihren sonstigen der platonischen Lehre gewidmeten Schriften, Commentare zum Timäus [4]), von Longin's Zeitgenossen Demokritus und Eubulus Erklärungen und Besprechungen mehrerer Dialoge [5]). Auch der mündliche Unterricht in der platonischen Schule bestand | ohne Zweifel grossentheils im Lesen und Erklären der platonischen Werke [6]). Durch diese eingehende Beschäftigung mit den Quellen der akademischen Lehre musste man sich denn freilich überzeugen, dass manches, was sich in der Folge für platonisch ausgegeben hatte, von Plato's Ansichten weit abliege; und so hören wir auch von einzelnen, welche gegen die herrschende Vermengung der verschiedenen Systeme Verwahrung einlegten. Taurus schrieb über den Unterschied der platonischen und aristotelischen Philosophie, und gegen die Stoiker [7]); über seine eigene Auffassung des platonischen Systems ist aber nur wenig überliefert, und eine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit kommt darin nicht zu Tage [8]).

1) In Tim. 63, A. 70, A. 78, B. 88, D. 168, D. 186, E. 187, B. 192, B. D. 198, B. E f. 304, B. Ich werde auf ihn noch zurückkommen.

2) S. 803. 805, 1.

3) Ueber die erstere vgl. m. d. Index zu PROKL. in Tim., die andere wird ebd. 315, A genannt. Auf den Commentar zum Timäus, und zwar die von PROKL. in Tim. 87, B besprochene Stelle desselben, scheint sich auch SYRIAN Schol. in Ar. 892, b, 31 zu beziehen.

4) M. s. das Register zu PROKL. in Tim., der auch seine Anführungen aus Numenius doch einem Commentar, nicht den sonstigen Schriften dieses Platonikers entnommen zu haben scheint. Ob auch Kronius Commentare geschrieben hatte, lässt sich aus PORPH. v. Plot. 14 nicht entscheiden.

5) Ueber Demokrit vgl. S. 802, 3 g. E., über Eubulus LONGIN b. PORPH. v. Plot. 20.

6) Es folgt diess theils aus dem zahlreichen Auftreten der Commentare und Erläuterungsschriften, theils aus Angaben, wie die S. 805, 1. 806, 1 angeführten über die Vorträge des Taurus und Gajus und PORPH. v. Plot 14. Auch aristotelische Schriften las Taurus mit seinen Schülern (bei GELL. XIX, 6, 2. XX, 4 die Probleme).

7) Jenes nach SUID. *Ταῦρ.*, dieses nach GELL. N. A. XII, 5, 5. Ausserdem verfasste er nach Suid. eine Abhandlung *περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων* und viele andere Schriften.

8) Durch seinen Schüler GELLIUS, der seiner oft erwähnt, erfahren wir,

Mit ihm stellte sich auch Attikus der Neigung zur Verknüpfung platonischer und peripatetischer Annahmen entgegen. In den Bruchstücken einer Schrift, welche er diesem Zwecke gewidmet hatte [1]), erscheint er als ein enthusiastischer Bewunderer Plato's, | der um die Reinheit der akademischen Lehre bekümmert, die peripatetische mit leidenschaftlicher Befangenheit angreift, und ihr insbesondere die Niedrigkeit ihres sittlichen Standpunkts, die Läugnung der Vorsehung und Unsterblichkeit vorrückt [2]); von den sonstigen Lehren des Aristoteles ist es namentlich die Annahme eines fünften Körpers und die Ewigkeit der Welt, die seinen Widerspruch hervorrufen, die letztere um so mehr, da er es hier auch mit einem Theil seiner eigenen Schule zu thun hat [3]). Mit den aristotelischen Bestimmungen über die Unsterb-

dass er eine gründliche Vorbildung für die Philosophie verlangte, und ihre blos rhetorische Behandlung nicht leiden konnte (N. A. I, 9, 8. X, 19. XVII, 20, 4 f.); dass er spitzfindigere dialektische und speciellere physikalische Erörterungen nicht verschmähte (VII, 13. XVII, 8. XIX, 6); dass er die Affekte nicht ausgerottet, aber gemässigt, und desshalb leidenschaftliche Gemüthsbewegungen, wie den Zorn, ganz beseitigt wissen wollte (I, 26, 10); dass er Epikur's Lustlehre und Vorsehungsläugnung verabscheute (IX, 5, 8), um das noch unerheblichere II, 2. VII, 10. 14, 5. VIII, 6. XII, 5. XVIII, 10. XX, 4 zu übergehen. Weiter erhellt aus dem Bruchstück bei Philop. De aetern. m. VI, 21, dass er mit der Mehrzahl der gleichzeitigen Platoniker eine zeitliche Weltentstehung läugnete; aus denen in den Bekker'schen Scholien zu Plato S. 436 f. und bei Philop. a. a. O. XIII, 15, dass er die fünf Sinne an die vier Elemente vertheilte, indem er das Riechbare zwischen Wasser und Luft in die Mitte stellte, und dass er auch den Himmel, unter Bestreitung des aristotelischen Aethers, aus Erde und Feuer bestehen liess; aus Jambl. b. Stob. Ekl. I, 906, dass seine Schüler nicht einig darüber waren, ob die Seelen zur Vollendung des Weltganzen oder zur Offenbarung des göttlichen Lebens auf die Erde gesandt werden.

1) Bei Eus. pr. ev. XI, 1. 2. XV, 4—9; ebd. c. 13 und wahrscheinlich auch schon c. 12. In der ersten von diesen Stellen wird das Thema der Schrift durch die Worte bezeichnet: *πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους*. Was in den Ueberschriften mehrerer Kapitel und XV, 5, 1. 6, 1 von Plato und Moses steht, gehört natürlich Eusebius und seinen Abschreibern.

2) XV, 4. 5. 9.

3) Gegen den aristotelischen Aether und die damit zusammenhängenden Ansichten über die Gestirne wendet er sich b. Eus. XV, 7. 8, gegen die Ewigkeit der Welt ebd. c. 6. Ein Weltende wollte er aber darum, wie

lichkeit bestreitet er auch die Behauptung, dass die Seele als solche unbewegt sei, um statt dessen den platonischen Begriff des Sichselbstbewegenden aufrechtzuhalten [1]); dabei beschränkte er aber die Fortdauer nach dem Tode auf den vernünftigen Theil der Seele, und liess diesen bei jedem Eintritt in das irdische Leben mit der im Körper wohnenden vernunftlosen Seele, welche nun erst zur Ordnung gebracht werden sollte, sich verbinden [2]), so dass er sich demnach die Entstehung des Einzelnen der des Weltganzen ähnlich dachte. Auch dem aristotelischen Gottesbegriff hatte er ohne Zweifel widersprochen, doch ist darüber nichts überliefert; nur über seine eigene Ansicht wird uns mitgetheilt, dass er den Weltbildner mit dem Guten zusammenfallen liess, die übrigen Ideen dagegen, als | Urbilder der besonderen Dinge, von ihm unterschied [3]). Was sonst über seine Erklärung des Timäus angeführt wird [4]), ist unerheblich; aus seinen Einwendungen gegen die aristotelischen Bestimmungen über die Homonymität [5]) sieht man, dass er seine Bestreitung der Gegner auch auf die Logik ausdehnte. Aber ein bedeutender Erfolg liess sich von derselben schon desshalb nicht erwarten, weil er selbst dem Eklekticismus, den er bekämpfte, doch näher stand, als er wusste. Er eifert gegen die Vermengung der platonischen Lehre mit der peripatetischen; aber er selbst vermengt sie mit der stoischen, wenn er der aristotelischen Güterlehre eine Autar-

wir finden werden, doch nicht zugeben. Die gleichen Ansichten hatte er in seinem Commentar zum Timäus vorgetragen. Der ungeordnete Stoff, sagte er hier im Anschluss an Plutarch, und die ihn bewegende unvollkommene Seele seien freilich ungeschaffen, aber die Welt als geordnetes Ganzes und ihre Seele seien in einem bestimmten Zeitpunkt gebildet (Prokl. in Tim. 84, F. 87, A. 116, B. F. 119, B vgl. 99, C. 170, A. 250, B. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 894); unvergänglich können sie darum aber doch sein, nämlich (nach Tim. 41, A f.) durch den Willen des Schöpfers (Prokl. a. a. O. 304, B).

1) Eus. XV, 9, 4 ff.

2) Prokl. 311, A. Jambl. a. a. O. 910.

3) Prokl. a. a. O. 93, C. 111, C. 119, B vgl. 131, C.

4) Bei Prokl. 87, B. 315, A. 7, C. 30, D. 83, C. D. 129, D. 187, B. 234, D. Syrian Schol. in Ar. 892, b, 31.

5) Bei Simpl. Categ. 7, δ. 8, α und Porph. ἐξηγ. 9, a, Schol. 42, b, 9 (Prantl Gesch. d. Log. I, 618, 2 f.). Dieselben scheinen einer eigenen Schrift über die Kategorieen entnommen zu sein.

kie der Tugend entgegenstellt, welche sich von der stoischen höchstens in den Worten unterscheidet[1]. Noch deutlicher verräth sich jedoch der Standpunkt der späteren Popularphilosophie in dem Satze, dass die Glückseligkeit des Menschen von den Philosophen einstimmig als der letzte Zweck der Philosophie anerkannt werde[2]. Gerade dieser einseitig praktische Standpunkt war es ja gewesen, welcher mit der Gleichgültigkeit gegen ein strengeres wissenschaftliches Verfahren die eklektische Verschmelzung widerstrebender Lehrsätze hervorgerufen hatte. Sehr wissenschaftlich scheint aber auch Attikus nicht verfahren zu sein: der Hauptinhalt seiner Einwürfe gegen Aristoteles besteht, so weit wir sie kennen, in Klagen über die moralische und religiöse Verderblichkeit seiner Lehren; seinen durchdachtesten Erörterungen setzt er Gründe entgegen, wie den, wodurch er die zeitliche Entstehung der Welt mit ihrer endlosen Fortdauer zu vereinigen sucht, dass nämlich Gott vermöge seiner Allmacht auch das Gewordene vor dem Untergang bewahren könne[3]. Wo man es sich mit der Beweisführung so leicht machte, und die letzte Entscheidung so unbedenklich von dem praktischen Bedürfniss hernahm, da hatte man in der That kein | Recht, gegen die Verschmelzung der verschiedenen Systeme, für welche eben dieses Bedürfniss massgebend gewesen war, Einsprache zu erheben.

Dieser Eklekticismus behauptete denn auch bei der Mehrzahl der Akademiker fortwährend seine Herrschaft. Männer, wie Plutarchus, Maximus, Apulejus, Numenius, sind freilich Platoniker, aber ihr Platonismus hat so viele fremdartige Elemente in sich aufgenommen, dass wir in ihnen nach dieser Seite hin nur die Fortsetzer der durch Antiochus begründeten Richtung sehen können. Da uns aber diese Philosophen später noch unter den Vorläufern des Neuplatonismus begegnen werden, so mag das nähere über sie bis dahin aufgespart bleiben. Auch in Betreff Theo's des Smyrnäers wird es genügen, daran zu erinnern, dass er, wie schon früher gezeigt wurde[4], mit seinem Platonis-

1) Eus. XV, 4, 1. 7 ff.

2) A. a. O. XV, 4, 1 vgl. 5, 1.

3) A. a. O. 6, 5 ff. vgl. Prokl. in Tim. 304, B.

4) S. 781, 4 ff. Auch De Mus. c. 6. c. 13, S. 94. 97. c. 19. c. 22, S. 117. c. 40, S. 169 wird Adrastus benützt.

mus die umfassendste Benützung einer peripatetischen Schrift nicht unverträglich fand, während er zugleich im ersten Buche seines Werkes mit Vorliebe alt- und neupythagoreïscher Ueberlieferung folgt [1]). Ueber Nigrinus ist trotz dem lucianischen Nigrinus wenig zu sagen: seine Schilderung zeigt uns einen Mann von vortrefflicher Gesinnung, der sich aus einer üppigen und sittenlosen Zeit zur Philosophie geflüchtet und bei ihr innere Befriedigung und Freiheit gefunden hat; aber die Reden, welche er von ihm berichtet, könnten fast ebensogut einem Musonius oder Epiktet in den Mund gelegt sein. Dagegen ist hier noch des Severus und Albinus zu erwähnen. Severus, den wir freilich nur vermuthungsweise in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts setzen können [2]), wird als ein Mann bezeichnet, welcher den Plato im Sinn der aristotelischen Lehre erklärt habe [3]). Aus einer Schrift von ihm über die Seele hat Eusebius [4]) ein Bruchstück aufbewahrt, worin die platonische Lehre von der Zusammensetzung der menschlichen Seele aus einer leidensfähigen und einer | leidenslosen Substanz [5]) mit der Bemerkung angegriffen wird, diese Annahme würde die Unvergänglichkeit derselben

1) Was Theo in seinem, gewöhnlich unter den zwei Titeln περὶ ἀριθμητικῆς und π. μουσικῆς angeführten ersten Buch über Zahlen und Tonverhältnisse sagt, ist wohl grösstentheils pythagoreisch, wie er auch De mus. c. 1. c. 12 u. ö. andeutet. In philosophischer Beziehung tritt das Neupythagoreische besonders De Arithm. c. 4. De mus. c. 38 ff. hervor.

2) Die ersten, welche ihn nennen, sind Jamblich und Euseb. Aber Spuren der neuplatonischen Zeit finden sich in dem, was aus ihm mitgetheilt wird, noch nicht. Prokl. Tim. 304, B bemerkt über die S. 812, 3 berührte Ansicht des „Severus, Attikus und Plutarch", es seien auch von den Peripatetikern viele Einwendungen dagegen erhoben worden, was gleichfalls darauf hinweist, dass Severus älter war, als Alexander von Aphrodisias, der letzte uns bekannte Schriftsteller aus der peripatetischen Schule.

3) Syrian Schol. in Ar. 880, b, 38: wenn Aristoteles Metaph. XIII, 2 die Annahme bestreite, dass das Mathematische nach Plato in den sinnlichen Körpern sei, so sei diess unzutreffend, denn Plato's Meinung sei dieses nicht; εἰ δὲ Σεβῆρος ἤ ἄλλος τις τῶν ὕστερον ἐξηγησαμένων τὰ Πλάτωνος ἐκ τῆς παρ' αὐτῷ τῷ Ἀριστοτέλει κατηχήσεως τοῖς μαθήμασι καταχρῶνται πρὸς τὰς ἀποδείξεις τῶν φυσικῶν αἰτίων, οὐδὲν τοῦτο πρὸς τοὺς ἀρχαίους.

4) Praep. ev. XIII, 17.

5) Tim. 41 ff. 69 C f. vgl. Th. II, a, 690 f.

aufheben, denn zwei so verschiedenartige Bestandtheile müssten nothwendig ihre naturwidrige Verbindung wieder auflösen. Er scheint demnach in dieser Lehre nicht Plato's eigentliche Meinung gesehen zu haben. Severus selbst beschrieb die Seele, zunächst die Weltseele, als eine unkörperliche mathematische Figur, als deren Bestandtheile er den Punkt und die Ausdehnung bezeichnete, indem er von den zwei Elementen, aus welchen Plato die Weltseele zusammensetzt [1]), das untheilbare auf jenen, das theilbare auf diesen bezog [2]). Eine Weltentstehung im eigentlichen Sinn gab er nicht zu, wenn auch die jetzige Welt entstanden sein sollte; er nahm nämlich mit den Stoikern an, dass die Welt, an sich ewig, in bestimmten Perioden ihren Zustand verändere, indem er sich hiefür auf den Mythus des platonischen Politikus berief [3]). An die Stoiker erinnert es auch, dass er das Etwas (*τὶ*) für den obersten Gattungsbegriff erklärte, unter dem das Seiende und das Werdende stehen [4]). So vereinzelt diese Angaben auch sind, so beweisen sie doch immerhin, dass Severus von dem strengeren Platonismus in mancher Beziehung abwich. Viel zahlreicher und eingreifender sind aber die Beweise, welche für den Eklekticismus des Albinus, namentlich in seinem Abriss der platonischen Lehre [5]), vorliegen. Gleich am Anfang dieser Schrift fällt uns die stoische Definition der Weisheit als Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge (c. 1), und die peripatetische Eintheilung der Philosophie in die theoretische und die praktische (c. 2) in's Auge, denen als drittes die Dialektik vorangestellt wird (c. 3). Die theoretische Philosophie theilt dann Albinus wieder (c. 3. 7) mit Aristoteles in Theologie, Physik und Mathematik, ohne sich doch selbst an diese Eintheilung zu halten [6]); ebenso die praktische, peripatetisch, in

1) Tim. 35, A s. Th. II, a, 646, 3.

2) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 862. Prokl. in Tim. 186, E. 187, A f.

3) Prokl. a. a. O. 88, D f. 168, D. Dass die Welt trotzdem nur durch den Willen der Gottheit unvergänglich sein sollte (ebd. 304, B), war wohl nur ein Zugeständniss an die Aussprüche Plato's.

4) Prokl. 70, A vgl. oben S. 92, 2.

5) Worüber S. 805, 3.

6) Statt einer Darstellung der Mathematik wird nämlich c. 7 nur ein Auszug aus den Aeusserungen der platonischen Republik über dieselbe und ihre Theile eingeschoben.

Ethik, | Oekonomik und Politik (c. 3)[1]). In der Dialektik gibt er zunächst eine Erkenntnisstheorie, welche stoische und aristotelische Bestimmungen mit den platonischen verbindet, und die φυσικὴ ἔννοια der Stoiker mit der Erinnerung an die Ideen zusammenwirft; das Erkenntnissvermögen betreffend, unterscheidet er im Menschen (der aristotelischen Lehre vom thätigen und leidenden Nus entsprechend) eine doppelte Vernunft, diejenige, welche dem Sinnlichen, und die, welche dem Uebersinnlichen zugewandt ist[2]). Weiter wird dann die ganze aristotelische Logik, mit den Schlussfiguren und den zehen Kategorieen, sammt verschiedenen späteren peripatetischen und stoischen Zuthaten, Plato unterschoben[3]); wie auch die aristotelische und stoische Terminologie unbedenklich gebraucht wird[4]). In dem Abschnitt über die theoretische Philosophie werden drei Ursachen aufgezählt: die Materie, die Urbilder und das schöpferische Princip oder die Gottheit; die Gottheit wird (c. 10) aristotelisch als der thätige Verstand beschrieben, welcher unbewegt nur sich selbst denkt; ein dreifacher Weg zur Erkenntniss Gottes wird angenommen: der Weg der Entschränkung, der Analogie und der Erhebung[5]); die Ideen werden für ewige Gedanken Gottes, zugleich aber auch für Substanzen erklärt, ihr Umfang wird mit Ausschluss der künstlichen oder naturwidrigen Dinge auf die natürlichen Gattungen beschränkt, neben den Ideen sollen dann aber auch noch als Abbilder derselben die der Materie inwohnenden Formen des Aristoteles Raum finden[6]). Von der Materie sagt Albinus, mit

1) Ebenso die S. 805, 2 besprochene „Einleitung“ c. 6 g. E.; über die peripatetischen Eintheilungen selbst Th. II, b, 176 ff. Platonisch ist keine der von Albinus gebrauchten.

2) C. 4. Einiges weitere, nicht sehr klare, über νόησις und αἴσθησις, λόγος ἐπιστημονικὸς und δοξαστικὸς, übergehe ich.

3) C. 5 f. Genaueres bei Prantl Gesch. d. Log. I, 610 f. Freudenthal a. a. O. 280 f.

4) Vgl. Freudenthal a. a. O. 279. 281. So wird auch c. 25 vgl. Tertull. De an. 29 ein platonischer Beweis für die Unsterblichkeit (Phädo 71, C ff.) mit einer aristotelischen Bestimmung über die ἐναντία (worüber Th. II, b, 215 unt.) vertheidigt.

5) Bei dem zweiten hat der Verfasser die Stelle der platonischen Rep. VI, 508, B, bei dem dritten Symp. 208, E ff. im Auge.

6) C. 9. c. 10 g. E. Die Ideen nennt Alb. mit andern (s. Th. II, a, 552, 2) ἰδέαι, die ihnen nachgebildeten Formen εἴδη.

einer ihm geläufigen aristotelischen Bezeichnung, sie sei dasjenige, was weder körperlich, noch unkörperlich, sondern der Möglichkeit nach im Körper sei (c. 8, Schl.). Die Ewigkeit der Welt glaubt er auch als platonische Lehre behaupten zu können, indem er mit andern die Welt nur desshalb als entstanden bezeichnet werden lässt, weil sie in beständigem Werden begriffen sei und sich dadurch als das Werk einer höheren Ursache erweise[1]; und er schliesst daraus richtig, dass auch die Weltseele nicht von Gott geschaffen, sondern gleichfalls ewig sei; nur will es hiemit nicht recht übereinstimmen, dass sie doch von Gott ausgeschmückt und gleichsam aus einem tiefen Schlaf erweckt sein soll, um in der | Hinwendung zu Gott die idealen Formen von ihm zu empfangen[2], und dass sich Albinus überhaupt von der Vorstellung einer einmaligen göttlichen **Weltbildung** doch nicht ganz losmachen kann[3]. Dass Albinus Untergötter oder Dämonen annimmt, welchen die Welt unter dem Monde zur Verwaltung übertragen sei, und dass er diese in stoischer Weise als Elementargeister fasst (c. 15), kann bei einem Platoniker dieser Zeit nicht überraschen. Ebenso ist es dem Eklekticismus derselben angemessen, wenn er in die platonische Ethik die aristotelische Bestimmung der Tugend als *μεσότης* (c. 30) einschwärzt, unter den vier Grundtugenden die stoisch-peripatetische „Einsicht" an die Stelle der platonischen „Weisheit" setzt[4], die stoische Lehre,

1) C. 14. Auf diese Stelle oder auf die gleichlautende eines Commentars zum Timäus oder der Hypotyposen bezieht sich PROKL. in Tim. 67, C. Vorgänger des Albinus in der obenbesprochenen Ansicht sind Th. II, a, 666, a genannt.

2) C. 14. Alb. folgt hierin Plutarch, der aber folgerichtiger verfuhr, wenn er die Ewigkeit der Welt bestritt (vgl. Th. III, 154 f. 2. Aufl.); denn ehe die Weltseele aus dem Schlummer erweckt war, konnte die Welt als solche unmöglich vorhanden sein.

3) So ausser dem eben besprochenen in den Worten a. a. O. S. 170, 3 Herm.: *τῆς δὲ ψυχῆς ταθείσης ἐκ τοῦ μέσου ἐπὶ τὰ πέρατα, συνέβη αὐτὴν τὸ σῶμα τοῦ κόσμου . . . περικαλύψαι* und: *ἡ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἄσχιστος ἔμεινεν, ἡ δὲ ἐντὸς εἰς ἑπτὰ κύκλους ἐτμήθη.*

4) C. 29 wird die *φρόνησις* als die *τελειότης τοῦ λογιστικοῦ* (wofür im folgenden auch das stoische *ἡγεμονικὸν* steht) bezeichnet, und ganz stoisch (vgl. S. 238, 3. 239, 3) als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων* definirt; c. 30 wird von dem Verhältniss der *φρόνησις* zu den Tugen-

dass die Tugend keiner Steigerung und Abnahme fähig sei [1]), und mit gewissen Modificationen auch die stoische Theorie der Affekte [2]) sich aneignet. Noch das eine und das andere liesse sich beibringen [3]), doch wird schon das angeführte hinreichend zeigen, wie geneigt Albinus ist, mit der alt-akademischen Lehre, der er freilich im ganzen folgt, auch noch andere Elemente zu verbinden, und wie sehr es ihm an einem klaren Bewusstsein über die Eigenthümlichkeit des platonischen Systems fehlt. Hören wir nun aber doch zugleich, dass Albinus zu den angesehensten Vertretern seiner Schule gehörte [4]), und können wir von ihm auch auf seinen Lehrer Gajus schliessen, an den er sich in einer von seinen Darstellungen der platonischen Philosophie hielt [5]), so erhellt nur um so klarer, wie verbreitet die Denkweise, der wir bei ihm begegnen, auch noch um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts in der platonischen Schule war.

13. Eklektiker, die keiner bestimmten Schule angehören: Dio, Lucianus, Galenus.

Alle bisher besprochene Philosophen zählten sich selbst zu einer der bestehenden Schulen, wenn sie sich dabei auch manche Abweichungen von ihrer ursprünglichen Lehre erlaubten. Weit kleiner ist die Zahl derer, die überhaupt keiner bestimmten Schule angehören, sondern in freierer Stellung von allen das, was ihnen wahr schien, entlehnen wollten. Denn sosehr auch der innere Zusammenhalt der Schulen und die Folgerichtigkeit der Systeme gelockert war, so war doch das Bedürfniss massgebender Auktoritäten in jener wissenschaftlich ermatteten Zeit viel zu stark, als dass es viele gewagt hätten, sich von dem

den der unteren Seelentheile in einer Weise gesprochen, welche ganz an Arist. Eth. N. VI (s. Bd. II, b, 502 ff.) erinnert.

1) Vgl. c. 30 und über die entsprechende stoische Lehre oben S. 246, 2.

2) C. 32, wo Alb. die zenonische Definition des πάθος (s. o. 225, 2) wiederholt, der Zurückführung der Affekte auf κρίσεις (worüber S. 226 f.) zwar widerspricht, aber dieselben vier Hauptaffekte, wie (nach S. 230) die Stoiker, zählt.

3) Vgl. Freudenthal 278 ff. und Th. III, b, 191 f. 2. Aufl.

4) Vgl. S. 805, 1 und Freudenthal S. 243.

5) Vgl. S. 806, 1.

Herkommen loszusagen, welches nun einmal von jedem Lehrer der Philosophie den Anschluss an eine der älteren Schulen und ihre Ueberlieferung | verlangte. Suchte man sich doch selbst da noch mit Auktoritäten der Vorzeit zu decken, wo man sich der Abweichung von allen gleichzeitigen Schulen bewusst war, wie sich diess bei den neuen Pythagoreern zeigt, wenn sie für eine Fortsetzung der altpythagoreischen, bei den Skeptikern, wenn sie für eine solche der pyrrhonischen Schule gelten wollten. Es sind daher nur wenige unter den Philosophen jener Zeit, die so ausser dem herkömmlichen Schulverband stehen, und diese selbst sind durchaus Männer, welche die Philosophie nicht zu ihrer selbständigen Lebensaufgabe gemacht hatten, sondern sich nur im Zusammenhang mit einer sonstigen Kunst oder Wissenschaft mit ihr beschäftigten.

Eine Veranlassung zu solcher beiläufigen Beschäftigung mit der Philosophie boten in jener Zeit theils die Naturwissenschaften, theils und besonders die immer noch so eifrig gepflegte, und auch in den öffentlichen Unterricht aufgenommene Rhetorik [1]). Wenn man von den Rhetoren die zierliche Form der Darstellung und des Vortrags lernte, so fand man einen bedeutenden Inhalt für denselben, so wie die Unterrichtsfächer damals vertheilt waren, nur bei den Philosophen. Es war daher kaum möglich, in der Rhetorik über das äusserlichste hinauszukommen, wenn man sich nicht auch irgendwie in der Philosophie umsah; und wenn diess von den meisten ohne Zweifel flüchtig und oberflächlich genug geschah [2]), so konnte es doch nicht ausbleiben, dass einzelne von der Philosophie ernstlicher in Anspruch genommen und bleibend festgehalten wurden. In dieser Art wandte sich gegen das Ende

1) Wie gross in der Kaiserzeit die Zahl der Rhetorenschulen und ihrer Lehrer, wie lebhaft fortwährend die Betheiligung an den Leistungen und dem Wettstreit berühmter Redekünstler (jetzt σοφισταὶ genannt) war, und wie ihnen die Schüler von allen Seiten zuströmten, sieht man namentlich aus Philostratus' vitae sophistarum. Die Anstellung öffentlicher Lehrer für die Redekunst ist auch schon S. 684 berührt worden. Weiteres in den S. 683, 1 angeführten Schriften.

2) Auf solche Rhetorenschüler, welche nur nebenher etwas Philosophie treiben wollten, beziehen sich z. B. die tadelnden Aeusserungen des Calvisius Taurus b. Gell. N. A. I, 9, 10. XVII, 20, 4. X, 19, 1; die letztere Stelle vgl. m. I, 9, 8 beweist zugleich, wie gewöhnlich diess war.

des ersten Jahrhunderts Dio, um die Mitte des zweiten Lucianus von der Rhetorik zur Philosophie. Doch ist keiner von | beiden als Philosoph so bedeutend, dass wir länger bei ihm zu verweilen hätten. Dio, mit dem Beinamen Chrysostomus[1]), wollte zwar seit seiner Verbannung nicht mehr blos Redner, sondern vor allem Philosoph sein[2]), wie er denn auch in der cynischen Philosophentracht auftrat[3]); allein seine Philosophie ist sehr einfach, und beschränkt sich ausschliesslich auf solche moralische Betrachtungen, wie sie damals nicht blos in den verschiedenen Philosophenschulen fast gleichlautend zu finden waren, sondern auch ausserhalb derselben nicht selten vorkommen. Mit theoretischen Untersuchungen gibt er sich nicht ab; sein ganzes Bestreben geht vielmehr dahin, die von allen Besseren längst anerkannten Grundsätze seinen Zuhörern und Lesern eindringlich

1) Die Quellen für Dio's Leben sind ausser seinen eigenen Schriften Philostr. v. Soph. I, 7 (ganz unzuverlässig sind die Angaben desselben v. Apoll. V, 27 ff. auch v. Soph. I, 7, 4 Schl. sieht aber gar nicht geschichtlich aus); Synes. Dio; Phot. Cod. 209; Suid. u. d. W.; Plin. ep. X, 81 f. (85 f.); Lucian. Peregr. 18. Paras. 2. Schol. in Luc. S. 117. 248 Jac.; Eunap. v. soph. prooem. S. 2 und einige späte biographische Notizen bei Kayser zu Philostr. v. Soph. S. 168 ff. und in Dindorf's Ausgabe Dio's II, 361 ff. Was sich hieraus ergibt, hat nach Fabric. Bibl. V, 122 ff. Kayser a. a. O. zusammengestellt. Hier genügt die Bemerkung, dass er, zu Prusa in Bithynien geboren, unter Domitian (nach Emper. De exil. Dion., Braunschw. 1840, S. 5 ff. — im Dindorf'schen Dio I, XXXVIII ff. — 82 n. Chr.) aus Rom, wo er Rhetorik lehrte, verbannt oder flüchtig, viele Jahre lang weite Länder, bis zu den Geten, durchwanderte, nach Domitian's Ermordung nach Rom zurückkehrte, und bei Trajan (auch nach Themist. or. V, 63) sehr in Gunst stand.

2) Dio versichert öfters, seine Zuhörer sollen bei ihm nicht Schönrednerei suchen, er wolle, wie jeder rechte Philosoph, auf ihren sittlichen Nutzen ausgehen, ein Seelenarzt sein (or. 33, Anf. or. 34, S. 34 R. or. 35, Anf.); er tritt überhaupt als der Mann auf, welchem die Gottheit den Beruf übertragen habe, die Lehren der Philosophie allen zu verkündigen (or. 13, S. 431. or. 32, 657 ff. u. ö.). Er selbst datirt dieses Auftreten von seiner Verbannung (or. 13, 422 f.); ebenso führt Synes. Dio 13 ff. aus, wie ihn sein Schicksal von der Sophistik (d. h. Rhetorik) zu der Philosophie geführt habe, die er früher in einigen Reden (*κατὰ τῶν φιλοσόφων* und *πρὸς Μουσώνιον*) lebhaft angegriffen hatte.

3) Or. 72. or. 34, S. 33. vgl. or. 1, S. 60.

an's Herz zu legen, und auf gegebene Fälle anzuwenden[1]). Die | Philosophie hat, wie er sagt[2]), die Aufgabe, die Menschen von ihren sittlichen Gebrechen zu heilen, sie besteht darin, dass man sich bestrebt, ein rechtschaffener Mensch zu sein; sein philosophisches Ideal ist Sokrates, so wie sich ihn die spätere Popularphilosophie dachte, als einen vortrefflichen Sittenlehrer, bei dem aber von eigenthümlichen wissenschaftlichen Gedanken und Bestrebungen nicht die Rede ist[3]); neben ihm Diogenes, dessen Bedürfnisslosigkeit er so unbedingt bewundert, dass er für das ungesunde und verzerrte in seiner Erscheinung kein Auge hat, und auch das abstossendste, was von ihm erzählt wird, löblich zu finden weiss[4]). Er führt aus, dass mit der Tugend und Einsicht auch die Glückseligkeit gegeben sei[5]); er schildert den Tugendhaften in seiner sittlichen Grösse und seinem Wirken für andere[6]); er zeigt mit den Stoikern, dass die wahre Freiheit mit der Vernünftigkeit, die Sklaverei mit der Unvernunft zusammenfalle[7]); er stellt über die Begierden, Leidenschaften und Fehler der Menschen, über Ueppigkeit, Habsucht, Ruhmsucht, Vergnügungssucht, Bekümmerniss, Treulosigkeit u. s. w. Betrachtungen an, wie sie in den Schulen üblich waren[8]); er ruft seine Leser von der in der Gesellschaft herrschenden Lebensweise, mit

1) So Synes. S. 14 f. ganz richtig: *ὁ δ' οὖν Δίων ἔοικε θεωρήμασι μὲν τεχνικοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ μὴ προςταλαιπωρῆσαι μηδὲ προςανασχεῖν φυσικοῖς δόγμασιν, ἅτε ὀψὲ τοῦ καιροῦ μετατεθειμένος* (sc. *ἀπὸ σοφιστικῆς πρὸς φιλοσοφίαν*)· *ὄνασθαι δὲ τῆς στοᾶς ὅσα εἰς ἦθος τείνει καὶ ἠῤῥενῶσθαι παρ' ὁντινοῦν τῶν ἐφ' ἑαυτοῦ, ἐπιθέσθαι δὲ τῷ νουθετεῖν ἀνθρώπους . . . εἰς ὃ χρ'σασθαι προαποκειμένῃ παρασκευῇ τῆς γλώττης.*

2) Or. 13, S. 431 vgl. or. 70. 71 und oben 817, 2. Die gleiche Bestimmung über die Aufgabe der Philosophie ist uns Th. II, a, 285, 3 bei den Cynikern, S. 590 bei Philo, S. 733—753 bei Musonius und Epiktet vorgekommen.

3) Vgl. or. 13, 423 ff. or. 12, 374 ff. or. 54. 55. 60, S. 312. u. a. St.

4) M. s. über ihn or. 6. 8. 9. 10 und die geschmacklose Schilderung seiner angeblichen Unterredung mit Alexander or. 4. Or. 6, S. 203 wird Diog. sogar um die Bd. II, a, 274, 3 besprochenen Dinge bewundert.

5) Or. 23, besonders S. 515 f. or. 69, 368 f., wo die *φρόνιμοι* und die *ἄφρονες* in stoischem Sinn besprochen werden.

6) Or. 78, 428 f.

7) Or. 14. 15. 80.

8) Z. B. or. 5, 192. or. 16. 17. 32. 66—68. 74. 79.

ihren Thorheiten, ihrem Sittenverderben, ihren künstlichen Bedürfnissen, zur Einfachheit des Naturstandes zurück [1]; er wendet sich mit ernsten | und verständigen Worten gegen die Sittenlosigkeit seiner Zeit [2], bei Gelegenheit aber auch mit dem kleinmeisterlichen Eifer des Stoikers gegen so gleichgültige Dinge, wie das Abscheeren des Bartes [3]; er preist den Segen der bürgerlichen Ordnung [4], gibt den Städten nützliche Rathschläge [5], bespricht nach aristotelischem Muster den Unterschied und das Werthverhältniss der Staatsverfassungen [6] — kurz er verbreitet sich über alle möglichen Fragen der Moral und des praktischen Lebens. Aber von wirklicher und selbständiger Philosophie ist in diesen wohlmeinenden, wortreichen, meist auch ganz verständigen Erörterungen wenig zu finden: sobald Dio über gegebene besondere Fälle hinausgeht, bewegt er sich in Gemeinplätzen, welche im Sinn eines gemilderten Stoicismus oder der xenophontischen Moral behandelt werden [7]. Plato war ihm zwar neben Demosthenes stylistisches Muster [8], und in Dio's moralischen Ausführungen lässt sich der Einfluss seiner Philosophie und seiner Schriften nicht verkennen; aber an die spekulativen Bestimmungen seines Systems finden sich bei ihm kaum vereinzelte Anklänge [9], und in Betreff der platonischen Republik ist er der Meinung, sie enthalte allerdings zu viel, was mit ihrem eigentlichen Thema, der Frage über die Gerechtigkeit, nichts zu schaffen habe [10].

1) M. vgl. hierüber, ausser den obenangeführten Stellen über Sokrates und Diogenes, die gelungene Schilderung eines unschuldigen Naturlebens in dem *Εὐβοϊκὸς* (or. 7), dieser „griechischen Dorfgeschichte" (wie sie O. Jahn nennt), deren Abzweckung Synes. Dio S. 15 f. richtig beurtheilt. In demselben Sinn hatte Dio auch die jüdischen Essäer empfohlen (Synes. S. 16).

2) So or. 7, 268 ff., wo das Unwürdige und Verderbliche der so allgemein geduldeten öffentlichen Unzucht sehr gut auseinandergesetzt wird.

3) Or. 36, 81 f. 33, Schl.

4) Or. 36, 83 f.

5) Or. 33 f. 38. 40 u. ö.

6) Or. 3, 115 f. Ueber das Königthum, im Unterschied von der Tyrannis, handeln or. 1—4. 62.

7) Seine Bewunderung Xenophon's spricht er or. 18, 481 aus.

8) Vgl. Philostr. v. Soph. I, 7, 3.

9) Wie or. 30, 550 vgl. m. Phädo 62, B u. a. St.

10) Or. 7, 267.

Häufiger begegnen wir bei Dio stoischen Lehren: was er über die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, über die uns angeborene Gotteserkenntniss, über die natürliche Zusammengehörigkeit aller Menschen sagt[1]), erinnert neben dem xenophontischen Sokrates zunächst an die Stoiker; noch bestimmter der Satz, dass die Welt ein gemeinsames Haus für Götter und Menschen, ein Götterstaat, ein von Einer | Seele durchwaltetes Wesen sei[2]), und die Zurückführung des Dämon auf das eigene Innere des Menschen[3]). Selbst die stoische Lehre von der Weltverbrennung und Weltbildung wird wenigstens versuchsweise vorgetragen[4]). Aber von wirklichem Werth ist für Dio offenbar nur jenes allgemeine, was er für alle Menschen als ihre angeborene Ueberzeugung in Anspruch nimmt, und dessen Läugnung er den Epikureern so sehr verübelt[5]), der Glaube an die Gottheit und ihre Fürsorge für den Menschen: sein Standpunkt ist durchaus der des Popularphilosophen, welcher die zum Gemeingut gewordenen wissenschaftlichen Ergebnisse praktisch verwerthet, ohne sie durch neue und eigene Untersuchungen zu bereichern.

Eine ähnliche Stellung zur Philosophie gibt sich Lucianus[6]), so weit auch im übrigen sein schriftstellerischer Charakter

1) Or. 12; vgl. besonders S. 384 f, 391 f. 397. or. 7, 270.

2) Or. 30, 557. or. 36, S. 83. 88 vgl. or. 74, S. 405. 12, 390 u.

3) Or. 4, 165 vgl. or. 23. 25.

4) Or. 36, 97 f.

5) Or. 12, 390 f.

6) Was wir über Lucian's Leben und Persönlichkeit wissen, verdanken wir fast ausschliesslich seinen eigenen Schriften. Aus ihnen ergibt sich — um mich hier auf das hauptsächlichste zu beschränken — dass er in Samosata geboren (Hist. scrib. 24. Pisc. 19) und erst für die Bildhauerkunst bestimmt war, dann aber sich den gelehrten Studien gewidmet (Somn. 1 ff. 14), und als Rhetor einen Theil des römischen Reichs mit Ruhm und Gewinn durchzogen hatte, als er, etwa vierzigjährig, seiner Angabe nach zunächst durch Nigrinus (s. S. 802, unt.) für die Philosophie gewonnen wurde, und philosophische Gespräche zu schreiben anfieng (bis Accus. 27 f. 30 ff. Apol. 15. Nigrin. 4 f. 35 ff. Hermot. 13). Die Zeit seiner Geburt lässt sich so wenig, wie die seines Todes, genauer bestimmen. Aus Alex. 48 sieht man, dass er diese Schrift nach Mark Aurel's Tode verfasst hat. Als älterer Mann bekleidete er in Alexandria das angesehene und einträgliche Amt eines Schriftführers beim Gerichte des Statthalters (Apol. 12 vgl. c. 1. 15); noch später sehen wir ihn die lange unterbrochenen Vorträge wieder aufnehmen

von dem Dio's abliegt, und so hoch er an Geist und Geschmack über ihm steht. Auch er gieng erst in reiferen Jahren von der Rhetorik zur Philosophie über, und er eignete sich von derselben nur das an, wovon er sich theils für sein persönliches Verhalten theils für die neue, seiner Eigenthümlichkeit vorzugsweise zusagende Form seiner Schriftstellerei einen Gewinn versprach. Die wahre Philosophie besteht seiner Ansicht nach in der praktischen Lebensweisheit, in einer Gemüthsstimmung und Willensrichtung, welche an kein philosophisches System gebunden ist; dagegen erscheinen ihm die Unterscheidungslehren und sonstigen Besonderheiten der Schulen unerheblich, und sofern man sich damit wichtig macht und sich darum streitet, lächerlich. So kann er versichern, dass es die Philosophie sei, die ihn der Rhetorik abtrünnig gemacht habe, dass er sie stets bewundert und gepriesen und sich von den Schriften ihrer Lehrer genährt, dass er sich vom Lärm der Gerichtshöfe in die Akademie und das Lyceum geflüchtet habe [1]), wiewohl er keine Schule und keinen Philosophen mit seinem Spotte verschont [2]), und diejenigen besonders zur Zielscheibe seines Witzes wählt, welche durch auffallende Gewohnheiten und aufdringliches Wesen das meiste Aufsehen erregten und der Satyre den dankbarsten Stoff boten [3]). Da er sich aber fast durchaus auf die satyrische Darstellung fremder Verkehrtheiten beschränkt, mit seinen eigenen Ansichten dagegen nur selten hervortritt, so lässt sich sein Standpunkt zwar im allgemeinen bestimmen, aber nicht durch eine genauere An-

(Herc. 7). Weiter ist von seinem Leben nichts bekannt; SUIDAS' Angabe, dass er zur wohlverdienten Strafe für seine Schmähungen gegen das Christenthum von wüthenden Hunden zerrissen worden sein solle, ist ohne Zweifel um nichts glaubwürdiger, als die meisten ähnlichen Erzählungen über die *mortes persecutorum*. Sehr möglich, dass dieselbe (wie BERNAYS vermuthet, Lucian und die Kyniker S. 52) zunächst durch seinen Streit mit den philosophischen *κύνες* veranlasst wurde, von denen er ja auch wirklich Peregr. 2 selbst sagt: *ὀλίγου δεῖν ὑπὸ τῶν Κυνικῶν ἐγώ σοι διεσπάσθην ὥσπερ ὁ Ἀκταίων ὑπὸ τῶν κυνῶν.* — Unter Lucian's Schriften befindet sich ziemlich viel unächtes oder doch angezweifeltes.

1) Piscat. 5 f. 29. bis Accus. 32 u. a. St. vgl. vor. Anm.

2) Belege sind überflüssig, Hauptschriften dieser Art die *βίων πρᾶσις*, die *δραπέται*, das *συμπόσιον*, der *Ἑρμότιμος*, *Ἰκαρομένιππος*, *Εὐνοῦχος*, *Ἁλιεὺς*, mehrere Todtengespräche.

3) So vor allem die Cyniker; s. o. 765, 1. 811.

gabe seiner Ueberzeugungen darstellen. Anfangs machte, wenn die Schrift über Nigrinus ächt ist[1]), die Unabhängigkeit von dem Aeusseren, und die Einsicht in die Hohlheit des gewöhnlichen Weltlebens, welche die Reden dieses stoisirenden Platonikers bezeichnet, auf ihn einen Eindruck, den wir uns aber um so weniger als sehr nachhaltig vorzustellen haben werden, da sich in der Schilderung desselben die rednerische Phrase doch breit genug macht; selbst die Cyniker, denen er in der Folge mit so leidenschaftlicher Bitterkeit entgegentrat, behandelt er eine Zeit lang nicht ohne Wohlwollen, und legt ihnen seine Satyre, namentlich aber seine Angriffe gegen die Götter des Volksglaubens in den Mund[2]). In seinen späteren Jahren spendet er Epikur wegen seiner religiösen Vorurtheilslosigkeit und seines unerbittlichen Kampfes gegen den Aberglauben hohes Lob[3]). Aber seine eigentliche Meinung spricht | er schliesslich doch wohl nur da aus, wo er ausführt, dass er die Philosophie zwar als die wahre Lebenskunst verehre, dass aber unter der Menge philosophischer Schulen d i e Philosophie zu finden unmöglich sei, da es kein Merkmal derselben gebe, welches nicht durch ein weiteres sichergestellt werden müsste; dass sie alle sich um geträumte Schätze streiten und mit nutzlosen Dingen ihre Zeit verderben, der beste Philosoph aber der sei, welcher im Bewusstsein seines Nichtwissens auf den Anspruch einer besonderen Weisheit verzichte, und statt der spekulativen Grübeleien sich an den sittlichen Gewinn der Philosophie halte[4]).

1) Was zu läugnen mir in ihrem Inhalt keine ausreichenden Gründe vorzuliegen scheinen: gerade bei einem so oberflächlichen Menschen, wie Lucian, können auch vorübergehende Anwandlungen der Weltverachtung vorgekommen sein.

2) So in mehreren von den Todtengesprächen (Nr. 1—3. 10. 11. 13. 17. 18. 20—22. 24—28), im Menippus, *Ζεὺς ἐλεγχόμ.* Catapl. c. 7; vgl. Bernays Lucian u. d. Kyniker 46 f. Dass dagegen der Demonax nicht für ächt zu halten ist, wurde schon S. 771, 1 bemerkt.

3) Alex. c. 17. c. 25: *Ἐπικούρῳ, ἀνδρὶ τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων καθεωρακότι καὶ μόνῳ τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν εἰδότι.* c. 61: *Ἐπικούρῳ, ἀνδρὶ ὡς ἀληθῶς ἱερῷ καὶ θεσπεσίῳ τὴν φύσιν καὶ μόνῳ μετ᾽ ἀληθείας τὰ καλὰ ἐγνωκότι καὶ παραδεδωκότι καὶ ἐλευθερωτῇ τῶν ὁμιλησάντων αὐτῷ γενομένῳ.*

4) Piscat. 11, 29 ff. und der ganze Hermotimus; so namentlich c. 15.

Die Beschränkung der Philosophie auf eine Moral, der es um keine tiefere wissenschaftliche Begründung zu thun ist, stützt sich hier auf eine skeptische Ansicht über das menschliche Erkenntnissvermögen. Noch stärker entwickelt werden wir dieses skeptische Element bei Favorinus treffen, welcher desshalb erst unter den Anhängern der skeptischen Schule besprochen werden soll. Durch selbständige Forschung hat sich allerdings keiner von diesen aus den Rednerschulen hervorgegangenen Halbphilosophen verdient gemacht, aber doch zeigt sich auch an ihnen die Neigung jener Zeit, die Philosophie auf das nützliche und gemeinverständliche zurückzuführen, und der Zusammenhang dieser Popularphilosophie mit dem durch die Skepsis verbreiteten Misstrauen gegen alle philosophischen Systeme.

Weit grösser ist die wissenschaftliche Bedeutung des Claudius Galenus[1]; und ist es auch zunächst die Heilkunde, der |

25 ff. 52 f. 70 ff. 84 vgl. Bis accus. 24. Zu dem vorstehenden vgl. m. die Charakteristik Lucian's bei Bernays a. a. O. 42 ff.

1) Was sich über Galen's Leben, fast ganz aus seinen eigenen Schriften, ausmitteln lässt, ist in Ackermann's Hist. literaria Galeni zusammengestellt, welche zuerst in Fabric. Bibl. gr. V, 377 ff. Harl., revidirt im 1. Band der Kühn'schen Ausgabe Galen's S. XVII—CCLXV erschien, und auf dieselbe will ich hier, die übrige massenhafte Literatur über Galen übergehend, auch in Betreff seiner Schriften verweisen. — Im J. 131 n. Chr. zu Pergamum geboren, hatte Galen, dessen Vater selbst ein tüchtiger Architekt und Mathematiker war, eine sorgfältige Erziehung erhalten, und war bereits auch in die Philosophie eingeführt worden, als er in seinem 17ten Jahr das Studium der Heilkunde begann. Beiderlei Studien setzte er nach seines Vaters Tod in Smyrna, das medicinische noch an mehreren anderen Orten, besonders in Alexandria, fort (151 ff.), und gieng von hier im J. 158 zum Betrieb seiner Kunst wieder in seine Vaterstadt. Im J. 164 begab er sich nach Rom, wo er sich durch seine ärztlichen Erfolge grossen Ruhm erwarb, kehrte 168 nach Pergamum zurück, wurde aber bald nachher von Mark Aurel und Verus auf's neue nach Italien berufen. Wann er dieses wieder verliess, ist nicht bekannt, überhaupt lässt sich sein Leben von hier an nicht mehr zusammenhängend verfolgen. Eines Vortrags, den er unter Pertinax hielt, erwähnt er De libr. propr. c. 13. Bd. XIX, 46 K.; die Bücher De antidotis schrieb er (I, 13. Bd. KIV, 16) unter Severus (dagegen beweist Theriac. ad Pis. c. 2. Bd. XIV, 217 wegen der Unächtheit dieser Schrift nichts). Sein Leben hätte er nach einer Angabe (des von Ackermann a. a. O. XL f. besprochenen Anonymus) auf 87 Jahre gebracht; Suidas jedoch gibt nur 70 an, so dass er demnach wahrscheinlich 200 oder 201 n. Chr. gestorben ist.

er seinen ausserordentlichen Ruhm und Einfluss zu verdanken hat, so weiss er selbst doch auch den Werth der Philosophie vollkommen zu würdigen [1]), und er hat sich mit ihr eingehend genug beschäftigt [2]), um unter den Philosophen seines Jahrhunderts seine eigene Stellung einzunehmen [3]). Er selbst steht zwar der peripatetischen Schule am nächsten, doch hat er auch von anderen so viel aufgenommen, dass wir seinen Standpunkt im ganzen nur als einen Eklekticismus auf peripatetischer Grundlage bezeichnen können. Unter die Eklektiker stellt den Galenus schon der Umstand, dass er eine ganze Reihe ausführlicher Erklärungen und Auszüge von platonischen, aristotelischen, theophrastischen, | eudemischen und chrysippischen Schriften verfasst hat [4]), während er doch zugleich erklärt, dass ihn keine von allen diesen Schulen befriedige [5]). Nur dem Epikur ist er, wie die Eklektiker jener Zeit fast ohne Ausnahme, durchaus abgeneigt, wie er ihn auch eigens bekämpft hat [6]); ebenso erscheint ihm aber auch die

1) Protrept. 1, Schl. Bd. I, 3 nennt er sie *τὸ μέγιστον τῶν θείων ἀγαθῶν*, und in einer eigenen Abhandlung (Bd. I, 53 ff.) legt er seinen Standesgenossen an's Herz, *ὅτι ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος*.

2) Galen hatte noch sehr jung in seiner Heimath durch Schüler des Stoikers Philopator, des Platonikers Gajus, und des Peripatetikers Aspasius, und durch einen epikureischen Philosophen die Hauptformen der damaligen Philosophie kennen gelernt (cogn. an. morb. 8. Bd. V, 41 f.); später hörte er in Smyrna den Albinus (s. o. S. 803); von dem Peripatetiker Eudemus, vielleicht gleichfalls seinem Lehrer (das *διδάσκαλε* De praenot. ad Epig. c. 4. Bd. XIV, 624 kann freilich auch blosser Ehrentitel sein), erzählt er, dass ihm derselbe in der Philosophie mehr zugetraut habe, als in der Medicin (a. a. O. c. 2. S. 608). Galen's philosophische Schriften waren sehr zahlreich; der grösste Theil derselben ist aber verloren.

3) Ueber Galen's philosophische Ansichten vgl. m. K. Sprengel Beitr. z. Gesch. d. Medicin I, 117—195.

4) Galen De libr. propr. c. 11. 14—16. Bd. XIX, 41 f. 46 f., wo eine grosse Anzahl solcher Werke aufgezählt ist.

5) A. a. O. c. 11, S. 39 f., zunächst mit Beziehung auf die Lehre vom Beweis: er habe sich darüber bei den Philosophen Raths erholt, aber hier sowohl wie in anderen Theilen der Logik so viel Streit unter ihnen, und sogar innerhalb der einzelnen Schulen, gefunden, dass er dem Pyrrhonismus anheimgefallen wäre, wenn ihn nicht die Sicherheit der mathematischen Wissenschaften davor bewahrt hätte.

6) Galen erwähnt in den erhaltenen Schriften Epikur's nur selten, und fast durchaus bei untergeordneten Punkten; dagegen nennt er De libr. propr.

Skepsis der neueren Akademie als eine Verirrung, die er mit aller Entschiedenheit bestreitet [1]). Er seinerseits findet den Menschen, trotz der Beschränktheit seines Wissens, doch mit den Mitteln zur Erkenntniss der Wahrheit hinreichend ausgerüstet: die sinnlichen Erscheinungen erkennen wir durch die Sinne, deren Täuschungen sich mit der nöthigen Vorsicht wohl vermeiden lassen, Uebersinnliches mit dem Verstande; und wie die sinnliche Wahrnehmung eine unmittelbare Ueberzeugungskraft (ἐνάργεια) mit sich führt, so ist auch der Verstand im Besitze gewisser Wahrheiten, die unmittelbar und vor allem Beweis feststehen, gewisser natürlicher Grundsätze, welche sich durch die allgemeine Uebereinstimmung bewähren; aus diesem augenscheinlichen wird das verborgene durch logische Schlussfolgerung erkannt. Das Kennzeichen der Wahrheit ist daher für alles dasjenige, was durch sich selbst klar ist, die unmittelbare Gewissheit, theils die der Sinne, theils die des Verstandes, für das verborgene die Uebereinstimmung mit | jenem [2]). Diese Berufung auf das unmittelbar gewisse, auf die Sinne und die einstimmige Meinung der Menschen, dieser Empirismus des inneren und äusseren Sinns entspricht ganz dem Standpunkt eines Cicero und der späteren eklektischen Popularphilosophie.

Unter den drei Haupttheilen der Philosophie legt Galen der Logik [3]), als dem unentbehrlichen Hülfsmittel jeder wissenschaftlichen Forschung, einen hohen Werth bei [4]). Er selbst hat eine

c. 17. Bd. XIX, 48 nicht weniger als sechs Schriften gegen Epikur und seine Lustlehre.

1) In der Schrift π. ἀρίστης διδασκαλίας (Bd. I, 40 ff.) gegen Favorinus; cogn. an. pecc. c. 6. Bd. V, 93 ff. Auch über Klitomachus hatte er geschrieben; De libr. propr. c. 12, S. 44. Sein Haupteinwurf gegen die Skeptiker ist der, dass sie ihren Standpunkt nicht begründen können, ohne sich damit an das Urtheil anderer zu wenden, und bei diesen die Fähigkeit zur Unterscheidung von wahr und falsch vorauszusetzen.

2) De opt. disc. c. 4. Bd. I, 48 f. De opt. secta 2. I, 108 f. cogn. an. pecc. a. a. O. De Hippocr. et Plat. IX, 7. Bd. V, 777 f. Als unmittelbar gewisse Principien nennt Galen Therap. meth. I, 4. B. X, 36 die ἀρχαὶ λογικαί: dass Grössen, die einer dritten gleich sind, sich selbst gleich seien, dass nichts ohne Ursache geschehe, dass man alles entweder bejahen oder verneinen müsse u. s. w.

3) Ueber Galen's Logik vgl. m. Prantl Gesch. d. Log. I, 559 ff.

4) De elem. ex Hippocr. I, 6. B. I, 460. quod opt. med. sit qu. philos.

grosse Anzahl von logischen Schriften verfasst [1]), was uns jedoch davon übrig ist [2]), lässt uns den Verlust der übrigen nicht sehr bedauern. In der Kategorieenlehre, welche er mit andern für den Anfang und die Grundlage der gesammten Logik erklärt [3]), scheint er eine Vermittlung zwischen Aristoteles und den Stoikern versucht zu haben [4]); übrigens haben die Kategorieen für ihn nur | logische, nicht reale Bedeutung [5]). In der Syllogistik und Apodiktik, welche ihm für den递theil der Logik gilt, sucht er die Sicherheit des geometrischen Verfahrens zu erreichen [6]); in materieller Beziehung stellt er sich gegen Chrysippus auf die Seite des Aristoteles und Theophrast [7]); dass er selbst aber aus

B. I, 59 f. constit. art. med. c. 8, Schl. I, 253 f. Hippocr. et Plat. IX, 7, Schl. 8, Anf. B. V, 782.

1) Ihr Verzeichniss bei Gal. De libr. propr. c. 11 f. 15 f. B. XIX, 41 f. 47 f. vgl. Prantl S. 559 f.

2) Die kleine Schrift *π. τῶν κατὰ τὴν λέξιν σοφισμάτων* (Bd. XIV, 582 ff.), welche schon Alex. sophist. el. 8, b. 45, a (Schol. 298, b, 14. 312, b, 29) anführt. Sonst werden aber Galen's logische Schriften und Commentare von den griechischen Auslegern (mit Ausnahme der Anm. 7 zu besprechenden Stelle) niemals erwähnt.

3) Therap. meth. II, 7. B. X, 145. 148. puls. diff. II, 9. B. VIII, 622. 624. Ob Galen selbst über die Kategorieen geschrieben hatte, wird aus seiner eigenen Aussage libr. propr. 11, S. 42 nicht ganz klar; ihr Sinn scheint mir aber doch der zu sein, dass er die Kategorieen früher zwar nicht commentirt, später aber über die schwierigen Fragen darin etwas niedergeschrieben habe, woraus sich dann die c. 15 genannten 4 B. *ὑπομνήματα* zu den Kategorieen erklären würden. Anderer Meinung ist Prantl 560, 79.

4) David wenigstens Schol. in Ar. 49, a, 29 schreibt ihm fünf Kategorieen zu: *οὐσία*, *ποσὸν*, *ποιὸν*, *πρός τι*, *πρός τί πως ἔχον*, was zwar mit der anderswo (therap. meth. II, 7. 129 f. 146. 156) vorkommenden Unterscheidung der *οὐσίαι* und der *συμβεβηκότα*, und der letzteren in *ἐνέργειαι*, *πάθη* und *διαθέσεις* sich nicht unmittelbar vereinigen lässt, aber darum doch schwerlich aus der Luft gegriffen ist; vgl. puls. diff. II, 10. B. VIII, 632.

5) Er unterscheidet sehr bestimmt zwischen dem *γένος* und der Kategorie: was unter dieselbe Kategorie fällt, kann verschiedenen Gattungen angehören; puls. diff. II, 9 f. S. 622 f. 632. Was Prantl S. 565 ebendaher (S. 625. 633) über die Differenzirung der Gattungen zu Arten anführt, ist altperipatetisch.

6) Libr. propr. 11, S. 39 f. vgl. foet. form. c. 6. B. IV, 695. 702.

7) Hippocr. et. Plat. II, 2. B. V, 213.

den fünf Schlussformen, welche Theophrast der aristotelischen ersten Figur beigefügt hatte [1]), eine eigene vierte Figur bildete [2]), ist ein sehr zweifelhaftes Verdienst. Was sonst aus Galen's Logik mitgetheilt wird oder sich bei ihm selbst findet, ist theils so unerheblich, theils so fragmentarisch, dass es hier genügen mag, in Betreff desselben auf PRANTL'S sorgfältige Zusammenstellung zu verweisen.

Auch in der Physik und Metaphysik folgt Galen, schon als Arzt und Naturforscher, vorzugsweise dem Aristoteles, ohne sich doch durchaus an ihn zu binden. Er wiederholt die aristotelische Lehre von den vier Ursachen, vermehrt diese aber durch Hinzufügung der Mittelursache (des δι' οὗ) auf fünf [3]). Als die wichtigste von diesen betrachtet er mit Plato und Aristoteles die Endursache [4]); ihre Erkenntniss bildet, wie er sagt, die Grundlage der wahren Theologie, dieser die Heilkunst weit überragenden Wissenschaft [5]). Den Spuren der schöpferischen Weisheit, welche alles gebildet hat, geht er in der Betrachtung der lebenden Wesen | mit Vorliebe nach [6]); zugleich aber ist er überzeugt, wenn schon hier, auf dem geringsten Theile der Welt, und in diesen schmutzigen Stoffen, eine so wunderbare Vernunft wirksam sei, so müsse dieselbe in überschwänglichem Masse in dem Himmel und seinen Gestirnen sein, die so viel herrlicher und bewunderungswürdiger seien [7]). In welcher Weise sie der Welt inwohnt, wird nicht näher untersucht; aber Galen's Ausdrücke weisen auf eine Anlehnung an die stoische Vorstellung, nach welcher die Welt von dem göttlichen Geiste substantiell durchdrungen ist [8]). Dem stoischen Materialismus jedoch tritt er

1) S. Bd. II, b, 818, 1.

2) Ueber diese vierte Figur Galen's, welche früher nur aus Averroës bekannt war, jetzt aber durch ein griechisches Bruchstück bei MINAS in s. Ausgabe der pseudogalenischen Εἰςαγωγὴ διαλεκτικὴ S. νέ f. bestätigt und erläutert wird, s. m. die gründliche Untersuchung von PRANTL S. 570 ff.

3) De usu part. corp. hum. VI, 13. Bd. III, 465.

4) A. a. O.

5) Ebd. XVII, 1. Bd. IV, 360.

6) A. a. O. S. 358 ff. u. ö.

7) A. a. O.

8) S. 358: τίς δ' οὐκ ἂν εὐθὺς ἐνεθυμήθη νοῦν τινα δύναμιν ἔχοντα θαυμαστὴν ἐπιβάντα τῆς γῆς ἐκτετάσθαι κατὰ πάντα τὰ μόρια; dieser

entgegen, indem er beweist, dass die Eigenschaften der Dinge keine Körper seien[1]; ebenso widerspricht er den stoischen Ansichten über die ursprüngliche Beschaffenheit des Stoffes, wenn er gegen die Atomistiker und die älteren Physiologen, und unter diesen auch gegen die stoisch-heraklitische Annahme Eines Urstoffs, die Lehre des Hippokrates und Aristoteles von den vier Elementen vertheidigt[2]. Was von seinen Einwürfen gegen die aristotelischen Erörterungen über Raum, Zeit und Bewegung mitgetheilt wird[3], ist unerheblich. | Wichtiger erscheint Galen's Abweichung von Aristoteles in Betreff der Seele und ihrer Wirksamkeit; gerade hier lauten aber auch seine Aeusserungen so schwankend, dass man wohl sieht, wie sehr es ihm unter dem Widerstreit der Meinungen an einem festen Haltpunkt gefehlt hat. Was die Seele ihrem Wesen nach sei, ob körperlich oder unkörperlich, ob vergänglich oder unvergänglich, darüber getraut er sich nicht blos keine bestimmte Behauptung, sondern auch nicht einmal eine Vermuthung, welche auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machte, aufzustellen, indem er jeden sicheren Nachweis

νοῦς komme auf die Erde von den himmlischen Körpern aus, *ἐν οἷς εἰκὸς, ὅσῳ πέρ ἐστι καὶ ἡ τοῦ σώματος οὐσία καθαρωτέρα, τοσούτῳ καὶ τὸν νοῦν ἐνοικεῖν πολὺ τοῦ κατὰ τὰ γήϊνα σώματα βελτίω τε καὶ ἀκριβέστερον.* Und doch sei auch hier, vor allem im menschlichen Leibe, *ἐν βορβόρῳ τοσούτῳ*, ein *νοῦς περιττὸς*, um wie viel mehr in den Gestirnen! Auch durch die Luft *οὐκ ὀλίγος τις ἐκτετάσθαι δοκεῖ νοῦς*, denn wie könnte sie sonst von der Sonne durchleuchtet und durchwärmt werden?

1) Quod qualitates sint incorporeae. B. XIX, 463 ff.

2) De constit. artis med. c. 7 f. B. I, 245 ff. De elementis ebd. 413 ff. Werden auch unter den hier bekämpften Ansichten die Stoiker nicht genannt, so ist doch die heraklitische Lehre vom Urstoff, welche Galen bestreitet (De el. I, 4. S. 444), auch die ihrige. Vgl. auch Hippocr. et Plat. VIII, 2 f. B. V, 665 ff.

3) In Betreff des Raums vertheidigt er bei Simpl. Phys. 133, b, m. Themist. Phys. 38, b, u. die von Aristoteles bestrittene Bestimmung, dass er der Zwischenraum zwischen den Grenzen der Körper sei; ein Missverständniss der aristotelischen Bemerkung, dass die Zeit nicht ohne Bewegung sei, und den Einwurf, dass die aristotelische Definition der Zeit einen Zirkel enthalte, berühren Simpl. Phys. 167, a, u. 169, b, m. Themist. Phys. 45, a, m. 46, a, o. (Schol. 388, b, 20. 26), eine Einwendung gegen Arist. Phys. VII, 1. 242, a, 5. Simpl. Phys. 242, b, m. Simpl. bezieht sich hiebei S. 167, a, u. auf das achte Buch von Galen's Apodiktik, und so fanden sich wohl alle jene Bemerkungen in dieser Schrift.

hierüber vermisst[1]). Die Annahme Plato's, dass die Seele ein unkörperliches Wesen sei und ohne den Körper leben könne, scheint ihm bedenklich; denn wodurch sollten sich, fragt er, unkörperliche Substanzen von einander unterscheiden, wie kann ein unkörperliches Wesen über den Körper verbreitet sein, wie kann ein solches vom Körper so afficirt werden, wie diess bei der Seele im Wahnsinn, in der Trunkenheit und in ähnlichen Zuständen der Fall ist[2])? Insofern möchte man geneigt sein, der peripatetischen Lehre beizupflichten, nach welcher die Seele die Form ihres Körpers ist; dieses würde aber freilich auf die Ansicht führen, welche von den Stoikern behauptet und von manchen Peripatetikern getheilt wird, dass die Seele nichts anderes sei, als die Mischung der körperlichen Stoffe, und von ihrer Unsterblichkeit könnte dann nicht die Rede sein[3]). Galen getraut sich nicht, diesen Punkt zu entscheiden, und ebenso wenig beabsichtigt er, die Unsterblichkeit zu behaupten oder zu läugnen[4]). Nicht anders geht es ihm auch mit der Frage nach der Entstehung der lebenden Wesen. Er bekennt unumwunden, dass er hierüber durchaus nicht mit sich im reinen sei. Einerseits | findet er in der Bildung des menschlichen Körpers eine Weisheit und Macht, welche er der vernunftlosen Pflanzenseele des Embryo nicht zutrauen kann, andererseits zwingt ihn doch die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern, sie von dieser herzuleiten; wollte man ferner annehmen, die vernünftige Seele baue sich ihren Leib, so steht dem im Wege, dass wir seine Einrichtung von Natur so äusserst unvollkommen kennen; was endlich noch übrig bliebe, mit manchen Platonikern die Weltseele die Körper der lebendigen

1) De foet. form. c. 6. B. IV, 701 f. De Hipp. et Plat. VII, 7. B. V, 643: ihrer *οὐσία* nach sei die Seele entweder *τὸ οἷον αὐγοειδές τε καὶ αἰθερῶδες σῶμα*, oder sei zu sagen: *αὐτὴν μὲν ἀσώματον ὑπάρχειν οὐσίαν, ὄχημα τε [δὲ] τὸ πρῶτον αὐτῆς εἶναι τουτί τὸ σῶμα, δι᾽ οὗ μέσου τὴν πρός τἄλλα σώματα κοινωνίαν λαμβάνει.* Dagegen ist das Pneuma weder ihre Substanz noch ihr Sitz, sondern nur ihr *πρῶτον ὄργανον* (ebd. c. 3. S. 606 f.).

2) Quod animi mores corp. temp. seq. c. 3. 5. B. IV, 775 f. 785 f. de loc. aff. II, 5. B. VIII, 127 f.

3) Qu. an. mores u. s. w. c. 3. 4. S. 773 f. 780.

4) S. o. und a. a. O. c. 3 Anf.: *ἐγὼ δὲ οὔθ᾽ ὡς ἔστιν [ἀθάνατον τὸ λογιστικὸν] οὔθ᾽ ὡς οὐκ ἔστιν ἔχω διατείνασθαι.*

Wesen bilden zu lassen, das scheint ihm fast gottlos, da man jene göttliche Seele nicht in so niedere Geschäfte verwickeln dürfe[1]). Bestimmter erklärt sich Galen für die platonische Lehre von den Theilen der Seele und ihren Sitzen[2]), welche er auch wohl mit der entsprechenden aristotelischen verknüpft[3]), nur bringt seine Unsicherheit über das Wesen der Seele auch diese Annahme nothwendig in's Schwanken. Auch darüber will unser Philosoph, wie er sagt, nicht entscheiden, ob den Pflanzen eine Seele zukomme[4]), anderswo jedoch erklärt er sich mit Bestimmtheit für die stoische Unterscheidung zwischen der ψυχὴ und der φύσις[5]).

Wir werden uns über das Schwankende und Fragmentarische dieser Bestimmungen um so weniger wundern, wenn wir hören, welchen Werth Galen überhaupt den theoretischen Untersuchungen beilegt. Die Frage nach der Einheit der Welt, die Frage, ob sie entstanden sei oder nicht, und ähnliche, meint er, seien für den praktischen Philosophen werthlos; von dem Dasein der Götter und von dem Walten einer Vorsehung müssen wir uns freilich zu überzeugen suchen, die Natur der Götter dagegen brauchen wir nicht zu kennen; ob sie einen Leib haben, oder keinen, habe auf | unser Verhalten keinen Einfluss; ebenso sei es in sittlicher und politischer Beziehung gleichgültig, ob die Welt durch eine Gottheit, oder ob sie durch eine blindwirkende Ursache gebildet worden sei, wenn nur die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung anerkannt werde. Selbst die Frage, welche er so weitläufig erörtert hat, nach dem Sitz der Seele, soll nur für den

1) De foet. form. c. 6. B. IV, 693 ff.

2) M. vgl. hierüber ausser der Schrift De Hippocratis et Platonis placitis, welche diesen Gegenstand in nicht weniger als neun Büchern mit ermüdender Weitschweifigkeit erörtert: qu. animi mores u. s. w. c. 3. Dass die drei Theile der Seele nicht blos drei Kräfte Einer Substanz, sondern drei verschiedene Substanzen seien, sagt Galen de Hipp. et Plat. VI, 2 u. a. a. O.

3) In Hippocr. de alim. III, 10. B. XV, 293. In Hippocr. de humor. I, 9. B. XVI, 93.

4) De substant. facult. nat. c. 1. B. IV, 757 f. vgl. in Hippocratis de epidem. libr. VI, Sect. V, 5. B. XVII, b, 250.

5) De natur. facult. I, 1. B. II, 1.

Arzt, nicht für den Philosophen von Interesse sein [1]), während umgekehrt nur die theoretische Philosophie, aber weder die Heilkunde noch die Moral, eine bestimmte Ansicht über das Wesen der Seele nöthig haben soll [2]). Wir bedürfen in der That keines weiteren Beweises, um zu wissen, dass ein Philosoph, welcher den Werth der wissenschaftlichen Untersuchungen so ganz nach ihrem unmittelbar nachweislichen Nutzen abmisst, nicht über einen unsicheren Eklekticismus hinauskommen konnte. Nur würden wir uns sehr täuschen, wenn wir desshalb selbständige ethische Forschungen bei ihm suchen wollten. Galen's zahlreiche Schriften aus diesem Gebiete [3]) sind für uns alle bis auf zwei [4]) verloren gegangen, was wir aber theils aus diesen, theils aus andern gelegenheitlichen Aeusserungen von seinen sittlichen Ansichten erfahren, enthält nur Nachklänge von älteren Lehren. So treffen wir bei Gelegenheit die peripatetische Eintheilung der Güter in geistige, leibliche und äussere [5]), bei einem andern Anlass die platonische Lehre von den vier Grundtugenden [6]), dann wieder den aristotelischen Satz, dass alle Tugend im Mittelmass bestehe [7]). Die Frage, ob die Tugend ein Wissen oder etwas anderes sei, entscheidet Galen dahin: im vernünftigen Theil der Seele sei sie ein Wissen, in den | unvernünftigen Theilen blos eine Kraft und Beschaffenheit [8]). Die eklektische Neigung des Mannes kommt auch in diesem Theil seiner Lehre zum Vorschein.

1) De Hippocr. et Plat. IX, 6. B. V, 779 f.

2) De subst. facult. nat. B. IV, 764.

3) De propr. libr. 13. 17.

4) *De cognoscendis curandisque animi morbis. De animi peccatorum dignatione atque medela.*

5) Protrept. 11, Anf. B. I, 26 f.

6) De Hippocr. et Plat. VII, 1 f. B. V, 594.

7) In Hippocr. de humor. I, 11 Schl. B. XVI, 104: *ὥσπερ γὰρ τὸ μέσον ἐστὶν αἱρετὸν ἐν πᾶσιν, οὕτω καὶ τὸ ὑπερβάλλον ἢ ἐλλειπὲς φευκτόν. ἀρεταὶ δὲ πᾶσαι ἐν μέσῳ συνίστανται αἱ δὲ κακίαι ἔξω τοῦ μέσου.* Diese Worte beziehen sich zwar zunächst auf die körperlichen Zustände, aber ihre Fassung lautet ganz allgemein.

8) De Hippocr. et Plat. V, 5. VII, 1. B. V, 468. 595.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 28, Z. 16 v. u. ist statt „33, 4“ zu setzen: 34, 2.

S. 156, Z. 16 ist vielleicht das richtigste: *οὔτε γὰρ τῆς οὐσίας ἀρχὴν καὶ αἰτίαν πᾶσιν.*

S. 205, Z. 8 v. u. ist hinter „berühren“ beizufügen: „wie mittelst eines Stabes (vgl. Galen De Hippocr. et Plat. VII, 7. Bd. V, 642 K.: die Stoiker behaupten, wir sehen *ὡς διὰ βακτηρίας τοῦ πέριξ ἀέρος*).“

S. 377, Z. 13 v. u. ist beizufügen: „unter Trajan der Geometer Boëthus (Plut. Pyth. orac. 5. 8, S. 396. 398).“ In der gleichen Anmerkung am Schluss hätte Nietzsche's Annahme über Diokles nicht einmal so weit, als dort geschehen ist, gebilligt werden sollen; vgl. Freudenthal Hellenist. Stud. 3, S. 312.

S. 688, Z. 18 ist hinter „Anacd.“ beizufügen: II, 515.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Bayerische Staatsbibliothek München

12. März 2001

Buchbinderei
H. Pantele
85376 Massenhausen
Tel.: 08165 - 80121

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung

Bd.: 3,1

1880

Ph.u. 621 m-3,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172884-7